80 انواع پر مشتمل علوم و معارفِ قرآنی کا بیش بہا ذخیرہ

الإتقان

فی

علومِ القرآن

فہمِ قرآن کے لیے اہم اور بنیادی کتاب

جلد دوم

تالیف

علامہ جلال الدین سیوطی رحمۃ اللہ علیہ

مکتبۃ العلم
۱۸- اردو بازار لاہور پاکستان
☎ 37211788

☎ 37231788

۸۰ انواع پر مشتمل علوم و معارفِ قرآنی کا بیش بہا ذخیرہ

الإتقان

فِی عُلُومِ القُرآن

اردو

فہمِ قرآن کے لیے اہم اور بنیادی کتاب

تالیف

علامہ جلال الدین سیوطی رحمۃ اللہ علیہ

۸۴۹ھ ـــــ ۹۱۱ھ

(حصہ دوئم)

یہ جواہر پارہ علامہ سیوطیؒ نے صدہا کتب کے وسیع و عمیق مطالعہ کے بعد ترتیب دیا۔ اللہ تعالیٰ نے اسے امت مسلمہ کے تمام طبقات میں قبولیت عامہ نصیب فرمائی اور آج قرآن حکیم کا ہر ادنیٰ و اعلیٰ طالب اس عظیم کتاب کا محتاج ہے۔

ناشر
مکتبۃ العلم
۱۸۔ اردو بازار لاہور پاکستان
Ph: 37231788 - 37211788

نام کتاب: ——— الاتقان فی علوم القرآن

تالیف : ——— علامہ جلال الدین سیوطی رحمۃ اللہ علیہ

طابع: ——— خالد مقبول

مطبع: ——— لٹل سٹار پرنٹرز

ملنے کے پتے

❖ مکتبہ رحمانیہ اقراء سنٹر، غزنی سٹریٹ، اردو بازار، لاہور۔ ☎ 37224228

❖ مکتبہ علوم اسلامیہ اقرأ سنٹر غزنی سٹریٹ، اُردو بازار، لاہور ☎ 37221395

❖ مکتبہ جویریہ ۱۸ - اردو بازار ○ لاہور ○ پاکستان ☎ 37211788

استدعا

اللہ تعالیٰ کے فضل وکرم سے انسانی طاقت اور بساط کے مطابق کتابت، طباعت، تصحیح اور جلد سازی میں پوری پوری احتیاط کی گئی ہے۔

بشری تقاضے سے اگر کوئی غلطی نظر آئے یا صفحات درست نہ ہوں تو از راہ کرم مطلع فرما دیں۔ ان شاء اللہ ازالہ کیا جائے گا۔ نشاندہی کے لئے ہم بے حد شکر گزار ہوں گے۔

(ادارہ)

فہرست مضامین "الاتقان فی علوم القرآن" (اُردو) حصّہ دوم

عنوان	صفحہ نمبر
تینتالیسویں نوع (۴۳)	۳۳
محکم اور متشابہ	
قرآن محکم ہے یا متشابہ؟	
محکم اور متشابہ کی تعیین کے متعلق سولہ (۱۶) اقوال	
فصل	۳۴
متشابہ قرآن کا علم خدا کے علاوہ اور کسی کو بھی ہے یا نہیں؟	
متشابہ کے بارے میں احادیث وروایات	۳۵
محکم اور متشابہ کی تعریف	۳۶
نص، ظاہر، مجمل اور موول کی تعریف	۳۷
متشابہ آیات رکھنے کی حکمت وعلت	
متشابہ کی دو قسمیں	۳۸
متشابہات اور کجرو لوگ	۳۹
آیاتِ قرآنی کی تین قسمیں:	
(۱) مطلقاً محکم	
(۲) مطلقاً متشابہ	
(۳) من وجہہٖ محکم اور من وجہہٖ متشابہ	
متشابہ لفظاً اور معنیً کی مزید پانچ قسمیں	۴۰
کسی معنی کو ترجیح دینے میں غور وفکر کرنا	
فصل	۴۱
متشابہ کی قسم میں سے پہلی قسم صفاتِ باری تعالیٰ کی آیات ہیں:	
(۱) اس "اِستِوآءٗ" کی صفت اور اس کے متعلق سات جوابات	۴۲
(۲) "نفس" کی صفت	
(۳) "وَجْہٌ" کی صفت	
(۴) "عَیۡنٌ" کی صفت	
(۵) "یَدٌ" کی صفت	۴۵
(۶) "اَلسَّاق" کا لفظ	
(۷) "اَلْجَنب" کا لفظ	
(۸) "اَلْقَرِیْبُ" کی صفت	
(۹) "فوقیت"	
(۱۰) مجیٔ"	
(۱۱) حُب، غضب، رضا، تعجب اور "رَحْمَت" کی صفات	۴۷
(۱۲) "عِنۡدَ" کا لفظ	
(۱۳) "معیّت" کی صفت	
(۱۴) "فراغت" کا لفظ	
تنبیہ: "بطش" سے کیا مراد ہے	
فصل	
سورتوں کے اوائل (حروف مقطعات) متشابہ میں داخل ہیں	
سورتوں کے بعض فواتح کے معانی جو علماء سے منقول ہیں	۴۸
الٓمٓ، الٓمٓصٓ، الٓر، حٰمٓ اور نٓ کے معانی	
کٓھٰیٰعٓصٓ کے معنی	۴۹
طٰہٰ، طٰسٓمٓ، حٰمٓ، حٰمٓعٓسٓقٓ، قٓ اور نٓ کے معنی	
حروف مقطعات کا وجود عربی شاعری میں	۵۰
حروف مقطعات قسم ہیں اور خدا کے نام ہیں	
حروف مقطعات ابجد اور جمل کے حساب سے ہیں	۵۱
حروف مقطعات کا علم باطل ہے	

عنوان	صفحہ نمبر
حروف مقطعات تنبیہ کے لئے آئے ہیں	۵۲
حروف مقطعہ تعجب کے لئے آئے ہیں	
حروف مقطعہ کا مقصد حروف تہجی کی طرف توجہ دلانا تھا	۵۳
حروف مقطعہ بطور علامت نبوت کے ہیں	
حروف مقطعہ کے چند دیگر مطالب و معانی	
طٰہٰ، یٰسٓ اور صٓ کے معانی	
الٓمٓصٓ، حٰمٓ، حٰمٓعٓسٓقٓ، قٓ اور نٓ کے معنی	۵۴
خاتمہ	۵۵
آیا محکم کو متشابہ پر کوئی فضیلت بھی ہے یا نہیں؟	
متشابہ کو نازل کرنے کی حکمت اور فوائد	۵۶
چوالیسویں نوع (۴۴)	۵۸
قرآن شریف کے مقدم اور موخر مقامات	
آیاتِ قرآنی میں کلام کی تقدیم و تاخیر کی دو قسمیں	
۱) وہ جس کے معنی میں بظاہر اشکال واقع ہوتا ہے مگر اس کے تقدیم و تاخیر کے باب سے ہونے کا علم ہو جائے تو معنی واضح ہو جاتے ہیں	
۲) جن کے معنی میں بظاہر کوئی بھی اشکال نہیں پڑتا مگر اُن میں تقدیم و تاخیر کلام موجود ہے	
کلام کو مقدم کرنے کے دس اسباب:	۵۹
۱) تبرک	
۲) تعظیم	
۳) تشریف (عزت دینا)	۶۰
۴) مناسبت	
۵) ہمت بندھانا اور شوق دلانا	
۶) سبقت	
۷) سببیت	۶۲
۸) کثرت	
۹) ادنیٰ سے اعلیٰ کی طرف ترقی	۶۳
۱۰) اعلیٰ سے ادنیٰ کی جانب تنزل	
تنبیہ: ایک ہی لفظ کسی جگہ مقدم اور کسی جگہ موخر ہونے کی وجہ	
پینتالیسویں نوع (۴۵)	۶۴
قرآن شریف کے عام اور خاص کا بیان	
عام کی تعریف	
عام کے صیغے	
فصل: عام کی تین اقسام:	
۱) وہ عام جو اپنے عموم پر باقی رہتا ہے	
۲) وہ عام جس سے خصوصیت مراد ہو	۶۵
۳) عام مخصوص:	
۱) مخصص متصل پانچ ہیں۔	
۱۔ استثناء	۶۶
۲۔ وصف	
۳۔ شرط	
۴۔ غایت	۶۷
۵۔ بدلُ البعض من الکل	
(ب) مخصص منفصل:	
۱۔ تخصیص بالقرآن	
۲۔ تخصیص بالحدیث	
۳۔ تخصیص بالاجماع	
۴۔ تخصیص بالقیاس	
فصل: سنتِ نبویؐ کے عموم کی تخصیص کرنے والے	۶۸

عنوان	صفحہ نمبر
احکام قرآنی	
عموم وخصوص سے متعلق چند متفرق وفروعی مسائل	۶۹
۱) جب کوئی لفظ عام بطور مدح یا ذم کے استعمال ہوتو وہ اپنے عموم پر باقی رہتا ہے یا نہیں؟	
۲) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے خطاب "یَا اَیُّھَا النَّبِیُّ" وغیرہ میں اُمت بھی شریک ہے یا نہیں؟	
۳) "یَآ اَیُّھَا النَّاسُ" کا خطاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو بھی شامل ہے یا نہیں؟	
۴) جمع مذکر سالم، مؤنث کو شامل ہوتا ہے یا نہیں؟	۷۰
۵) "یَآ اَھْلَ الْکِتَابِ" کے خطاب میں مومنین بھی شامل ہی یا نہیں؟	
۶) "یَآ اَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا" کے خطاب میں اہلِ خطاب شامل ہیں یا نہیں؟	

چھیالیسویں نوع (۴۶)

قرآن مجید کا مجمل اور مبین حصہ

عنوان	صفحہ نمبر
مجمل کا بیان اور مجمل کی تعریف	
قرآن میں مجمل کا وجود اور اجمال کے اسباب:	
۱) اشتراک	۷۱
۲) حذف	
۳) مرجع ضمیر کا اختلاف	
۴) عطف اور استیناف کا احتمال	
۵) لفظ کا غریب ہونا	
۶) لفظ کا کثیر الاستعمال نہ ہونا ۷) تقدیم وتاخیر	
۸) لفظ منقول کا بدل دینا ۹) تکرار	
فصل: مبین کا بیان	۷۲
مبین متصل اور مبین منفصل	
مبین کا وقوع سنتِ نبویؐ کے ذریعہ	
تنبیہ: چند آیات جن کے مجمل یا مفصل ہونے میں اختلاف ہے	۷۳
۱) آیت سرقہ "فَاقْطَعُوْا اَیْدِیَھُمَا"	
۲) آیت تیمم "وَامْسَحُوْا بِرُؤُسِکُمْ"	
۳) آیت تحریم امہات "حُرِّمَتْ عَلَیْکُمْ اُمَّھَاتُکُمْ"	
۴) آیت ربا "اَحَلَّ اللّٰہُ الْبَیْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا"	۷۴
ا) آیت ربا کی بابت امام شافعی کے چار اقوال	
ب) اقوال شافعیؒ پر علامہ ماوردی کا تبصرہ	
۵) شرعی اصطلاحات والی آیات یعنی صلوٰۃ، زکوٰۃ، صوم اور حج	
تنبیہ: مجمل اور محتمل کا مابین فرق	۷۵

سینتالیسویں نوع (۴۷)

قرآن شریف کا ناسخ اور منسوخ

عنوان	صفحہ نمبر
علمِ ناسخ ومنسوخ کی اہمیت وضرورت	
مسئلہ اول: نسخ کے معنی کا تعین	
مسئلہ دوم: نسخ کی علت وحکمت	۷۶
نسخ اور بداء میں فرق	
قرآن کے ناسخ میں علماء کا اختلاف	
مسئلہ سوم: نسخ کا وقوع صرف امر ونہی میں ہوتا ہے	
مسئلہ چہارم: نسخ کی تین اقسام	۷۷
۱) مامور بہ کا نسخ اس کی بجا آوری سے قبل	
۲) اگلی اُمتوں پر نافذ اور مشروع حکم کا نسخ	
۳) حکم کے سبب کا زائل ہونا	
مسئلہ پنجم: ناسخ ومنسوخ کے اعتبار سے سورتوں کی چار اقسام	
۱) ناسخ ومنسوخ سے مبرا سورتیں	

عنوان — صفحہ نمبر
۲) ناسخ و منسوخ پر مشتمل سورتیں
۳) صرف ناسخ آیات پر مشتمل سورتیں
۴) صرف منسوخ آیات پر مشتمل سورتیں
مسئلہ ششم: ناسخ کی چار اقسام ۷۸
مسئلہ ہفتم: قرآن میں نسخ کی تین اقسام:
۱) منسوخ التلاوۃ والحکم ۲) منسوخ الحکم
ا) عام طور پر منسوخ الحکم شمار کی جانے والی آیات کے متعلق مصنف کی رائے
ب) منسوخ الحکم ۲ آیت کی فہرست
ج) منسوخ الحکم آیات کی منظوم فہرست
حکم کو رفع کر کے تلاوت کو باقی رکھنے کی حکمت
رسوم جاہلیت، اگلی شریعت اور ابتدائی احکام کی ناسخ آیات کی تعداد بہت کم ہے ۷۹
متفرق فوائد: ناسخ و منسوخ کی ترتیب میں تقدیم و تاخیر وہ آیات جن کا آخری حصہ اول حصہ کا ناسخ ہے
ناسخ کا بھی نسخ جائز ہے ۸۳
سورۃ المائدہ میں کوئی آیت منسوخ نہیں ہے
قرآن میں سب سے پہلے قبلہ کا نسخ ہوا ہے
مکی آیات میں نسخ
تنبیہ: نسخ ثابت کرنے کے لئے معتبر روایت ضروری ہے ۸۴
۳) نسخ کی تیسری قسم: منسوخ التلاوۃ
ا) تلاوت منسوخ کر کے حکم باقی رکھنے پر اعتراض اور اس کا جواب
ب) منسوخ التلاوۃ آیات کی مثالیں
تنبیہ: خبر آحاد کی وجہ سے علماء کا منسوخ التلاوۃ کے وجود سے انکار ۸۷
رسم الخط اور تلاوت کا نسخ کس طرح ہوتا ہے

عنوان — صفحہ نمبر
آیت رجم کی بحث ۸۹
تنبیہ: نسخ کا وقوع بغیر کسی بدل کے کیونکر ہوسکتا ہے

اڑتالیسویں نوع (۴۸)

مشکل اور اختلاف وتناقض کا وہم دلانے والی آیات

اس موضوع کی اہمیت
چند مشکلات قرآن کی بابت ابن عباسؓ کی توجیہہ:
۱) ثُمَّ لَمْ تَكُنْ فِتْنَتُهُمْ اِلَّا اَنْ قَالُوْا وَاللّٰهِ رَبِّنَا مَا كُنَّا مُشْرِكِيْنَ اور وَلَا يَكْتُمُوْنَ اللّٰهَ حَدِيْثًا" میں تطبیق ۹۰
۲) "وَلَا يَتَسَآءَلُوْنَ اور وَاَقْبَلَ بَعْضُهُمْ عَلٰى بَعْضٍ يَّتَسَآءَلُوْنَ میں تطبیق
۳) اَمِ السَّمَآءُ بَنٰهَا اور وَالْاَرْضَ بَعْدَ ذٰلِكَ دَحٰهَا" میں تطبیق ۹۱
۴) كَانَ اللّٰهُ: کی توجیہہ
ابن عباسؓ کے قول پر ابن حجر کا تبصرہ
ابن عباسؓ کے جواب کا ماحصل
وَلَا يَتَسَآءَلُوْنَ: کے متعلق ابن عباسؓ کی توجیہہ
"وَلَا يَكْتُمُوْنَ اللّٰهَ حَدِيْثًا اور وَاللّٰهِ رَبِّنَا مَا كُنَّا مُشْرِكِيْنَ کے متعلق ابن عباسؓ کا ایک اور مفصل جواب
تیسرے سوال کے دیگر جوابات ۹۲
چوتھے سوال "كَانَ اللّٰهُ" کے متعلق ابن عباسؓ کے جواب پر شمس کرمانی کا تبصرہ
يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهٗ اَلْفَ سَنَةٍ: اور يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهٗ خَمْسِيْنَ اَلْفَ سَنَةٍ: میں تطبیق ۹۳
فصل: اسباب الاختلاف

عنوان	صفحہ نمبر
بقولِ زرکشی اختلاف کے پانچ اسباب:	۹۴
۱) مخبر بہ کے وقوع کے مختلف احوال	
۲) موضع کا اختلاف	
۳) دو باتوں کا فعل کی جہت سے مختلف ہونا	۹۵
۴) دو باتوں کا اختلاف حقیقت اور مجاز میں	
۵) دو اعتبار سے اختلاف	
"وما منع الناس ان یومنوا......" میں مانع ایمان چیز کے حصر میں اختلاف کی توجیہہ	۹۶
"ومن اظلم ممن" والی آیات میں تطبیق	
"لااقسم بھذا البلد" کی توجیہہ	
تنبیہ: متعارض آیات میں تطبیق دینے کا طریقہ	
دو قرأتوں کا تعارض دو آیتوں کا تعارض ہے	۹۷
اختلاف و تناقض کی بابت جامع قول	
آیت و آثار اور معقول باتوں میں تعارض جائز نہیں	
فائدہ: اختلاف دو طرح پر ہوتا ہے:	۹۸
۱) اختلافِ تناقض، ۲) اختلافِ تلازم	
انچاسویں نوع (۴۹)	
مطلق اور مقید آیات کا بیان	
مطلق کی تعریف	
مطلق کو مقید کرنے کا قاعدۂ کلیہ	۹۹
عامِ مطلق اور عامِ مقید کی مثالیں	
محض مقید احکام کی مثالیں	
تنبیہات: مطلق کو مقید پر محمول کرنا وضعِ لغت کے اعتبار سے ہو گا یا قیاس کی رُو سے	۱۰۰
پچاسویں نوع (۵۰)	
قرآنِ منطوق اور قرآن مفہوم	
منطوق کی تعریف	

عنوان	صفحہ نمبر
نص کی تعریف	
ظاہر کی تعریف	
تاویل کی تعریف	
لفظِ منطوق کا دو حقیقتوں یا ایک حقیقت اور ایک مجاز کے مابین مشترک ہونا	۱۰۱
دلالتِ اقتضاء اور دلالت بالاشارۃ	
فصل: مفہوم کی تعریف	
مفہوم کی دو قسمیں:	
ا) مفہوم موافق	
ا۔ موافقتِ اولیٰ یعنی "فحویٰ الخطاب"	
۲۔ موافقتِ مساوی "یعنی لحن الخطاب"	
ب) مفہوم مخالف: ا۔ مفہوم صفت	
۲۔ مفہوم شرط ۳۔ مفہوم غایت۔	۱۰۲
۴۔ مفہوم حصر	
ان مفہوموں کی دلالت کے شرائط:	
۱) مذکورہ امر بیشتر چیزوں کی مثال نہ ہو	
۲) مفہوم واقعہ کے خلاف نہ ہو	
فائدہ: الفاظ کی دلالت بلحاظ منطوق فحویٰ، مفہوم، اقتضاء ضرورت یا معقول مستنبط ہوتی ہے	
۵۱ ویں نوع (۵۱)	۱۰۳
قرآن کے وجوہِ مخاطبات	
قرآن میں خطاب کے ۳۴ طریقے:	
۱) خطاب عام، جس سے مراد عام ہو	
۲) خطابِ خاص، جس سے مراد خصوص ہو	
۳) خطابِ عام، جس سے مراد خصوص ہو	
۴) خطابِ خاص، جس سے مراد عموم ہو	
۵) خطابِ جنس ۶) خطابِ نوع	

عنوان — صفحہ نمبر

۷) خطابِ عین
۸) خطابِ مدح
۹) خطاب الذم ۱۰) خطاب کرامت ۱۰۴
۱۱) خطابِ اہانت ۱۲) خطاب تہکم
۱۳) خطاب جمع لفظِ واحد کے ساتھ
۱۴) خطاب واحد لفظِ جمع کے ساتھ
۱۵) واحد کو تثنیہ کے لفظ سے خطاب ۱۰۵
۱۶) تثنیہ کو خطاب لفظِ واحد کے
۱۷) دو شخصوں کے خطاب لفظِ جمع کے ساتھ
۱۸) جمع کو خطاب لفظِ تثنیہ کے ساتھ
۱۹) واحد کے بعد جمع سے خطاب
۲۰) جمع کے بعد صیغۂ واحد سے خطاب
۲۱) واحد کے بعد تثنیہ کے ساتھ خطاب
۲۲) تثنیہ کے بعد واحد کے ساتھ خطاب ۱۰۶
۲۳) معین سے خطاب اور مراد ہو غیر معین
۲۴) غیر سے خطاب اور مراد ہو عین خود
۲۵) خطاب عام اور کوئی معین مخاطب مقصود نہ ہو
۲۶) خطاب میں اعراض (گریز)
۲۷) خطاب تکوین یا التفات
۲۸) جمادات سے خطاب بطرزِ ذوی العقول
۲۹) خطاب تہیج ۳۰) خطابِ شفقت و محبت
۳۱) خطاب تحبب ۳۲) خطاب تعجیز ۱۰۷
۳۳) خطاب تشریف ۳۴) خطاب معدوم
فائدہ: قرآن کے خطاب کی تین قسمیں
فائدہ: قرآن کے طرزِ خطاب پر علامہ ابن قیم کا جامع تبصرہ
فائدہ: قرآن کا نزول تین قسموں پر ہوا ہے۔

عنوان — صفحہ نمبر

باونویں نوں ۱۱۰
قرآن میں حقیقت اور مجاز
حقیقت کی تعریف
قرآن میں مجاز کے وقوع پر بحث
مجاز کی دو قسمیں:
ا) مجاز فی الترکیب (مجاز الاسناد یا مجازِ عقلی)
۱۔ جسکے دونوں اطراف (مسند و مسند الیہ) حقیقی ہوں۔ ۱۱۱
۲۔ جس کے دونوں اطراف مجازی ہوں
۳،۴) جس کا ایک طرف حقیقی اور دوسرا مجازی ہو۔
ب) مجاز فی المفرد (مجاز لغوی)
۱) حذف ۲) زیادتی
۳) کل کا اطلاق جزو پر
۴) جزو کا اطلاق کُل پر
تنبیہ: نوع سوم و چہارم کے ساتھ دو چیزوں کا اضافہ ۱۱۲
ا) کل کی صفت سے اس کے بعض حصہ کو متصف کرنا
ب) بعض کے لفظ سے کل کو مراد لینا
۵) اسم خاص کا اطلاق اسم عام پر
۶) اسم عام کا اطلاق اسم خاص پر ۱۱۳
۷) ملزوم کا اطلاق لازم پر
۸) لازم کا اطلاق ملزوم پر
۹) مسبب کا اطلاق سبب پر
۱۰) سبب کا اطلاق مسبب پر
تنبیہ: سبب کے سبب کی طرف فعل کی نسبت کرنا
۱۱) ایک شے کا نام اس امر پر رکھنا جو پہلے کبھی تھا
۱۲) ایک شے کو اس کے انجام کار کے نام سے موسوم کرنا

عنوان	صفحہ نمبر
۱۳) حال کا اطلاق محل پر	
۱۴) محل کا اطلاق حال پر	
۱۵) ایک شے کو اس کے آلہ کے نام سے موسوم کرنا	۱۱۴
۱۶) ایک شے کا نام اُس کی ضد کے نام پر رکھنا	
۱۷) فعل کی اضافت کسی چیز کی طرف تشبیہاً کرنا	
۱۸) فعل کو بولنا مگر اس کی مشارفت مقاربت اور اُس کا ارادہ مراد لینا	
۱۹) قلب (اسناد کا ہو یا عطف کا)	۱۱۵
۲۰) ایک صیغہ کو دوسرے صیغہ کے مقام پر رکھنا	
ایک صیغہ کو دوسرے صیغہ پر رکھنے کی سولہ انواع	
۱) مصدر کا اطلاق فاعل پر اور مفعول پر	
۲) مبشر بہ پر بشریٰ کا اطلاق اور مہوی پر ہویٰ کا اور مقول پر قول کا اطلاق	
۳) فاعل اور مفعول کا اطلاق مصدر پر	
۴) فاعل کا اطلاق مفعول پر	
۵) فعیل (صفتِ مشبہ کا اطلاق مفعول کے معنی میں)	
۶) مفرد، مثنیٰ اور جمع میں سے ایک کا دوسرے پر اطلاق	۱۱۶
۷) ماضی کا اطلاق مستقبل پر اور مستقبل کا اطلاق ماضی پر	۱۱۷
۸) خبر کا اطلاق طلب پر:	
۹) ندا کو تعجب کے موقع پر رکھنا	
۱۰) جمعِ کثرت کے موضع پر جمع قلت کو رکھنا اور جمع قلت کی جگہ جمع کثرت لانا	۱۱۸
۱۱) اسم مؤنث کو کسی اسمِ مذکر کی تاویل پر مذکر کرنا	

عنوان	صفحہ نمبر
۱۲) مذکر کی تانیث	
۱۳) تغلیب	
۱۴) حروفِ جر کا ان کے غیر حقیقی معنوں میں استعمال	
۱۵) غیر وجوب کے لئے صیغۂ افعل کا اور غیر تحریم کے لئے صیغہ لاتفعل کا استعمال	۱۱۹
۶) تضمین	
فصل: چھ نوعیں جن کو داخلِ مجاز شمار کرنے میں اختلاف ہے	۱۲۰
۱) حذف	
ا) بقولِ فرا حذف کی چار قسمیں:	
ب) زنجانی کی رائے	
ج) قزوینی کا قول	۱۲۱
۲) تاکید ۳) تشبیہ ۴) کنایہ	
۵) تقدیم اور تاخیر ۶) التفات	
فصل: موضوعاتِ شرعیہ حقیقت بھی ہیں اور مجاز بھی	۱۲۲
فصل: حقیقت اور مجاز کے مابین واسطہ (درمیانی حالت)	
اس کے متحقق ہونے کی تین صورتیں:	
۱) ایک لفظ استعمال ہونے سے پہلے حقیقت اور مجاز کے مابین واسطہ ہو	
۲) اعلام	
۳) وہ لفظ جو بطورِ مشاکلت استعمال ہوتا ہے	
خاتمہ: مجاز کی ایک قسم ''مجاز المجاز'' بھی ہے	
۵۳ ویں نوع (۵۳)	۱۲۳
قرآن کی تشبیہات اور اس کے استعارات	
تشبیہ کی تعریف	

عنوان — صفحہ نمبر
ادواتِ تشبیہ
تشبیہ کی قسمیں ۱۲۴
۱) اپنے طرفین کے اعتبار سے تشبیہ کی چار قسمیں:
ا) طرفین حسی ہوں
ب) طرفین عقلی ہوں
ج) ایک مشبہ بہ حسی اور دوسرا مشبہ بہ عقلی
د) اس کے برعکس
۲) وجہ کے اعتبار سے تشبیہ کی دو قسمیں: ۱۲۵
ا) مفرد ب) مرکب
۳) تیسری قسم کی کئی قسمیں:
ا) محسوس چیز کو غیر محسوس چیز سے تشبیہ دینا
ب) غیر محسوس چیز کو محسوس چیز سے تشبیہ دینا
ج) غیر معمولی شے کی تشبیہ معمولی چیز سے
د) غیر بدیہی شے کی تشبیہ بدیہی امر سے
ہ) صفت میں غیر قوی چیز کو صفت میں قوی چیز سے تشبیہ دینا
۴) تشبیہ کی مزید تقسیم:
ا) مؤکد ب) مرسل
قاعدہ: تشبیہ کے ادات (حروف تشبیہ) کے داخلے کا طریقہ ۱۲۶
قاعدہ: مدح اور ذم میں تشبیہ دینے کا طریقہ
فائدہ: قرآن میں صرف واحد کی تشبیہ واحد کے ساتھ آئی ہے ۱۲۷
فصل: استعارہ کی تعریف
استعارہ کی حکمت اور فوائد
فرع: استعارہ کے ارکانِ ثلاثہ ۱۲۸
ارکانِ ثلاثہ کے اعتبار سے استعارہ کی پانچ قسمیں
۱) محسوس کے لئے محسوس کا استعارہ محسوس وجہ سے
۲) عقلی وجہ سے کسی محسوس کے لئے محسوس کے لئے محسوس شے کا استعارہ
۳) استعارہ معقول برائے معقول بوجہ عقلی
۴) معقول کے لئے محسوس کا استعارہ عقلی وجہ سے
لفظ کے اعتبار سے استعارہ کی دو قسمیں:
۱) اصلی ۲) تبعی ۱۳۰
استعارہ کی ایک اور تقسیم:
۱) مرشحہ ۲) مجردہ ۳) مطلقہ
استعارہ کی چوتھی تقسیم:
۱) تحقیقی ۲) تخییلی ۳) مکنی ۴) تصریحی
استعارہ کی پانچویں تقسیم: ۱۳۱
۱) وفاقیہ ۲) عنادیہ
ا) تہکمیہ
ب) تملیحیہ
۳) تمثیلیہ
تنبیہ: کبھی استعارہ دو لفظوں کے ساتھ ہوتا ہے
فائدہ اول: بعض علماء کا قرآن میں مجاز کے وجود سے انکار ۱۳۳
فائدہ دوم: استعارہ، تشبیہ اور کنایہ سے بلیغ تر ہے اور استعارہ تمثیلیہ سب سے بڑھ کر بلیغ ہے
خاتمہ: استعارہ اور تشبیہ محذوف الادات کے مابین فرق
چون ویں نوع (۵۴)
قرآن کے کنایات اور اس کی تعریفیں ۱۳۴
کنایہ کی تعریف
بعض علماء کا قرآن میں کنایہ کے وجود سے انکار

عنوان	صفحہ نمبر
کنایہ کے اسباب	
کنایہ کی ایک عجیب وغریب نوع	
تذنیب (ذیل) ''اِرداف''	۱۳۶
کنایہ اور اِرداف کے مابین فرق	
فصل: کنایہ اور تعریف میں فرق	۱۳۷
تعریض کی تعریف اور وجہ تسمیہ	
تعریض کی دو قسمیں	
پچپن ویں نوع (۵۵)	
حصر اور اختصاص	
حصر یا قصر کی تعریف	۱۳۸
قصر کی دو قسمیں:	
۱) قصر الموصوف علی الصفۃ حقیقی یا مجازی	
۲) قصر الصفۃ علی الموصوف (حقیقی یا مجازی)	
دوسرے اعتبار سے حصر کی تین قسمیں:	
۱) قصرِ افراد ۲) قصرِ قلب ۳) قصرِ تعیین	
فصل: حصر کے طریق	۱۳۹
۱) نفی اور استثناء کے ذریعہ	
۲) إنّما: کے ذریعہ	۱۴۰
۳) أنّما: کے ذریعہ	۱۴۱
۴) عطف لا: یا بل کے ساتھ	۱۴۲
۵) معمول کی تقدیم کے ذریعہ	
۶) ضمیر فصل کے ساتھ	
۷) مسند الیہ کی تقدیم کے ذریعہ	۱۴۳
۸) مسند کی تقدیم کے ذریعہ	
۹) مسند الیہ کا ذکر کرنا	
۱۰) مبتدا اور خبر دونوں کا معرفہ لانا	
۱۱) و (۱۲) و (۱۳) کی مثالیں	

عنوان	صفحہ نمبر
۱۴) کلمہ کے بعض حروف کا قلب کر دینا	۱۴۴
تنبیہ: معمول کی تقدیم پر بحث	
حصر اور اختصاص میں فرق	
بر تقدیرِ تسلیم حصر کی تین قسمیں:	
۱) مَا: اور اِلَّا: کے ساتھ	۱۴۵
۲) اِنَّمَا: کے ساتھ	
۳) حصر جو تقدیم کا فائدہ دیتا ہے	
۵۶ ویں نوع	۱۴۶
ایجاز اور اطناب کا بیان	
بلاغت میں ایجاز اور اطناب کا مقام	
آیا ایجاز اور اطناب میں واسطہ (مساوات) ہے یا نہیں؟	
ترجمہ میں مساوات کا ذکر نہ کرنے کی وجوہ	
تنبیہ: ایجاز و اختصار اور اطناب و اسہاب کے مابین فرق	
فصل: ایجاز کی دو قسمیں:	۱۴۷
۱) ایجازِ قصر	
۲) ایجازِ حذف	
حذف سے خالی ایجاز کی تین قسمیں:	
۱) ایجازِ قصر	
۲) ایجازِ تقدیر	
۳) ایجازِ جامع	
ایجاز بدیع سے ہے	۱۴۸
قولہ تعالیٰ ''ولکم فی القصاص حیوۃ'' کو عربی ضرب المثل القتل انفی للقتل: پر بیس وجہوں سے فضیلت حاصل ہے	۱۴۹
تنبیہات	۱۵۱

عنوان	صفحہ نمبر	عنوان	صفحہ نمبر
۱) بدیع کی ایک قسم اشارہ بھی ہے		قاعدہ: کسی لفظ کا مقدر ہونا اُس کے اصلی	
۲) ایجاز کی ایک قسم تضمین ہے		مقام پر ماننا چاہئے	
۳) ایجازِ قصر کی قسمیں میں سے حصر بھی ہے		قاعدہ: حتی الامکان مقدر کم کرنا چاہئے	
قصر کی دو قسمیں		موافق مقصد اور فصیح تر کلمہ کو مقدر ماننا چاہئے	
ایجاز کی دوسری قسمیں		حسن اور احسن میں سے احسن کی تقدیر	
ایجاز کی دوسری قسم ایجازِ حذف اور		واجب ہے	
اُس کے فوائد	۱۵۲	مجمل اور مبین میں سے مبین کی تقدیر احسن ہے	
فائدہ: جب کسی اسم کا حذف کرنا لائق ہو تو اس کے		قاعدہ: حذف کی کون سی صورت اختیار کرنا	۱۵۷
ذکر سے اس کا حذف احسن ہے	۱۵۳	اولیٰ ہے	
قاعدہ: اختصار یا اقتصار کے لئے مفعول کو حذف		قاعدہ: ثانی کا محذوف ماننا اولیٰ ہے	
کرنے کا قاعدہ		فصل: حذف کی قسمیں	۱۵۸
حذف کی سات شرطیں:	۱۵۴	۱) اقتطاع	
۱) کوئی دلیل پائی جاتی ہو		۲) اکتفاء	
حذف کے دلائل:		۳) احتباک	
) دلیلِ حالی		۴) اختزال	
ب) دلیل مقالی		۱) اسم کے محذوف ہونے کی مثالیں	۱۵۹
ج) دلیل عقلی		ب) فعل کا حذف اور اُس کی مثالیں	
د) عادت		ج) حرف کے محذوف ہونے کی مثالیں	۱۶۱
ہ) فعل کا شروع کرنا		د) ایک کلمہ سے زیادہ محذوف ہونے کی مثالیں	۱۶۲
و) صناعتِ نحویہ		خاتمہ: محذوف کا قائم مقام	۱۶۳
تنبیہ: دلیل کی شرط کس وقت ہے؟	۱۵۵	فصل: اطناب کی قسمیں	۱۶۴
۲) محذوف مثل جزو کے نہ ہو		۱) بسط ب) زیادۃ	
۳) مؤکد نہ ہو		۱) ایک یا اس سے زائد حروف تاکید کسی جملہ میں	
۴) مختصر کا اختصار نہ ہوتا ہو		داخل ہوں	۱۶۵
۵) محذوف عامل ضعیف نہ ہو		فائدہ: اِنَّ اور لام تاکید کا اجتماع	۱۶۶
۶) محذوف کسی کے عوض میں نہ ہو		فائدہ: لام بلا تاکید	
۷) حذف سے عامل قوی کی ضرورت نہ ہو		۲) کلمہ میں زائد حروف کا داخل ہونا	
فائدہ: حذف میں تدریج کا اعتبار	۱۵۶	۳) تاکید صناعی	۱۶۷

عنوان	صفحہ نمبر
ا)تاکیدِ معنوی	
ب)تاکیدِ لفظی	
ج)فعل کی تاکید اسی کے مصدر کے ساتھ	۱۶۸
د)حال مؤکدہ	۱۶۹
۴)قرآن مجید میں تکرار اور اسکے فوائد کی بحث	۱۷۲
۵)صفت	۱۷۴
قاعدہ: عام صفت خاص صفت کے بعد نہیں آتی	۱۷۶
قاعدہ: مضاف اور مضاف الیہ کی صفت	
فائدہ: مدح وذم کے موقع پر صفتوں کا قطع کردینا بلیغ تر ہے	
۶)بدل	۱۷۷
۷)عطف بیان	۱۷۸
ا)عطف بیان اور بدل میں فرق	
ب)عطف بیان اور نعت میں فرق	
۸)دو مترادف لفظوں کا باہمی عطف	
۹)خاص کا عطف عام پر	
تنبیہ: یہ خاص وعام دوسرے ہیں	۱۷۹
۱۰)عام کا عطف خاص پر	۱۸۰
۱۱)ابہام کے بعد وضاحت کرنا	۱۸۱
۱۲)تفسیر	۱۸۲
۱۳)اسم ظاہر کو اسم مضمر کی جگہ پر رکھنا	۱۸۳
تنبیہ: اسمِ ظاہر کا اعادہ بالمعنی اس کے بلفظہ اعادہ سے بہتر ہے	۱۸۴
۱۴)ایغال	۱۸۵
۱۵)تذییل	
۱۶)طرد اور عکس	
۱۷)تکمیل	۱۸۶
۱۸)تتمیم	
۱۹)استقصاء	
استقصاء، تتمیم اور تکمیل میں فرق	۱۸۷
۲۰)اعتراض	
حسن اعتراض کی وجہ	۱۸۸
۲۱)تعلیل	
۵۷ ویں نوع	۱۸۹
خبر اور انشاء	
کلام کی صرف دو قسمیں: خبر اور انشاء	
کلام کی قسموں میں اختلاف	
خبر کی تعریف میں اختلاف	
انشاء کی تعریف	
کلام کی تین اقسام اور ان کی تعریف	
فصل: خبر کے مقاصد	۱۹۰
۱)امر	
۲)نہی	
۳)دعا	
خبر امر اور نہی کے معنی میں آتی ہے یا نہیں؟	۱۹۱
فرع: تعجب خبر کی ایک قسم	
قاعدہ: اللہ تعالیٰ کی طرف تعجب کی نسبت نہیں کرنی چاہیے	
اللہ تعالیٰ کی طرف دعا اور ترجی کی نسبت کرنا بھی صحیح نہیں	
فرع: وعد اور وعید بھی خبر ہی کی ایک قسم ہے	۱۹۲
فرع: نفی بھی خبر کی ایک قسم ہے	
نفی اور جحد کے درمیان فرق	

عنوان	صفحہ نمبر
نفی کے ادوات	
تنبیہات	
۱) نفی کرنے کی صحت کا مدار	
۲) ذاتِ موصوفہ کی نفی کبھی محض صفت کی نفی ہوتی ہے اور کبھی ذات اور صفت دونوں کی	۱۹۳
۳) کسی شے کا وصف کامل نہ ہونے اور اُس کا ثمرہ حاصل نہ ہونے کی وجہ سے اس کی مطلق نفی	
۴) حقیقت کے برعکس مجاز کی نفی صحیح ہوتی ہے	
۵) استطاعت کی نفی سے کبھی قدرت و امکان کی نفی مراد ہوتی ہے اور کبھی امتناع کی اور کبھی مشقت میں پڑنا مراد ہوتا ہے	
قاعدہ: عام کی نفی، خاص کی نفی پر دلالت کرتی ہے مگر عام کا ثبوت خاص کے ثبوت پر دلالت نہیں کرتا۔	۱۹۴
لیکن خاص کی نفی عام کی نفی پر دلالت نہیں کرتی فعل میں مبالغہ کی نفی کرنا اصل فعل کی نفی کو لازم نہیں	
مذکورۂ بالا قاعدہ سے دو آیتوں پر اعتراض اور اُس کے جوابات	
فائدہ: دو کلاموں میں دو جحد لائیں تو کلام خبر ہوگا	۱۹۵
فصل: انشاء کی ایک قسم استفہام ہے	۱۹۶
ادواتِ استفہام	
تمام ادواتِ استفہام ہمزہ ہی کے نائب ہیں	
استفہام کے مجازی معانی:	
۱) انکار	۱۹۷
۲) توبیخ	
۳) تقریر	
۴) تعجب یا تعجیب	

عنوان	صفحہ نمبر
۵) عتاب	
۶) تذکیر	۱۹۸
۷) افتخار	
۸) تفخیم	
۹) تہویل	
۱۰) تسہیل	
۱۱) تہدید اور وعید	
۱۲) تکثیر	
۱۳) تسویۃ	
۱۴) امر	
۱۵) تنبیہ	
۱۶) ترغیب	
۱۷) نہی	
۱۸) دعا	
۱۹) استرشاد	
۲۰) تمنی	
۲۱) استبطاء	
۲۲) عرض	
۲۳) تخصیص	۱۹۹
۲۴) تجاہل	
۲۵) تعظیم	
۲۶) تحقیر	
۲۷) اکتفاء	
۲۸) استبعاد	
۲۹) ایناس	
۳۰) تہکم اور استہزا	
۳۱) تاکید	
۳۲) اخبار	

عنوان	صفحہ نمبر
تنبیہات:	
۱) کیا مذکورہ بالا چیزوں میں استفہام کے معنی موجود ہیں یا ان ہی معنوں کے لئے مخصوص ہیں؟	
۲) جس امر کا انکار کیا گیا ہو اس کا ہمزۂ استفہام کے بعد آنا اور اس سے متصل رہنا ضروری ہو	۲۰۰
فصل: انشاء کی ایک قسم امر ہے	
امر کے مجازی معانی	۲۰۱
فصل: نہی بھی انشاء کی ایک قسم ہے	
نہی کے مجازی معانی	
فصل: تمنی بھی انشاء کی ایک قسم ہے	۲۰۲
تمنی کے لئے موضوع حروف	
فصل: ترجی بھی انشاء کی ایک قسم ہے	
ترجی اور تمنی میں فرق	
ترجی کے حروف	
فصل: ندا بھی انشاء کی ایک قسم ہے	۲۰۳
نداء کے حروف	
ندا کا مجازی استعمال	
قاعدہ: قریب کے لئے ندا آنے کی وجوہات	
فائدہ: قرآن مجید میں "یـآ ایُّھـا" کے ساتھ ندا کی کثرت کی وجوہات	
فصل: قسم بھی انشاء کی ایک قسم ہے	
فصل: شرط بھی انشاء کی ایک قسم ہے	
اٹھاون ویں نوع (۵۸)	
قرآن کے بدائع	۲۰۴
قرآن کے بدائع کی سو انواع کے نام	
ابہام (توریہ):	
توریہ کی دو قسمیں:	۲۰۵

عنوان	صفحہ نمبر
۱) توریہ مجردہ	
۲) توریہ مرشحہ	
استخدام	۲۰۶
التفات:	۲۰۷
ا) التفات کی تعریف	
ب) التفات کے فوائد	
ج) قرآن مجید میں التفات کی مثالیں	
۱) تکلم سے خطاب کی طرف التفات کی مثالیں	
۲) تکلم سے غیبت کی طرف التفات کی مثالیں	
۳) خطاب سے تکلم کی طرف التفات کی مثال موجود نہیں	۲۰۹
۴) خطاب سے غیبت کی جانب التفات کی مثالیں	
۵) غیبت سے تکلم کی طرف التفات کی مثالیں	
۶) غیبت سے خطاب کی طرف التفات کی مثالیں	
تنبیہات:	۲۱۰
۱) التفات کی شرط	
۲) التفات کی دوسری شرط	
۳) التفات کی نادر نوع	
۴) قرآن میں التفات کی ایک حد درجہ انوکھی قسم جو شعر میں بھی نہیں آئی	
۵) واحد، تثنیہ یا جمع کے خطاب سے دوسرے عدد کے خطاب کی طرف التفات اور اس کی چھ مثالیں	
۶) ماضی، مضارع یا امر سے ایک دوسرے کی التفات اور اس کی مثالیں	
اطراد	۲۱۱
انسجام	۲۱۲

عنوان	صفحہ نمبر
ادماج	
افتنان	۲۱۳
اقتدار	
اس کی تعریف اور مثالیں	
لفظ کا لفظ کے ساتھ اور لفظ کا معنی کے ساتھ ایتلاف	
ا) ایتلاف اللفظ باللفظ کی مثالیں	
ب) ایتلاف اللفظ بالمعنی کی مثالیں	
استدراک اور استثناء	۲۱۴
ا) ان دونوں کے مجملہ بدیع ہونے کی شرط	
ب) استدراک کی مثالیں	
ج) استثناء کی مثالیں	
اقتصاص	۲۱۵
ابدال	
تاکید المدح بما یشبہ الذم	
تفویف	۲۱۶
تقسیم	
تدبیج	
تنکیت	۲۱۷
تجرید	
تعدید	
ترتیب	
ترقی اور تدلی	
تضمین	۲۱۸
الجناس (تجنیس)	۲۱۹
اجناس کی قسمیں	
۱) جناس تام	
۲) تجنیس مصحف یا تجنیس خطی	

عنوان	صفحہ نمبر
۳) تجنیس محرف	
۴) تجنیس ناقص	
۵) تجنیس مذیل	
۶) تجنیس متوج	
۷) تجنیس مضارع	
۸) تجنیس لاحق	
۹) تجنیس لفظی	
۱۰) تجنیس قلب	
۱۱) تجنیس اشتقاق	
۱۲) تجنیس اطلاق	
تنبیہ: معنی میں قوت پیدا کرنے کے وقت جناس کو ترک کر دیا جاتا ہے	
الجمع	۲۲۱
جمع وتفریق	
جمع اور تقسیم	
جمع مع التفریق والتقسیم	
جمع المؤتلف والمختلف	
حسن النسق	
عتاب المرء نفسہ	۲۲۲
عکس:	
اس کی ایک نوع	
قلب مقلوب مشوی	
عنوان	۲۲۳
الفرائد	
قسم	
لف ونشر	۲۲۴
ا) لف نشر اجماع	
ب) اجمال صرف نشر میں صحیح ہوتا ہے	

عنوان	صفحہ نمبر
ج) نشر تفصیلی کی دو قسمیں:	
۱۔ بہ ترتیب لف	
۲۔ ترتیب لف کے برعکس	
مشاکلت	۲۲۵
مزاوجت	
مبالغہ	
مبالغہ کی دو قسمیں:	
۱) مبالغہ بالوصف	
۲) مبالغہ بالصیغہ	
فائدہ: صفاتِ الٰہی میں مبالغہ کی توجیہہ	۲۲۶
مطابقت (طباق):	۲۲۷
۱) مطابقت کی دو قسمیں:	
۱۔ مطابقتِ حقیقی	
۲۔ مطابقتِ مجازی	
ب) مطابقت کی دیگر اقسام:	
۱۔ لفظی	
۲۔ معنوی	
۳۔ طباقِ ایجاب	
۴۔ طباقِ سلب	
۵۔ ترصیح الکلام	
مقابلہ:	۲۲۸
ا) مقابلہ کی تعریف	
ب) مقابلہ اور مطابقت میں فرق	
ج) مقابلہ کی خاصیت	
د) مقابلہ کی مختلف صورتیں	
ہ) مقابلہ کی تین قسمیں:	
۱۔ نظیری	
۲۔ نقیضی	

عنوان	صفحہ نمبر
۳۔ خلافی	
مواریت	۲۲۹
مراجعت	
نزاہت	
ابداع	

انسٹھویں نوع (۵۹)

فواصلِ آیات

عنوان	صفحہ نمبر
فاصلہ کی تعریف	۲۳۰
فواصل اور رؤوس آیات میں فرق	
فواصل کی شناخت کے دو طریقے	۳۲۱
۱) توقیفی قاعدہ	
۲) قیاسی قاعدہ	
فواصل کی وجہ تسمیہ	
آیات کا نام قوافی رکھنا جائز نہیں ہے	۲۳۲
آیاتِ قرآنی کو سجع کہنے میں اختلاف	۲۳۳
فصل:	۲۳۵
آیات کے آخری کلموں میں مناسبت پیدا کرنے کے وہ ۴۰ احکام جن کی وجہ سے مخالفِ اصول امور کا ارتکاب کیا جاتا ہے	۲۳۶
فصل:	۲۳۸
قرآن کے فواصل ان چار چیزوں میں سے کسی چیز سے کبھی خالی نہیں ہوتے	
۱) تمکین	
تنبیہات:	۲۳۹
۱) کبھی فواصل کا اجتماع ایک ہی جگہ میں ہوتا ہے اور اُن میں اختلاف ہوتا ہے	
۲) قولہ تعالیٰ "اِنْ تُعَذِّبْهُمْ فَاِنَّهُمْ عِبَادُکَ وَاِنْ	

عنوان — صفحہ نمبر

تـغـفـر لـهُـم فـانّـک انـت الـعـزیـز الـحکِیم" مشکلات فواصل میں سے ہے ۲۴۰
۳۔ قرآن کے بعض بے نظیر فواصل
۲) تصدیر ۲۴۱
۳) توشیح ۲۴۲
۴) ایغال ۲۴۴
فصل: ۲۴۵
سجع اور فواصل کی قسمیں:
۱) مطرف
۲) متوازی
۳) مرصع
۴) متوازن
۵) متماثل
فصل: ۲۴۶
فواصل سے متعلق دو بدیعی نوعیں:
۱) نوع اول: تشریع
۲) نوع دوم: استلزام
تنبیہات: ۲۴۷
۱) سجع میں وہ احسن کلام وہ ہوتا ہے جس کے قرائن باہم مساوی ہوں
۲) سب سے بہتر سجع وہ ہے جو قصیر ہو
۳) تنہا فواصل کی محافظت پسندیدہ نہیں ہوتی
۴) فواصل کا دارومدار وقف پر ہے لہٰذا مرفوع کا مقابلہ مجرور کے ساتھ اور اُس کے برعکس ہونا مناسب اور جائز ہے
۵) قرآن میں بہ کثرت فواصل کو حروف مد ولین اور الحاق نون کے ساتھ ختم کیا گیا ہے
۶) فواصل کے حروف متماثل ہوتے ہیں یا متقارب
۷) فواصل میں تضمین اور ایطاء کی کثرت کا سبب

ساٹھویں نوع (۶۰)

سورتوں کے فواتح

قرآن شریف کی سورتوں کا افتتاح کلام دس انواع کے ساتھ ہوا ہے: ۲۴۸
۱) اللہ تعالیٰ کی ثناء
ا) اللہ تعالیٰ کے لئے صفاتِ مدح کا اثبات
ب) صفاتِ نقص کی اس سے نفی اور تنزیہ
۲) حروفِ تہجی
۳) نداء
۴) خبریہ جملے
۵) قسم ۲۴۹
۶) کلام کی شرط
۷) امر
۸) استفہام
۹) دعا
10) کلام کی تعلیل
اس تمام تفصیل پر مشتمل دو باتیں
حسن الابتداء کی اہمیت
حسن الابتداء کی ایک مخصوص نوع "براعۃ الاستہلال" ہے
حسن الابتداء کا اعلیٰ سورۃ الفاتحہ ہے ۲۵۰

عنوان — صفحہ نمبر

جتنے علوم کو قرآن جامع ہے وہ صرف چار ہیں:
۱) علم اصول
۲) علم عبادات
۳) علم سلوک
۴) علم قصص
حسن الابتداء میں سورۂ اقراء سورۃ الفاتحہ کے مانند ہے

اکسٹھویں نوع (۶۱)

سورتوں کے خواتم

خواتم کی اہمیت ۲۵۱
سورتوں کے خاتمے کون سے امور ہوتے ہیں؟
سورۂ فاتحہ کے خاتمہ پر تبصرہ
مختلف سورتوں کے خواتم پر تبصرہ
سورۃ النصر میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کی جانب اشارہ موجود ہے۔ ۲۵۲

باسٹھویں نوع (۶۲)

آیتوں اور سورتوں کی مناسبت

اس موضوع کی اہمیت ۲۵۳
ارتباط کلام کے حسن کی شرط
"کلام اللہ مربوط کلام نہیں ہے"۔
"قرآن پاک کی سورتیں اور آیتیں باہم باہم مربوط ہیں
"قرآن اپنی ترتیب اور نظم آیات کے اعتبار سے بھی معجزہ ہے"۔ ۲۵۴
فصل: ۲۵۵
مناسبت کی تعریف
مناسبت کے فوائد

عنوان — صفحہ نمبر

مناسبت اور ارتباط کی مختلف صورتیں اور اُن کی مثالیں ۲۵۶
غیر معطوف (علیہ) آیتوں میں اتصال پیدا کرنے اور ربط کلام بتانے والے مخفی قرینوں کے پانچ اسباب
۱) تنظیر
۲) مضادۃ ۲۵۷
۳) استطراد
۴) حسن التخلص
۱) قرآن میں حسن التخلص کے وجود سے انکار کرنے والے کی تردید
(ب) تخلص اور استطراد میں فرق
(ج) لفظ "ھـذا" کے ذریعے دو باتوں کو الگ کرنا بھی حسن التخلص کے قریب قریب ہے
۵) حسنِ مطلب
قاعدہ: ایسا کلیہ جو تمام قرآن کی باہمی مناسبتوں کو بتا سکتا ہے ۲۵۸
تنبیہ: بعض وہ آیتیں جن میں باہم مناسبت دینا مشکل نظر آتا ہے
۱) "لا تحرک به لسانک لتعجل به" الآیه کی وجہ مناسبت ۲۵۹
فصل ۲۶۰
سورتوں کے فواتح اور خواتم کی باہمی مناسبت
کسی سورت کے افتتاح کی مناسبت اس سے قبل والی سورت کے خاتمہ کے ساتھ ۲۶۱
سورتوں کی ترتیب کے اسباب اور اُس کی حکمتیں: ۲۶۲
فصل: سورتوں کا انہی حروف مقطعہ کے ساتھ خاص ہونا جن سے اُن کا آغاز ہوا ہے۔ ۲۶۳
فصل

عنوان — صفحہ نمبر
مناسبت کے بیان میں چند متفرق فوائد: ٢٦٦
١) سورۃ الاسراء تسبیح کے ساتھ اور سورۃ الکہف تحمید کے ساتھ کیوں شروع ہوئیں؟
٢) سورۃ الفاتحہ کے آغاز میں ''الحمدللہ'' کی حکمت
٣) یسئلونک اور ''ویسئلونک'' آنے کی علت
۴) ''فقل'' آنے کی توجیہ
۵) ''یا ایھا الناس'' سے شروع ہونے والی سورتیں

ترسیٹھویں نوع (٦٣)

متشابہ آیتیں ٢٦٧
اس موضوع پر کتابوں کے نام ٢٦٨
آیتوں کے باہم مشابہ لانے کا مقصد ٢٦٩
چند متشابہ آیات کی مناسبت کی توجیہ ٢٧١

چونسٹھویں نوع (٦۴)

اعجازِ قرآن ٢٧٢
معجزہ کی تعریف اور قسمیں ٢٧٣
١) حسی
٢) عقلی
قرآن شریف کے معجزہ ہونے کے دلائل وثبوت ٢٧۴
فصل: ٢٧۵
قرآن میں کس لحاظ سے اعجاز پایا جاتا ہے ٢٧٦
قرآن کے اعجاز کے دو پہلو ٢٧٧
تالیفِ کلام کے پانچ مراتب ٢٧٩
اعجازِ قرآنی کی منزلت ٢٨١
قرآن شریف کے اعجاز بلاغت کے اعتبار سے ہے انسان پر قرآن شریف کا مثل پیش کرنا کیوں دشوار ہے؟ ٢٨٣
ترتیبِ قرآن مجید کے تین لوازم اور قرآن مجید میں اُن کا لحاظ ٢٨۴
اعجازِ قرآن پاک کی وجہ اُس کا دلوں پر اثر ہے
اعجازِ قرآن کی وجہ میں اہل علم کا اختلاف؟ ٢٨۵
اعجازِ قرآن کی مختلف وجوہات
اعجازِ قرآن کی وجوہ پر قاضی عیاض کا تبصرہ -
تنبیہات: ٢٨٦
١) قرآن شریف کی وہ مقدار جو معجز ہوتی ہے
٢) قرآن پاک کا اعجاز بداہتاً معلوم کیا جاتا ہے یا نہیں؟
٣) قرآن فصاحت میں بھی اپنی بلاغت کے مرتبہ پر ہے یا نہیں؟ قرآن کے شعر موزوں سے منزہ بتائے جانے کی حکمت ٢٨٧
۵) قرآن کے مثال لانے کی تحدی (چیلنج) جنات سے بھی کی گئی تھی یا نہیں؟
٦) لوجدوا اختلافا کثیرا کے معنی ٢٨٨
٧) دیگر الہامی کتب بھی معجز ہیں یا نہیں؟
٨) قرآن شریف میں فصیح تر الفاظ کے استعمال کی مثالیں
چھوٹی سورتوں میں معارضہ ممکن نہیں ہے ٢٩٠

پینسٹھویں نوع (٦۵)

قرآن مجید سے مستنبط علوم ٢٩١
قرآن مجید میں مختلف علوم موجود ہونے کے دلائل
وہ احادیث و آثار جن سے قرآن مجید کے جامع العلوم ہونے کا ثبوت ملتا ہے ٢٩٣
سنت قرآن کی شرح ہے ٢٩۴
تمام حدیثوں کی تصدیق قرآن پاک میں موجود ہے ٢٩۵

عنوان	صفحہ نمبر
تمام مسائل کا حل قرآن مجید میں موجود ہے	
قرآن مجید سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی عمر کا استنباط	
قرآن علومِ اولین اور علومِ آخرین کا جامع ہے	۲۹۶
تبع تابعین کے دَور میں قرآن کے فنون الگ الگ کر دیئے گئے اور اس کے الگ الگ ماہرین فن پیدا ہوئے	
قرآن کے علوم وفنون:	۲۹۷
۱) فن قرأت	
۲) علم النحو	
۳) علم التفسیر	۲۹۸
۴) علم الاصول	
۵) علم الخطاب	
۶) علم اصول الفقہ	
۷) علم الفروع والفقہ	
۸) علم التاریخ والقصص	
۹) علم الخطابت والواعظ	
۱۰) علم تعبیر الرؤیا	
۱۱) علم الفرائض والمیراث	
۱۲) علم المواقیت	
۱۳) علم المعانی والبیان	
۱۴) علم الاشارات والتصوف	
۱۵) علم الطب	
۱۶) علم الہندسہ	
۱۷) علم الجندل	
۱۸) علم الجبر والمقابلہ	
۱۹) علم النجوم	
۲۰) دستکاریوں کے اصول، ان کے آلات کے نام	
اور اشیائے خورد ونوش ومنکوحات کے اسماء	۲۹۹
قرآن مجید کی وجۂ اعجاز اس کا علم الحساب بھی ہے؟	
''قرآن مجید کا حجم کم ہے اور اس میں معانی کثیر ہیں''	
قرآن مجید کے علوم کی تعداد	
قرآن مجید کی اُم العلوم تین باتیں	
قرآن پاک تین چیزوں پر حاوی ہے	
''کتاب اللہ ہر ایک شے پر مشتمل ہے'' اس کی تشریح وتفصیل	
بعض علومِ قرآنی پر مشتمل کتابوں کے نام	
فصل:	
قرآن پاک میں آیاتِ احکام کی تعداد	۳۰۰
قرآن مجید سے احکام مستنبط کرنے کے طریقے	۳۰۱
چھیاسٹھویں نوع (۶۶)	
امثالِ قرآن مجید	۳۰۲
ضرب الامثال کے فوائد اور ان کی اہمیت	
فصل:	
قرآن مجید کے ضرب الامثال کی دو قسمیں:	۳۰۴
) ظاہر اور اس کی مثالیں	
۲) کامِن: (پوشیدہ) اور اس کی مثالیں	
فائدہ: قرآن مجید کے چند وہ جملے جو ضرب المثال کے قائم مقام بن گئے	۳۰۶
ستاسٹھویں نوع (۶۷)	۳۰۷
قرآن کی قسمیں	
اللہ تعالیٰ کے قسم کھانے کے کیا معنی ہیں؟	
قسم صرف کسی معظم ہی اسم کے ساتھ کھائی	۳۰۸

عنوان	صفحہ نمبر
جاتی ہے	
اللہ تعالیٰ نے سات جگہ اپنی ذات کی قسم کھائی ہے	
اللہ تعالیٰ نے مخلوق کی قسم کیوں کھائی ہے	
قسم کی قسمیں	
قسم کے قائم مقام الفاظ کی دو قسمیں:	٣٠٩
قرآن شریف میں اکثر محذوف الفعل قسمیں واو کے ساتھ آتی ہیں	
اللہ تعالیٰ کے قسم کھانے کے طریق	٣١٠
اللہ تعالیٰ نے کن کن امور پر قسمیں کھائی ہیں؟	
قرآن میں قسم کا جواب کب حذف کیا جاتا ہے؟	
قرآن میں اللہ تعالیٰ کی قسموں کے لطائف	
اڑسٹھویں نوع (٦٨)	٣١١
قرآن کا جدول (طرز مجادلہ)	
قرآن دلائل و براہین کی تمام انواع پر مشتمل ہے	
قرآن نے سادہ طرز استدلال کی دو وجہیں:	٣١٢
مذہب کلامی کی تعریف:	
علم الجدل کی انواع:	
١) منطق	
ا) سورۃ الحج میں منطقیانہ انداز	٣١٣
ب) جسمانی معاد پر استدلال کے پانچ طریقے	
ج) وحدانیت پر استدلال	
فصل:	٣١٤
٢) سبر	
٣) تقسیم	
٤) قول بالموجب	
٥) تسلیم	٣١٥

عنوان	صفحہ نمبر
٦) اسجال	
٧) انتقال	
٨) مناقضہ	٣١٦
٩) مجاراۃ الخصم	
انہترویں نوع (٦٩)	
قرآن میں کون سے اسماء کنیتیں اور القاب واقع ہیں	
قرآن میں انبیاء و مرسلین کے پچیس نام:	
١) آدمؑ	
٢) نوحؑ	٣١٧
٣) ادریسؑ	
٤) ابراہیمؑ	٣١٨
٥) اسماعیلؑ	
٦) اسحاقؑ	
٦) یعقوبؑ	
٧) یوسفؑ	
٨) لوطؑ	٣١٩
٩) لوطؑ	
١٠) ہود	
١١) صالحؑ	
١٢) شعیبؑ	٣٢٠
١٣) موسیٰؑ	
١٤) ہارونؑ	
١٥) داؤدؑ	٣٢١
١٦) سلیمانؑ	
١٧) ایوبؑ	
١٨) ذوالکفل	

عنوان	صفحہ نمبر
۱۹)یونسؑ	۳۲۲
۲۰)الیاسؑ	
۲۱)الیسعؑ	
۲۲)زکریاؑ	۳۲۳
۲۳)یحییٰؑ	
۲۴)عیسیٰؑ	
فائدہ: بجز عیسیٰ علیہ السلام اور حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے کسی نبی کے دو نام نہیں ہوئے	۳۲۴
۲۵)محمد صلی اللہ علیہ وسلم	
فائدہ: پانچ نبیوں کا نام ان کے عالم وجود میں آنے سے پہلے رکھا گیا	
قرآن میں ملائکہ (فرشتوں) کے نام:	
۱)جبریل	
۲)میکائیل	
فائدہ: ''روح'' کی دو قراءتیں	
۳)و۴)ہاروت وماروت	
۵)الرعد	
۶)البرق	۳۲۵
۷)و۸)مالک اور سجل	
۹)قعید	
۱۰)ذوالقرنین	
۱۱)روح	
قرآن میں صحابہؓ کے نام	
قرآن میں انبیاء علیہم السلام کے سوا دیگر اگلے لوگوں کے نام:	۳۲۶
۱)عمران	
۲)عزیر	
۳)تبع	

عنوان	صفحہ نمبر
۴)لقمان	
۵'۶)یوسف ویعقوب	
۷)تقی	
قرآن میں عورتوں کے نام	
قرآن میں کافروں کے نام:	
۱)قارون	
۲)جالوت	
۳)و۴)جالوت اور بشریٰ	
۵)آزر	
۶)النسیٔ	
قرآن میں جنات کے نام	۳۲۷
قرآن میں قبائل کے نام	
قرآن مجید میں اقوام کے اسماء جو دوسرے اسموں کی طرف منسوب ہیں	
قرآن میں بتوں کے نام	
قرآن پاک میں شہروں، خاص مقاموں مکانوں اور پہاڑوں کے اسماء	۳۲۸
قرآن میں آخرت کے مقامات اور جگہوں کے نام	۳۲۹
قرآن مجید میں جگہوں کی طرف منسوب اسماء	۳۳۰
قرآن پاک میں کواکب کے نام	
فائدہ: قرآن مجید میں پرندوں کے نام:	
فصل:	
قرآن میں کنیتیں	۳۳۱
قرآن میں القاب:	
۱)اسرائیل	
۲)مسیح	
۳)الیاس	

عنوان — صفحہ نمبر

۴) ذوالکفل
۵) نوح
۶) ذوالقرنین
۷) فرعون
۸) تبع

ستروین نوع (۷۰)
مبہمات قرآن مجید
قرآن مجید میں ابہام آنے کی وجوہ
تنبیہ: ایسے مبہم کی تلاش نہ کرنی چاہئے جس کے متعلق اللہ تعالیٰ نے فرما دیا ہو کہ اس کا علم صرف اللہ تعالیٰ ہی کو ہے ۳۴۳
فصل: ۳۴۴
علم مبہمات کا مرجع محض نقل ہے نہ کہ رائے
مبہمات پر مصنف کی تالیف
مبہمات کی دو قسمیں:
۱) اُن الفاظ کا بیان جو کہ ایسے مرد یا عورت یا فرشتے یا جن یا شئی یا مجموع کے لئے بطور ابہام آئے ہیں کہ اُن کے نام معلوم ہو چکے ہیں ۳۴۴
۲) اُن جماعتوں کا مبہم تذکرہ جن میں سے صرف بعض لوگوں کے نام ہی معلوم ہو سکتے ہیں ۳۳۹

اکہترویں نوع (۷۱)
ان لوگوں کے نام جن کے بارے میں قرآن شریف نازل ہوا ۳۴۲
حضرت علیؓ کے حق میں نازل شدہ آیت
حضرت سعد کی شان میں نازل شدہ آیات
حضرت رفاعہؓ کے حق میں نازل شدہ آیت

عنوان — صفحہ نمبر

حضرت حبیبؓ بن سباع کے حق میں نازل شدہ آیت ۳۴۲

بہترویں نوع (۷۲) ۳۴۳
قرآن کے فضائل
فضائل قرآن کی بابت احادیث پر تبصرہ
فصل
وہ حدیثیں جو کہ پورے قرآن کی فضیلت میں آئی ہیں ۳۴۴
فصل:
ان حدیثوں کے بیان میں جو بعینہٖ کسی ایک سورت کی فضیلت کے بارے میں وارد ہوئی ہیں: ۳۴۵
سورۃ الفاتحہ کے فضائل ۳۴۶
سورۃ البقرہ اور آل عمران کے فضائل ۳۴۷
آیت الکرسی کے فضائل ۳۴۸
سورۃ البقرہ کے خاتمہ کی آیتوں کے فضائل
خاتمہ آل عمران کے فضائل
سورۃ الانعام کی فضیلت
سبع الطوال کی فضیلت
سورہ ہود کی فضیلت
سورۃ بنی اسرائیل کے اخیر حصہ کی فضیلت
سورۃ الکہف کے فضائل
سورۃ الٓم السجدہ کے فضائل ۳۴۹
سورۃ یٰسین کے فضائل
حوامیم کے فضائل
سورۃ الدخان کے فرائض
مفصل کی فضیلت
سورۃ الرحمٰن کے فضائل

عنوان	صفحہ نمبر
المسبحات کے فضائل	
سورۃ تبارک کے فضائل	۳۵۰
سورۃ الاعلیٰ کے فضائل	
سورۃ القیامۃ کے فضائل	
سورۃ الزلزلۃ کے فضائل	
سورۃ والعادیات کے فضائل	
سورۃ التکاثر کے فضائل	
سورۃ الکافرون کے فضائل	۳۵۱
سورۃ النصر کے فضائل	
سورۃ الاخلاص کے فضائل	
المعوذتان کے فضائل	
فصل:	۳۵۲
الگ الگ سورتوں کی فضیلت میں موضوع احادیث کا ذکر	

تہترویں نوع (۷۳)

قرآن کا افضل حصہ اور اُس کے فضائل

عنوان	صفحہ نمبر
	۳۵۳
قرآن مجید کا ایک حصہ اس کے دوسرے حصہ سے افضل ہوسکتا ہے یا نہیں؟	
امام مالکؒ کی رائے	۳۵۴
سورۃ الفاتحہ "ام القرآن" اور "اعظم" سورت ہے	۳۵۵
قرطبی اور امام غزالی کی رائے	۳۵۶
ابن عبد السلام کی رائے	
الجوینی کی رائے	
تفصیل کے مختلف پہلو	۳۵۷
سورۃ الفاتحہ کو "ام القرآن" اور "اعظم" سورۃ کہنے کی وجوہات	
سورۃ الفاتحہ کے علوم قرآن پر مشتمل ہونے کی توضیح	
علامہ زمخشری کی توضیح	
امام رازی کی توضیح	
قاضی بیضاوی کی توضیح	
طیبی کی توضیح	
علامہ زمخشری کی توضیح	
قاضی بیضاوی کی توضیح	
آیت الکرسی کے اعظم الآیات ہونے کی وجہ:	
امام ابن العربی کا بیان	۳۵۸
ابن المنیر کی رائے	
امام غزالی کی رائے	
سورۃ الفاتحہ "افضل" اور آیۃ الکرسی "سیدۃ" کیوں کہلاتی ہے؟	۳۵۹
سورۃ یاسین "قرآن کا قلب" کیوں ہے؟	۳۶۰
سورۃ اخلاص کو "ثلث قرآن" قرار دینے کی وجہ میں علمائے کرام کا اختلاف	۳۶۱
امام غزالی کی رائے	
امام احمد بن حنبل کی رائے	
سورۃ الزلزلۃ کو "نصف قرآن مجید" کہنے کی وجہ	
سورۃ الزلزلۃ ہی کو "ربع قرآن مجید" قرار دینے کی وجہ	
سورۃ "الھکم التکاثر" کو ایک ہزار آیتوں کے برابر قرار دینے کی وجہ	
سورۃ الکافرون کے "ربع قرآن" اور سورۃ اخلاص کے "ثلث قرآن" ہونے کی توجیہہ	۳۶۲
ضمیمہ: تمام علوم "بسم اللہ" کی "ب" میں جمع ہونے	

عنوان	صفحہ نمبر
کی توجیہہ	
چوہترویں نوع (۷۴)	
مفردات قرآن	
قرآن کے مختلف حصوں اور آیتوں کے بارے میں حضرت ابن مسعود کی رائے	۳۶۳
قرآن کی ''ارجیٰ'' آیت کی بابت پندرہ اقوال	
سورۃ النساء کی سب سے اچھی آٹھ آیتیں	
کتاب اللہ کی سخت ترین آیت	۳۶۶
سورۃ الحج میں ہر طرح کی آیات موجود ہیں	۳۶۷
قرآن پاک کی مشکل ترین آیت	۳۶۸
جامع احکام آیت	
قصۂ یوسف علیہ السلام کو ''احسن القصص'' کہنے کی وجہ	
ما نافیہ کی ہر سہ لغات کے جامع لفظ	
مختلف آیات کی خصوصیات اور امتیازات کا ذکر	
''غ'' سے شروع ہونے والی آیت	
چار پے در پے شدات آنے کے مقامات	
پچھہترویں نوع (۷۵)	
اُن احادیث کا ذکر جن میں خواصِ قرآن کا ذکر ہے	۳۶۹
قرآن میں شفاء ہے	
قرآن پاک کا استعمال بطور دوا کے	
مختلف بیماریوں اور اُن کے علاج کے لئے مخصوص آیات اور سورتیں	۳۷۰
درد حلق کا علاج	
درد سینہ کا علاج	
سانپ کے کاٹے کا علاج	
گندہ ذہنی کا علاج	

عنوان	صفحہ نمبر
خلل دماغ یا آسیب کا علاج	
شیطان کو بھگانے کے لئے آیۃ الکرسی پڑھنا	
بھول کا علاج	
قرض ادا ہونے کی دعا	۳۷۱
سواری کے جانور کو قابو کرنے کی ترکیب	
زچگی کے وقت کی دعا	
جہاز پر سوار ہونے کی دعا	
جادو زدہ کا علاج	
چوری سے امان کا ذریعہ	
ہر آفت سے بچاؤ کا علاج	۳۷۲
صحیح وقت پر جاگنے کی دعا	
فاقہ سے بچنے کے لئے سورۂ واقعہ	
درد زہ کا علاج	۳۷۳
زخم کا علاج	
معوذات سے جھاڑ پھونک	
درد زہ کا علاج	
زخم کا علاج	
معوذات سے جھاڑ پھونک	
برے ہمسایہ سے نجات پانے کا طریقہ	
تنبیہ: قرآن کے ذریعہ جھاڑ پھونک کے جواز پر بحث	
مسئلہ: قرآن کو دھو کر پینا	۳۷۴
چھہترویں نوع (۷۶)	۳۷۵
قرآن پاک کا رسم الخط اور اُس کی کتابت کے آداب	
حروف کے لفظی اختلاف کا سبب	
رسم الخط کی ابتداء اور اُس کی تاریخ	

عنوان	صفحہ نمبر
فصل: قرآن کی کتابت میں مصحفِ عثمانی کے رسم الخط کی پابندی ضروری ہے	٣٧٦
قرآن پاک کا رسم الخط چھ قواعد پر منحصر ہے:	
١) حذف کا بیان	
ا) ''الف'' حذف ہونے کے مقامات	٣٧٧
ب) ''ی'' حذف ہونے کے مقامات	
ج) ''واؤ'' محذوف ہونے کی جگہیں	٣٧٨
فرع: اس حذف کا بیان جو اس قاعدہ کے تحت داخل نہیں ہے	
ا) ''الف'' کو خلافِ قاعدہ حذف کرنے کی مثالیں	
ب) ''ی'' کو خلافِ قاعدہ حذف کرنے کی مثالیں	
ج) ''واؤ'' کے خلافِ قاعدہ حذف ہونے کی جگہیں اور اس کی وجہ	
٢) زیادتی کا بیان	٣٧٩
ا) ''الف'' زائد لکھے جانے کے مقامات	
ب) ''ی'' زائد مکتوب ہونے کے مقامات	
ج) ''واؤ'' زائد لکھے جانے کی جگہیں	
زائد حروفِ علت لکھے جانے کی وجوہ	
٣) کتابتِ ہمزہ کا بیان	٣٨٠
ا) ہمزۂ ساکن	
ب) ہمزۂ متحرک	
ج) ہمزہ جو کلمہ کے آخر میں ہو	
٤) بدل کا بیان	٣٨١
٥) وصل اور فصل کا بیان	٣٨٢
٦) وہ الفاظ جن کی دو قرأتیں آئی ہیں مگر وہ صرف مشہور قرأت کی صورت پر لکھے گئے ہیں	
فرع: وہ کلمات جو شاذ قرأت کے موافق لکھے گئے ہیں	٣٨٣
فرع: وہ مشہور قرأتیں جو کسی زیادتی کے ساتھ آئی ہیں مگر رسم الخط اس زیادتی کا متحمل نہیں	
فرع: سورتوں کے فواتح کی کتابت	
فصل: کتابتِ قرآن کے آداب	
مصحف کی کتابت اور اُسے خوشخط اور واضح کر کے لکھنا مستحب ہے	٣٨٤
مصحف کو بڑی تقطیع پر لکھنا چاہیے	
بسم اللہ لکھنے کا طریقہ	
مسئلہ: کیا قرآن کی کتابت غیر عربی خط میں جائز ہے؟	
فائدہ: مصاحف کو صرف مضری لکھے	٣٨٥
مسئلہ: مصحف میں نقطے اور اعراب لگانے چاہئیں یا نہیں؟	
فائدہ: صدر اول میں قرآن کو اعراب لگانے کی صورت	٣٨٦
فائدہ: ''جردوا القرآن'' کا مطلب	٣٨٧
فرع: کتابتِ مصحف کی اُجرت لینے کا مسئلہ	
فرع: مصحف کی تعظیم میں کھڑا ہونا بدعت ہے	٣٨٨
فرع: مصحف کو بوسہ دینا	
فرع: مصحف کو خوشبو لگانا اور بلند جگہ پر رکھنا	
فرع: مصحف کو چاندی سے آراستہ کرنا	
فرع: مصحف کے کہنہ اور بوسیدہ اوراق کو ٹھکانے لگانے کا طریقہ	٣٨٩
فرع: مصحف کو خالی مصحف کہنے کی ممانعت	
فرع: بے وضو مصحف کو چھونا حرام ہے	
خاتمہ: ترکہ میں مصحف چھوڑنا ثوابِ جاریہ ہے	
ستترویں نوع (٧٧)	٣٩٠
قرآن کی تفسیر و تاویل کی معرفت اور اس کی ضرورت کا بیان	

عنوان	صفحہ نمبر	عنوان	صفحہ نمبر
تفسیر کے معنی		مفسر ہونے کے لئے پندرہ علوم کا جاننا ضروری ہے:	
تاویل کے معنی			
تفسیر اور تاویل کے بارے میں اختلاف	۳۹۱	۱) علمِ لغت	۴۰۷
فصل: ضرورتِ تفسیر		۲) علم نحو	
تفسیر کا علم "سہل دشوار" ہے	۳۹۳	۳) علم صَرف	
فصل: علم تفسیر کی فضیلت	۳۹۴	۴) علم اشتقاق	۴۰۸
اٹھہترویں نوع (۷۸)	۳۹۶	۵) و ۶) و ۷) علومِ معانی و بیان و بدیع	
مفسر کے شروط و آداب		۸) علمِ قرأت	۴۰۹
تفسیر کرنے کا صحیح طریقہ		۹) علمِ اصولِ دین	
مفسر کی شروط (بقولِ طبری)		۱۰) علمِ اصولِ فقہ	
مفسر کے آداب (بقول ابن تیمیہ)	۳۹۸	۱۱) اسبابِ نزول اور قصص کا علم	
سلف صالحین کے اختلاف تنوع تفسیر کی قسمیں		۱۲) علم ناسخ و منسوخ	
تفسیر میں اختلاف دو قسم کا ہوتا ہے		۱۳) علم فقہ	
تفسیر میں متاخرین کے غلطی کرنے کی دو وجہیں	۳۹۹	۱۴) تفسیری احادیث کا علم	
متاخر مفسرین کی تفاسیر پر تبصرہ	۴۰۰	۱۵) علم وہبی یا لدنی	
تفسیر کے چار ماخذ:	۴۰۱	علم وہبی حاصل کرنے کا طریقہ	۴۱۰
۱) نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے نقل کا پایا جانا	۴۰۳	علم تفسیر کے موانع اور حجابات	
۲) صحابی کے قول سے اخذ کرنا		تفسیرِ قرآن مجید کی چار وجہیں (پہلو) ہیں	
۳) مطلق لغت کو ماخذ بنانا		قرآن پاک چار وجہوں پر نازل کیا گیا ہے:	۴۱۲
۴) کلام کے معنی کے مقتضی سے اور شریعت سے ماخوذ رائے سے تفسیر کرنا		۱) حلال و حرام کا حکم	
		۲) اہلِ عرب کی تفسیر از روئے لغت	
حدیث: القران ذلول ذو وجوہ فاحملوہ علی احسن وجوھہ: کی تشریح	۴۰۴	۳) علماء کی تفسیر	
		۴) وہ تفسیر جس کا علم صرف خدا کو ہے	
ممانعت صرف متشابہ قرآن کی تفسیر میں رائے استعمال کرنے کی بابت ہے	۴۰۵	اس تقسیم پر علامہ زرکشی کا مفصل تبصرہ	
	۴۰۶	تفسیر بالرائے کی پانچ قسمیں:	
آیا ہر شخص کے لئے تفسیر قرآن میں غور و خوض کرنا جائز ہے یا نہیں؟		قرآن کے علوم تین قسم کے ہیں:	۴۱۳
		۱) وہ باتیں جن کا علم صرف خدا کو ہے	
		۲) وہ باتیں جن کا علم صرف رسول اللہ صلی اللہ علیہ	

عنوان	صفحہ نمبر
وسلم کو ہے	
۳) وہ باتیں جن کی تعلیم دینے کا حکم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو ہوا	
قرآن کی تفسیر کے لئے نقل و روایات کہاں تک ضروری ہیں؟	
تفسیر کے لحاظ سے قرآن کی دو قسمیں:	
۱) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول تفسیر	
۲) صحابہ یا تابعین کبار سے منقول تفسیر	
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہؓ و تابعین سے منقول تفسیر میں کیا چیز غور طلب ہے اور وہ کب قبول کی جائے گی؟	
تنبیہ: صحابہ کا تفسیر میں اختلاف اور اُن کی قرأت کے اختلاف کے سبب سے بھی ہے	۴۱۴
فائدہ: متشابہ کی تفسیر کے متعلق امام شافعی کا نظریہ	۴۱۵
فصل: قرآن کے بارے میں صوفیہ کے (تفسیری) کلام کی حیثیت علماء کی نظر میں	
قرآن کا ظاہر، باطن، حد اور مطلع	۴۱۶
ظاہر اور باطن کے متعدد معانی	
قرآن مجید ذو وجوہ، ذوفنون اور ظاہروں و باطنوں کا جامع ہے	
معنیٔ قرآن سمجھنے کے لئے بے حد وسیع میدان موجود ہے	۴۱۷
اسرارِ قرآن سمجھنے کے لئے پہلے ظاہر قرآن سمجھنا ضروری ہے	
صوفیہ کی تفسیرِ قرآن کے متعلق شیخ تاج الدین کی وضاحت	
فصل: مفسر قرآن کے لئے ضروری باتیں	
تفسیر کا طریقہ	
تفسیر کا آغاز سبب نزول سے کرنا	۴۱۸
تفسیر میں فضائل قرآن کا ذکر کرنا	
کلام اللہ کو حکایت نہ کہا جائے	
مترادفات کو تکرار نہ قرار دیا جائے	
نظمِ کلام کی مراعات ضروری ہے	
ترادف نہ ہونے پر یقین کرنا چاہیے	
تفسیر قرآن میں غیر ضروری امور بے محل مباحث اور غیر مناسب حکایتوں کا ذکر کرنا	
فائدہ: حضرت علی کے قول ''اگر میں چاہوں تو محض ''اُم القرآن کی تفسیر سے ستر اونٹوں کو بار کردوں'' کی توضیح	۴۱۹
اُناسیوں نوع (۷۹)	۴۲۰
غرائب تفسیر	
تفسیر کے باب میں بعض منکر روایات	
تفسیر کے باب میں بعض منکر روایات اور ناپسندیدہ اقوال	
اسّی ویں نوع (۸۰)	۴۲۱
طبقاتِ مفسرین	
دس مشہور مفسر صحابہؓ	
حضرت علیؓ کا تفسیر میں مقام	
حضرت ابن عباسؓ کا علمِ تفسیر میں درجہ	۴۲۲
حضرت ابن عباسؓ کی زبانی چند آیات کی تفسیر	
۱) قولہ تعالیٰ اِنَّ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنٰهُمَا'' کی تفسیر	۴۲۳
۲) قولہ تعالیٰ ''اِذَا جَاءَ نَصْرُ اللّٰهِ وَالْفَتْحُ''	

عنوان	صفحہ نمبر	عنوان	صفحہ نمبر
کی تفسیر		روایات واحادیث	
۳) قولہ تعالیٰ "اَیَوَدُّ اَحَدُکُمۡ اَنۡ تَکُوۡنَ لَہٗ جَنَّۃٌ"		سورۃ الفاتحہ	۴۳۰
الآیہ کی تفسیر	۴۲۴	سورۃ البقرہ	
۴) لیلۃ القدر کی بابت حضرت ابن عباسؓ کی رائے		سورۃ آلِ عمران	۴۳۳
ابن عباسؓ سے تفسیر کی روایت کے مختلف طریقے اور		سورۃ النساء	۴۳۴
اُن پر تبصرہ	۴۲۵	سورۃ المائدہ	۴۳۵
ابن عباسؓ سے تفسیر کی روایت کا سب سے اعلیٰ		سورۃ الانعام	۴۳۶
طریقہ	۴۲۶	سورۃ الاعراف	۴۳۷
ابن عباسؓ سے تفسیر کی روایت کا سب سے بودا اور		سورۃ الانفال	۴۳۹
ضعیف طریقہ		سورۃ براءۃ (التوبہ)	
ابن عباسؓ سے تفسیر کی روایت کے دیگر طریقے		سورۃ یونس	۴۴۰
ابی بن کعب سے تفسیر کے متعلق روایات	۴۲۷	سورۃ ہودؑ	۴۴۱
دیگر مفسر صحابہؓ		سورۃ یوسف	
طبقہ تابعین: "تفسیر کے سب سے بڑے عالم مکہ میں		سورۃ الرعد	۴۴۲
ابن عباسؓ کے رفقاء اور کوفہ میں ابن مسعودؓ کے		سورۃ ابراہیم	۴۴۳
اصحاب اور اہلِ مدینہ ہیں"	۴۲۸	سورۃ الحجر	۴۴۴
علم تفسیر میں مجاہدؒ کا مقام		سورۃ النحل	۴۴۵
علم تفسیر میں سعید بن جبیرؒ کا مقام		سورۃ الاسراء (بنی اسرائیل)	
علم تفسیر میں عکرمہ کا مقام		سورۃ الکہف	۴۴۶
دیگر تابعی مفسرین		سورۃ مریم	
اقوالِ صحابہؓ وتابعین کی جامع تفسیریں	۴۲۹	سورۃ طٰہٰ	۴۴۷
ابن جریر الطبری کی تفسیر		سورۃ الانبیاء	۴۴۸
متاخرین کی تفسیریں		سورۃ الحج	
خاص خاص اہلِ فن علماء کی تفاسیر		سورۃ المومنون	
بدعتیوں اور ملحدوں کی تفاسیر		سورۃ النور	
قابلِ اعتماد اور مستند تفسیر ابن جریر طبریؒ کی ہے		سورۃ الفرقان	
"الاتقان" کا سبب تالیف		سورۃ القصص	
تفسیر قرآن سے متعلق		سورۃ العنکبوت	۴۴۹

عنوان	صفحہ نمبر	عنوان	صفحہ نمبر
سورۂ لقمان		سورۃ النبا	
سورۃ السجدہ		سورۃ التکویر	
سورۃ الاحزاب		سورۃ الانفطار	
سورۂ سبا		سورۃ المطففین	
سورۃ الفاطر	۴۵۰	سورۃ الانشقاق	۴۵۸
سورۂ یٰسین		سورۃ البروج	
سورۃ الصافات		سورۃ الاعلیٰ	
سورۃ الزمر	۴۵۱	سورۃ الفجر	
سورۂ غافر (المومن)		سورۃ البلد	۴۵۹
سورۂ فصلت (حم السجدۃ)	۴۵۲	سورۂ والشمس	
سورۂ جمعسق (الشوریٰ)		سورۃ الانشراح	
سورۂ زخرف		سورۃ الزلزلۃ	
سورۃ الدخان		سورۃ العادیات	
سورۂ الاحقاف	۴۵۳	سورۃ التکاثر	
سورۃ الفتح		سورۃ الہمزۃ	۴۶۰
سورۃ الحجرات		سورۃ الماعون ء	
سورۂ ق		سورۃ الکوثر	
سورۃ الذاریات		سورۃ النصر	
سورۃ الطور		سورۃ الاخلاص	
سورۃ النجم		سورۃ الفلق	
سورۃ الرحمٰن	۴۵۴	سورۃ الناس	
سورۃ الواقعہ		حدیث خضر وموسیٰ، حدیث الفتون اور حدیث صور کا ذکر اور تبصرہ	۴۶۱
سورۃ الممتحنہ	۴۵۶	رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے تمام یا بیشتر قرآن پاک کی تفسیر صحابہ رضی اللہ عنہم سے بیان کردی تھی	
سورۃ الطلاق			
سورۂ ن والقلم		خاتمہ سخن و اظہار تشکر	۴۶۲
سورۂ معارج		ا) کتاب ''الاتقان'' کا جائزہ	
سورۃ المزمل		ب) ہم عصر لوگوں کی حالت	
سورۃ المدثر	۴۵۷	عرض مترجم	۴۶۴

بسم الله الرحمن الرحيم

بسم اللہ الرحمن الرحیم

تینتالیسویں نوع

محکم اور متشابہ

قال اللّٰہ تعالٰی "هُوَ الَّذِیْ اَنْزَلَ عَلَیْکَ الْکِتَابَ مِنْهُ اٰیٰتٌ مُحْکَمَاتٌ هُنَّ اُمُّ الْکِتَابِ وَاُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ" ''اسی نے تجھ پر کتاب نازل کی۔ اس میں بعض آیتیں پکی ہیں اور وہی کتاب کی جڑ ہیں۔ دوسری مختلف المعانی ہیں''۔ (۳:۷) ابن حبیبؒ نیشاپوری نے اس مسئلہ میں تین قول ذکر کئے ہیں اور وہ حسبِ ذیل ہیں:

(۱) قولہ تعالٰی "کِتَابٌ اُحْکِمَتْ اٰیَاتُهٗ" کے لحاظ سے تمام قرآن محکم ہے۔ (۲) قولہ تعالٰی "کِتَابًا مُتَشَابِهًا مَثَانِیَ" کے مفہوم کو پیشِ نظر رکھتے ہوئے سارا قرآن متشابہ ہے اور (۳) صحیح قول یہ ہے کہ اس آیت کے بموجب قرآن کی تقسیم محکم اور متشابہ ان دو قسموں کی طرف کی جاتی ہے۔ پہلے اور دوسرے دونوں قولوں میں جن آیتوں سے استدلال کیا گیا ہے ان کا جواب یہ دیا جا سکتا ہے کہ پہلی آیت میں قرآن اور دوسری آیت میں قرآن کے متشابہ کہنے کا یہ مدعا ہے کہ قرآن (کی آیتیں) حق وصداقت اور اعجاز میں باہم ایک دوسرے کے متشابہ ہیں''۔ بعض علماء کا قول ہے ''مذکورہ بالا آیت اس بات پر دلالت نہیں کرتی کہ قرآن کا حصر انہی دو چیزوں میں ہو گیا ہے اس لئے کہ اس میں کوئی طریقہ حصر کو ثابت کرنے کا نہیں پایا جاتا۔ اللہ تعالٰی فرماتا ہے "لِتُبَیِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ اِلَیْهِمْ" اور اس آیت کے مفہوم پر غور کر کے جب یہ دیکھا جاتا ہے کہ محکم کی شناخت بیان پر موقوف نہیں رہتی اور متشابہ کا بیان ہی ایک خلافِ توقع امر ہے تو پھر یہ تقسیم اور بھی ناقابل تقسیم ہو جاتی ہے''۔

محکم اور متشابہ کی تعیین کے متعلق مختلف قول آئے ہیں۔ اوّل یہ کہ جس امر کی مراد صاف طور پر یا تاویل کے ذریعہ سے معلوم ہو جائے وہ محکم ہے اور جس چیز کا علم اللہ تعالٰی نے اپنے ہی لئے خاص کیا ہے جیسے قیامت کا قائم ہونا اور دجال کا خروج اور سورتوں کے اوائل کے حروفِ مقطعہ یہ سب متشابہ ہیں۔ دوم یہ کہ جس چیز کے معنی واضح اور کھلے ہیں وہ محکم ہے اور جو اس کے برعکس ہے وہ متشابہ ہے۔ سوم یہ کہ جس امر کی ایک ہی وجہ پر تاویل ہو سکے وہ محکم ہے اور جس کی تاویل کئی وجوہ کا احتمال رکھتی ہو وہ متشابہ ہے۔ چہارم یہ کہ جس بات کے معنی عقل میں آتے ہیں (یعنی ان کو عقل قبول کرتی ہے) وہ محکم ہے۔ اور جو امر اس کے خلاف ہو وہ متشابہ ہے مثلاً نمازوں کی تعداد اور روزوں کا ماہِ رمضان ہی کے لئے خاص ہونا اور شعبان میں نہ ہونا۔ یہ قول ماوردیؒ کا ہے۔ پنجم قول یہ ہے کہ جو شے مستقل بنفسہٖ ہے وہ محکم اور جو چیز فہم معنی میں غیر کی محتاج ہو اور جو مستقل بنفسہٖ نہ ہو اور اپنے معانی پر دلالت نہ کرتی ہو وہ متشابہ ہے۔ ششم قول یہ ہے کہ محکم اس کو کہتے ہیں جس

کی تاویل خود اس کی تنزیل ہے۔ اور متشابہ وہ ہے جو بغیر از تاویل سمجھ میں نہیں آتا۔ ہفتم یہ کہ جس کے الفاظ مکرر نہ آئے ہوں وہ ہے محکم اور جو اس کے برعکس ہے (یعنی اس کے الفاظ مکرر آئے ہیں) وہ متشابہ ہے۔ ہشتم قول یہ ہے کہ محکم نام ہے فرائض، وعد اور وعید کا اور متشابہ قصص اور امثال کو کہتے ہیں۔ قول نہم ابن ابی حاتم نے علی ابن ابوطلحہ کے طریق پر ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ محکمات، قرآن کے ناسخ، حلال، حرام، حدود، فرائض اور ان باتوں کا نام ہے جن پر ایمان لایا جاتا ہے اور جن پر عمل کیا جاتا ہے اور متشابہات قرآن کے منسوخ، مقدم، مؤخر، امثال، قسموں اور اُن باتوں کا نام ہے جن پر ایمان تو لایا جاتا ہے، مگر ان پر عمل نہیں کیا جاتا۔ قول دہم: فریابیؒ نے مجاہدؒ سے روایت کی ہے کہ محکمات اُنہی آیتوں کا نام ہے جن میں حلال و حرام کا بیان ہے اور اس کے سوا جس قدر قرآن کا حصہ ہے وہ سب ایسا متشابہ ہے کہ اس میں سے بعض حصہ بعض دوسرے حصے کی تصدیق کرتا ہے۔ قول یازدہم۔ ابن ابی حاتمؒ نے ربیع سے روایت کی ہے کہ ''محکمات قرآن کے زجر (سرزنش) کرنے والے حکموں کا نام ہے۔ قول دوازدہم۔ ابن ابی حاتم ہی نے اسحاق بن سوید سے یہ روایت کی ہے کہ یحییٰ بن یعمر اور ابو فاختہؒ دونوں نے اس آیت (مذکورۂ سابق) کے بارے میں باہم بحث کی (کہ یہ کیا معنی رکھتی ہے) ابو فاختہؒ نے کہا ''اس سے سورتوں کے فواتح مراد ہیں''۔ اور یحییٰ نے کہا ''نہیں بلکہ فرائض، امر، نہی اور حلال مراد ہیں''۔ قول سیزدہم۔ حاکمؒ وغیرہ راویوں نے ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ تین آیتیں سورۃ الانعام کے آخر کی محکمات ہیں ''قُلْ تَعَالَوْا'' اور دو آیتیں اس کے بعد کی۔ اور ابن ابی حاتم ایک دوسرے طریقے پر ابن عباسؓ ہی سے راوی ہیں کہ انہوں نے قولہ تعالیٰ ''فِیْهِ اٰیٰتٌ مُّحْکَمٰتٌ'' کے بارے میں کہا ''یہاں سے (یعنی) ''قُلْ تَعَالَوْا'' سے تین آیتوں تک اور یہاں سے یعنی ''وَقَضٰی رَبُّکَ اَلَّا تَعْبُدُوْٓا اِلَّآ اِیَّاهُ'' سے اس کے بعد کی تین آیتوں تک (محکم آیتیں ہیں)''۔ قول چہاردہم۔ عبد بن حمید نے ضحاک سے روایت کی ہے کہ ''محکمات وہ شے ہے جو قرآن میں سے منسوخ نہیں ہوئی اور متشابہات وہ ہیں جو منسوخ ہو گئیں''۔ اور ابن ابی حاتم نے مقاتل بن حبان سے روایت کی ہے کہ ''متشابہات اس خبر کی بنیاد پر جو ہم کو پہنچی ہے الٓمٓ. الٓمٓصٓ. الٓمٓرٰ اور الٓرٰ[1] ہیں''۔ ابن ابی حاتم کا قول ہے کہ ''عکرمہ اور قتادہ اور ان کے علاوہ دوسرے علامہ سے مروی ہے کہ محکم وہ قرآن ہے جس پر عمل کیا جاتا ہے اور متشابہ وہ ہے جس پر ایمان لانا تو ضروری ہے مگر عمل نہیں کیا جاتا''۔

فصل

اس بارے میں اختلاف ہے کہ ''آیا متشابہ قرآن کے علم پر آگاہ ہونا ممکن ہے؟ یا اس کا علم خدا کے سوا اور کسی کو نہیں؟'' ان ہر دو اقوال کا منشاء قولہ تعالیٰ ''وَالرّٰسِخُوْنَ فِی الْعِلْمِ'' کے بارے میں واقع ہونے والا اختلاف ہے کیونکہ اس آیت کی نسبت دو خیال ہیں۔ ایک یہ کہ ''وَالرّٰسِخُوْنَ فِی الْعِلْمِ'' معطوف ہے اور ''یَقُوْلُوْنَ'' اس کا حال واقع ہوا ہے اور دوسرا خیال یہ ہے کہ ''وَالرّٰسِخُوْنَ فِی الْعِلْمِ'' مبتدا ہے اور ''یَقُوْلُوْنَ'' اس کی خبر اور ''وَالرّٰسِخُوْنَ'' میں جو واؤ ہے وہ استینافیہ ہے، واؤ عاطفہ نہیں''۔

پہلا قول معدودے چند علماء کا ہے جن میں سے ایک مجاہد بھی ہیں اور یہ قول ابن عباسؓ سے مروی ہے۔ چنانچہ ابن

---

[1] یعنی خواص یہ چار باقی فواتح السور نہیں۔

المنذر نے مجاہد کے طریق پر ابن عباسؓ سے قولہ تعالیٰ "وَمَا یَعْلَمُ تَاوِیْلَهٗ اِلَّا اللّٰهُ وَالرَّاسِخُوْنَ فِی الْعِلْمِ" کے معنی میں روایت کی ہے کہ ابن عباسؓ نے کہا ''میں اُن لوگوں میں سے ہوں جو اس کی تاویل کرتے ہیں''۔ اور عبد بن حمید نے قولہ تعالیٰ "وَالرَّاسِخُوْنَ فِی الْعِلْمِ" کے بارے میں مجاہد سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا ''وہ لوگ اس کی تاویل جانتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اس ہم پر ایمان لائے''۔ اور ابن ابی حاتم نے ضحاک سے روایت کی ہے کہ "الرَّاسِخُوْنَ فِی الْعِلْمِ"۔ اس کی تاویل جانتے ہیں اگر ان کو اس کی تاویل نہ معلوم ہوتی تو وہ قرآن کے ناسخ کو منسوخ سے' حلال کو حرام سے اور اس کے محکم کو متشابہ سے نہ پہچان سکتے''۔ نوویؒ نے اس قول کو بہت پسند کیا ہے چنانچہ وہ مسلم کی شرح میں لکھتے ہیں کہ ''بے شک یہ صحیح ترین قول ہے کیونکہ یہ بات بعید از فہم ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنے بندوں سے ایسی باتوں کے ساتھ خطاب فرماتا جن کو اس کی مخلوق میں سے کوئی جان ہی نہ سکے''۔ ابن حاجبؒ نے کہا کہ ''یہ قول بالکل واضح اور صاف ہے مگر صحابہؓ تابعین اور ان کے بعد والے تبع تابعینؒ اور دیگر علماءِ مفسرین خصوصاً اہلِ سنت میں سے بہ کثرت علماء دوسرے قول کی طرف گئے ہیں اور یہ دوسرا قول ابن عباسؓ سے منقول روایتوں میں سب سے زیادہ صحیح ہے''۔ ابن السمعانی کہتے ہیں ''پہلا قول چند علماء کا ہے اور العتبی نے اس کو پسند کیا ہے''۔ ابن السمعانی نے کہا ہے کہ ''اس میں شک نہیں کہ العتبی مذہب اہلِ سنت کا معتقد تھا لیکن اس مسئلہ خاص کے بارے میں اُسے سہو ہوا ہے اور اس میں کوئی تعجب کی بات نہیں۔ اس واسطے کہ ہر تیز رفتار گھوڑا کبھی نہ کبھی ٹھوکر ضرور کھاتا ہے اور ہر ایک عالم کی زبان سے کوئی نہ کوئی بے جا بات نکل ہی جاتی ہے''۔

میں کہتا ہوں ''جمہور علماء کے مذہب کی صحت پر وہ روایت بھی دلالت کرتی ہے جس کو عبدالرزاق نے اپنی تفسیر میں اور حاکم نے اپنے مستدرک میں ابن عباسؓ سے روایت کیا ہے کہ وہ پڑھا کرتے تھے "وَمَا یَعْلَمُ تَاوِیْلَهٗ اِلَّا اللّٰهُ وَیَقُوْلُ الرَّاسِخُوْنَ فِی الْعِلْمِ اٰمَنَّا بِهٖ"۔ پس ابن عباسؓ کی یہ قرأت صاف طور سے دلالت کر رہی ہے کہ اس میں واؤ عاطفہ نہیں بلکہ استینافیہ ہے اور گو اس روایت کا قرأت ہونا ثابت نہیں ہوا ہے۔ تاہم کم از کم اس کو یہ درجہ تو ضرور حاصل ہے کہ صحیح اسناد کے ساتھ یہ ترجمان القرآن (ابن عباسؓ) کا قول تسلیم کیا گیا ہے اور تفسیر کلام اللہ کے بارے میں ان کا بیان دوسرے ان کے بعد اور اُن سے کم درجہ رکھنے والے لوگوں کے بیان پر بہر حال مقدم ہوگا۔ پھر اس کی تائید یوں بھی ہوتی ہے کہ خود آیتِ کریمہ نے متشابہ کے پیچھے پڑنے والوں کو برا کہا' اُن کو کج روی اور مفسدہ پردازی کا خواہاں بتایا اور اُن لوگوں کی جنہوں نے متشابہ کا علم خدا کے سپرد کر کے اس کے ماننے کے لئے سر تسلیم خم کر دیا' ویسی ہی تعریف کی ہے جس طرح اللہ تعالیٰ نے غیب پر ایمان لانے والوں کی ہے۔ فراء نے ذکر کیا ہے کہ ابی بن کعبؓ کی قرأت بھی "وَیَقُوْلُ الرَّاسِخُوْنَ فِی الْعِلْمِ" تھی۔ ابن ابی داؤدؒ نے کتاب المصاحف میں اعمش کے طریق پر روایت کی ہے کہ ''ابن مسعودؓ کی قرأت میں یہ آیت یوں ہے "وَاِنْ تَاْوِیْلُهٗ اِلَّا عِنْدَ اللّٰهِ وَالرَّاسِخُوْنَ فِی الْعِلْمِ یَقُوْلُوْنَ اٰمَنَّا بِهٖ"۔ شیخینؒ وغیرہ نے حضرت عائشہؓ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا ''رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس آیت "هُوَ الَّذِیْ اَنْزَلَ عَلَیْکَ الْکِتَابَ......" کی قولہ تعالیٰ "اُولُوا الْاَلْبَابِ" تک تلاوت فرمائی اور اس کے بعد حضرت عائشہؓ سے مخاطب ہو کر ارشاد فرمایا ''پس جب تم اُن لوگوں کو دیکھو جو قرآن کے متشابہ کی پیروی کرتے ہوں' تو وہی لوگ ہی ہیں جن کا نام اللہ تعالیٰ نے (اس آیت میں) لیا ہے اور تم ان سے پرہیز کرنا''۔

طبرانی نے اپنی کتاب الکبیر میں ابو مالک اشعریؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ فرماتے ہوئے سنا ”مجھے اپنی امت کے بارے میں صرف تین عادتیں پیدا ہو جانے کا خوف ہے۔ (۱) یہ کہ ان کے پاس مال و دولت کی کثرت ہو جائے جس کی وجہ سے وہ آپس میں ایک دوسرے سے حسد کریں اور قتل وخون پر کمر بستہ ہو جائیں۔ (۲) یہ کہ ان سے کتاب اللہ کے بارے میں مناظرہ کیا جائے تو مومن اسے لے کر اس کی تاویل کرنا چاہے حالانکہ اس کی تاویل خدا تعالیٰ کے سوا کسی اور کو معلوم نہیں ہے“۔ تا آخر حدیث۔ ابن مردویہؒ نے عمرو بن شعیب کی حدیث بیان کی ہے، جس میں عمرو بن شعیب اپنے والد شعیب سے اور شعیب اپنے والد کے واسطے سے رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے راوی ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا ”قرآن اس واسطے ہرگز نازل نہیں ہوا ہے کہ اس میں سے بعض حصہ اس کے بعض حصے کی تکذیب کرے۔ لہٰذا جس قدر اس میں سے تمہاری سمجھ میں آ جائے اُس پر عمل کرو اور جو متشابہ معلوم ہو اس پر ایمان لاؤ“۔

حاکم نے ابن مسعودؓ کے واسطے سے رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول نقل کیا ہے کہ حضور رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”پہلی کتاب (آسمانی) ایک ہی باب (طرز) سے ایک ہی حرف پر نازل ہوا کرتی تھی مگر قرآن کا نزول سات ابواب سے سات حروف پر ہوا ہے یہ زاجر (سرزنش کرنے والا) ہے۔ (۲) امر (حکم) ہے۔ (۳) حلال ہے۔ (۴) حرام ہے۔ (۵) محکم ہے۔ (۶) متشابہ ہے اور (۷) امثال ہے۔ لہٰذا تم لوگ اس کے حلال کو حلال جانو، اس کے حرام کو حرام سمجھو۔ وہ کام جس کے کرنے کا تمہیں حکم دیا گیا ہے۔ اس بات سے باز رہو جس سے باز رہنے کی تم کو ہدایت کی گئی ہے۔ اُس کی امثال کو عبرت کی نگاہوں سے دیکھو، اس کے محکم پر عمل کرو اور اس کے متشابہ پر ایمان لاؤ اور کہو ”ہم اس پر ایمان لائے، سب کچھ ہمارے خدا کی طرف سے ہے“۔

بیہقیؒ نے کتاب ”شعب الایمان“ میں بھی ابو ہریرہؓ سے اسی کے موافق روایت کی ہے۔ ابن جریرؒ نے ابن عباسؓ سے مرفوعاً روایت کی ہے کہ ”قرآن چار حروف پر نازل ہوا ہے۔ (۱) حلال وحرام جس کے نہ جاننے کی وجہ سے کوئی شخص معذور نہ مانا جائے گا۔) ۲ (وہ تفسیر جو کہ اہلِ عرب کرتے ہیں۔ (۳) وہ تفسیر جو کہ علماء کرتے ہیں اور (۴) متشابہ کہ اس کو خدا تعالیٰ کے سوا کوئی نہیں جانتا۔ اور خدا تعالیٰ کے سوا کوئی اس کے علم کا دعویٰ کرے تو وہ جھوٹا ہے“۔ پھر اسی راوی نے یونہی اس قول کو دوسری سند سے ابن عباسؓ سے ہی موقوفاً بھی روایت کیا ہے۔ ابن ابی حاتم نے عوفی کے طریق پر ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ ”ہم محکم پر ایمان لاتے اور اسے دین (قابل پابندی) مانتے (اس پر عمل کرتے) ہیں اور متشابہ پر ایمان لا کر اُس پر عمل نہیں کرتے۔ حالانکہ وہ سب خدا تعالیٰ ہی کی طرف سے (یعنی حق اور منزل من اللہ) ہے“۔ نیز ام المؤمنین حضرت عائشہؓ سے اسی راوی نے یوں روایت کی ہے کہ حضرت عائشہؓ نے فرمایا ”اُن لوگوں کا علم میں مضبوط ہونا یہ تھا کہ وہ متشابہ قرآن پر ایمان لائے، حالانکہ وہ اسے جانتے نہ تھے“۔ پھر اسی راوی نے ابو الشعثاءؒ اور ابو نہیک سے بھی روایت کی ہے کہ ان دونوں نے کہا ”تم لوگ اِس آیت کو ملا کر پڑھتے ہو حالانکہ یہ مقطوعہ (جداگانہ اور مستقل آیت) ہے“۔

دارمیؒ نے اپنی مسند میں سلیمانؒ بن یسار سے روایت کی ہے کہ صبیغ نامی ایک شخص مدینہ میں آیا اور اس نے قرآن

کے متشابہ کی نسبت سوالات کرنے شروع کیے۔ حضرت عمرؓ کو اس بات کی اطلاع ملی تو اُنہوں نے اس شخص کو اپنے پاس بلوایا اور اس کے سزا دینے کے لئے کھجور کی سوکھی شاخیں منگوا رکھی تھیں (وہ آ گیا تو) عمرؓ نے اس سے دریافت کیا ''تو کون ہے؟'' اُس شخص نے جواب دیا ''میں عبداللہ بن صبیغ ہوں''۔ حضرت عمرؓ نے ایک کھجور کی شاخ پکڑ کر اُس کے سر پر ماری یہاں تک کہ خون بہہ نکلا''۔ اور ایک روایت میں اسی راوی سے یہ منقول ہے کہ ''پھر حضرت عمرؓ نے اس شخص کو کھجور کی شاخوں سے مارا۔ یہاں تک کہ اس کی پشت کو بالکل زخمی کر کے چھوڑا۔ جب وہ اچھا ہو گیا تو دوبارہ ویسے ہی مارا اور جب اس دفعہ بھی اُس کے زخم اچھے ہو چکے تو حضرت عمرؓ نے اس کو تیسری بار بھی ویسی ہی سزا دینے کا ارادہ کیا تو اس شخص نے کہا۔ ''اگر تم مجھ کو جان سے مارنا چاہتے ہو تو اچھے طریقے سے مار ڈالو''۔ یہ سن کر حضرت عمرؓ نے اُس حکم دیا کہ اپنے ملک کو واپس چلا جائے اور ابوموسیٰ اشعریؓ کو لکھا کہ اس شخص (صبیغ) کے پاس کوئی مسلمان نشست و برخاست نہ رکھے''۔

دارمیؒ نے حضرت عمر بن خطابؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ''اس میں شک نہیں کہ عنقریب تم ایسے لوگوں کو دیکھو گے جو تمہارے سامنے آ کر قرآن کے متشابہات میں تم سے بحث مباحثہ کریں گے۔ لہٰذا تم کو چاہیئے کہ تم انہی حدیثوں کے ساتھ انہیں بند کر دو۔ کیونکہ حدیثوں کے جاننے والے ہی کتاب اللہ کے بہت اچھے جاننے والے ہیں''۔ غرضیکہ یہ تمام مذکورہ بالا حدیثیں اور آثار (اقوالِ سلف) صاف طور سے دلالت کرتے ہیں کہ متشابہ قرآن کا علم اللہ تعالیٰ کے سوا اور کسی کو نہیں ہے اور اس میں خواہ مخواہ غور کرنا اچھا نہیں ہے۔ آگے چل کر اس کے متعلق اور زیادہ وضاحت سے ممانعت کا بیان آئے گا۔

طیبی کا بیان ہے ''محکم سے وہ قرآن (کا حصہ) مراد ہے جس کے معنی واضح اور صاف ہیں اور متشابہ قرآن اس کے خلاف ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ معنی کو قبول کرنے والا لفظ دو حالتوں میں سے ایک حالت ضرور رکھتا ہے۔ اول یہ کہ وہ اس معنی کے علاوہ دوسرے معنی کا بھی متحمل ہو گا۔ دوم یہ کہ جس معنی کو وہ قبول کرتا ہے اس کے سوا دوسرے کسی اور معنی کا احتمال اس میں نہ پایا جائے دوسری قسم کے لفظ کو ''نص'' کہتے ہیں اور قسم اول کا لفظ یعنی جس میں ایک معنی کے علاوہ دوسرے معنی کا احتمال بھی ہو یا اس طرح کا ہو گا کہ اس کی دلالت دوسرے معنی پر راجح تر ہو گی یا یہ دلالت راجح تر نہ ہو گی۔ اگر وہ دلالت راجح تر ہو تو ایسا لفظ ظاہر کے نام سے موسوم ہوتا ہے۔ دوم یعنی جو لفظ دوسرے معنی پر راجح تر دلالت نہیں کرتا ہے وہ یا اس قسم کا ہو گا کہ دونوں معنوں پر مساوی طور سے دلالت کرے گا اور یا نہ کرے گا۔ یعنی مساوی طریقے سے نہیں بلکہ ایک پر کم اور دوسرے معنی پر زیادہ قوت کے ساتھ دلالت کرے گا۔ اس صورت میں پہلی قسم کا یعنی ہر دو معانی پر مساوات کے ساتھ دلالت کرنے والا لفظ مجمل کہلاتا ہے اور دوسری قسم کا لفظ جو کہ مساوی نہ ہو ''مؤوّل'' کہلاتا ہے۔ اس بات کو ذہن نشین کرنے کے بعد اب معلوم کرنا چاہیے کہ جو لفظ نص اور ظاہر کے وصفوں میں شرکت رکھتا ہے وہ محکم ہے اور جس کی شرکت مجمل اور موول کے اوصاف میں پائی جائے وہ متشابہ ہے۔ اس کی تقسیم کی تائید یوں بھی ہوتی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے محکم کو متشابہ کے بالمقابل ذکر کیا ہے جس سے ان دونوں کا ایک دوسرے کے ضد ہونا عیاں ہوتا ہے۔ علماء نے کہا ہے۔ لہٰذا محکم کی یہ تفسیر کرنا واجب ہے کہ وہ متشابہ کے مقابل میں آتا ہے اور آیت کا اسلوب (اندازِ بیان) بھی اسی بات کی تائید کر رہا ہے وہ اسلوب کیا ہے؟ یہ کہ تقسیم کے ساتھ ہی جمع بھی کر دینا یعنی اللہ تعالیٰ نے کتاب کے معنی میں جس امر کو جمع۔

کیا تھا اس کو یوں فرما کر ”مِنْهُ اٰيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ وَاُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ“ تفریق بھی کر دی اور پھر ان دونوں طریقوں میں اپنی مرضی کے مطابق اضافہ کر کے فرمایا ”فَاَمَّا الَّذِيْنَ فِيْ قُلُوْبِهِمْ زَيْغٌ...... وَالرَّاسِخُوْنَ فِي الْعِلْمِ يَقُوْلُوْنَ“ حالانکہ اس مقام پر یہ بھی ممکن تھا کہ خدا تعالیٰ اتنا ہی فرما دیتا ”وَاَمَّا الَّذِيْنَ فِيْ قُلُوْبِهِمْ اِسْتِقَامَةٌ فَيَتَّبِعُوْنَ الْمُحْكَمَ“ (مگر جن لوگوں کے دلوں میں استواری ہے وہ محکم ہی کی پیروی کرتے ہیں) لیکن اس نے اس قول کی جگہ لفظ رسوخ ”وَالرَّاسِخُوْنَ فِي الْعِلْمِ“ ارشاد فرمایا اور اس کی علت یہ ہے کہ رسوخ (استواری) عام طور سے غور و تامل اور سخت کوشش کے بعد حاصل ہوا کرتا ہے۔ لہٰذا جب کہ قلب رہنمائی کے طریقوں پر ثابت قدم ہو جائے گا اور انسان کے قدم علم میں استوار ہو جائیں گے تو ایسا شخص حق بات کے سوا زبان سے اور کچھ نہ نکالے گا۔ اور راسخین فی العلم کی دعا ”رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوْبَنَا بَعْدَ اِذْ هَدَيْتَنَا“ اس بات کی کافی اور زبردست شہادت ہے کہ راسخون فی العلمٗ قولہ تعالیٰ ”وَالَّذِيْنَ فِيْ قُلُوْبِهِمْ زَيْغٌ“ کے مقابلے میں آیا ہے۔ پھر اسی اندازِ بیان میں یہ اشارہ بھی ہے کہ قولہ تعالیٰ ”اِلَّا اللّٰهُ“ پر وقف کرنا وقفِ تام ہے اور اسی سے یہ بات بھی مفہوم ہوتی ہے کہ بعض متشابہ کا علم صرف اللہ تعالیٰ کے لئے خاص ہے اور جو شخص ایسے متشابہ کی معرفت حاصل کرنے کا ارادہ کرتا ہے اسی کی طرف حدیث سابق رسولَ اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے قول ”فَاحْذَرْهُمْ“ (پس ان سے بچو اور پرہیز کرو) کے ساتھ اشارہ فرمایا ہے“۔

کسی عالم کا قول ہے ”متشابہ کے حق ہونے کا اعتقاد رکھنے پر عقل کو اسی طرح آزمائش میں ڈالا گیا ہے جس طرح کہ بدن کو ادائے عبادت کی آزمائش میں مبتلا کیا گیا ہے۔ اس کی مثال اس طرح ہے کہ ایک حکیم (عقلمند) جس وقت کوئی کتاب تصنیف کرتا ہے تو کہیں نہ کہیں اس میں کوئی مجمل بات بھی رہنے دیتا ہے تا کہ وہ مقامِ طالب علم کے لئے اپنے استاد سے مغلوب بننے اور اس کا ادب واعتراف کرنے کا باعث بنے' یا مثلاً جیسے بادشاہ کوئی خاص علامت اختیار کر لیتا ہے اور اس کے ساتھ اپنے رازدار اور معتمد لوگوں کو اطلاع دینے کی عزت بخشتا ہے۔ کہا گیا ہے کہ اگر عقل جو تمام جسم میں معزز ترین چیز ہے' آزمائش میں نہ ڈالی جاتی تو اس میں شک نہ تھا کہ عالم شخص نخوت (گھمنڈ) کے نشہ میں سرشار ہو کر سرکشی اور نافرمانی کو ترک ہی نہ کرتا۔ پس اسی بنیاد پر وہ رب العزت کے حضور میں بندگی کے لئے سر جھکاتا ہے اور متشابہ قرآن ہی وہ جگہ ہے جہاں عقلیں اپنے خالق کے سامنے قصور کا اعتراف کرتے ہوئے سرفرو کرتی اور اس کی عظمت وقوت کو مانتی ہیں۔

پھر آیت کے خاتمہ پر اللہ تعالیٰ نے ”وَمَا يَذَّكَّرُ اِلَّا اُولُوا الْاَلْبَابِ“ فرما کر اس کے ساتھ زائغین (گمراہوں) کی تعریض (مذمت) اور راسخین کی مدح فرمائی ہے یعنی پروردگارِ عالم نے فرمایا ہے کہ جو لوگ دھیان نہیں کرتے اور نصیحت نہیں مانتے' نہ اپنی ہوائے نفسانی کی خلاف ورزی کرتے ہیں' وہ ہرگز عقلمندوں میں سے نہیں ہیں اور اسی وجہ سے راسخین فی العلم نے یہ کہا ہے کہ ”رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوْبَنَا“ اور انہوں نے اپنے خالق کے سامنے اسی کی طرف سے ”علم لدنی“ کی استدعا کرنے کے واسطے سرِ نیاز جھکا کر اور طبیعت انسانی کی کجروی سے پناہ مانگ کر عاجزانہ عرض کی کہ ”اے اللہ! تو ہم کو اپنی طرف سے رحمت عطا کر اور ہمیں کجروی سے بچالے“۔

الخطابی کا قول ہے ”متشابہ کی دو قسمیں ہیں: ایک تو وہ کہ اگر اس کو محکم کی طرف پھیر کر اور اس کے ساتھ ملا کر غور سے دیکھیں تو اس متشابہ کے معنی فوراً ظاہر ہو جاتے ہیں۔ دوسری قسم وہ ہے کہ اس کی حقیقت پر آگاہ ہونے کی کوئی سبیل ہی نہیں

نکلتی اور اسی قسم کے متشابہ کی پیروی کجرفتار لوگوں کا شیوہ ہے کہ وہ اس کی تاویل تلاش کر کے اور اس کی کنہہ اور تہہ تک نہ پہنچنے کے باعث دھوکے اور فتنہ میں مبتلا ہو جاتے ہیں''۔

ابن الحصار کا قول ہے ''اللہ تعالیٰ نے قرآن کی آیتوں کو محکم اور متشابہ کی دو قسموں پر تقسیم فرمایا اور محکمات کی نسبت بتایا کہ وہ ام الکتاب ہیں کیونکہ متشابہات کی بازگشت انہی کی طرف ہوتی ہے اور یہی محکمات ایسی آیتیں ہیں جن پر اس بارے میں اعتماد کیا جاتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی تخلیقِ عالم سے کیا مراد ہے؟ اور کیوں اس نے اپنی معرفت' اپنے رسولوں کی تصدیق اور اپنے احکام کی پابندی اور اپنے نواہی سے اجتناب کو بندوں پر فرض اور عبادت قرار دیا ہے؟ غرضیکہ اصولِ عبادت اور اسرارِ دین وملت ان ہی محکم آیتوں سے سمجھ میں آتے ہیں لہٰذا اس اعتبار سے وہ اصل ہیں۔ اس کے بعد پروردگار عالم نے ان لوگوں کی حالت سے آگاہ فرمایا ہے جن کے دلوں میں کجی ہے اور وہی لوگ ایسے ہیں جو متشابہاتِ قرآن کی پیروی کیا کرتے ہیں یعنی یہ کہ جن لوگوں کو محکمات کا یقین نہیں اور ان کے دل میں شک اور شبہ ہے اُن کو مشکل اور متشابہ آیتوں ہی کی تلاش وکرید میں آرام ملتا ہے اور شارع کی مراد یہ ہے کہ پہلے محکمات کو سمجھنے کی کوشش کی جائے اور اثبات یعنی اصل بات کو مقدم رکھا جائے تاکہ جب یقین کا درجہ حاصل ہو جائے اور علم استوار ہو جائے تو پھر اس وقت تم خود ہی مشکل اُمور میں نہ اُلجھوگے اور تم کو کوئی دِقت دین کی سمجھ میں پیش نہ آئے گی مگر وہ شخص جس کے دل میں کجی ہے' امہات کو سمجھنے سے پہلے متشابہ کو سمجھنے کی فکر میں پڑتا ہے اور ابتداءً مشکلات ہی میں اُلجھنے کا ارادہ رکھتا ہے اور یہ بات عقل' عرف اور شرع تینوں اُمور کے خلاف ہے۔ ایسے کج طبیعت لوگ بعینہٖ ان مشرکوں کی طرح ہیں جنہوں نے اپنی ہدایت کے لئے آنے والے رسولوں سے ان نشانیوں کے علاوہ جو وہ انبیاء منجانب اللہ تعالیٰ لائے تھے اس خیال سے اور دوسری نشانیاں پیدا کیں کہ اگر ان رسولوں نے ہماری طلب کئے ہوئے معجزے دکھائے تو ہم ان پر ایمان لائیں گے۔ حالانکہ وہ نادان اتنی بھی خبر نہیں رکھتے تھے کہ ایمان کا دل میں راہ پانا خدا تعالیٰ کے حکم پر موقوف ہے۔

علامہ راغب نے اپنی کتاب ''مفردات القرآن'' میں بیان کیا ہے ''قرآن کی آیتوں میں سے بعض کو بعض کے مقابلے میں رکھ کر دیکھا جائے تو اُن کی تین قسمیں حسبِ ذیل قرار پاتی ہیں:

(۱) مطلقاً محکم (۲) مطلقاً متشابہ (۳) من وجہ محکم اور من وجہ متشابہ۔

اس لئے اجمالی طور پر متشابہ کی تین قسمیں ہیں یا تو وہ فقط لفظ کے اعتبار سے متشابہ ہوگا یا فقط معنی کے لحاظ سے' اور یا ہر دو امور کی جہت سے۔ متشابہ من جہتہ اللفظ کی بھی دو قسمیں ہیں: ایک تو وہ جو مفرد الفاظ کی طرف راجع ہوتا ہے' خواہ غرابت الفاظ کی جہت سے ہو مثلاً: اَلْاَبّ اور یَزِفُّوْنَ ہے اور چاہے اشتراک کے لحاظ سے متشابہ ہو جیسے اَلْیَدا اور الیَمِیْن قسم دو متشابہ من جہت اللفظ کی وہ ہے جس کا مرجع کلام مرکب کا جملہ ہوتا ہے اور اس کی تین قسمیں ہیں: پہلی قسم وہ ہے جو کلام کو مختصر بنانے کے لئے آتی ہے اور اس کی مثال یہ ہے۔ قولہ تعالیٰ ''وَاِنْ خِفْتُمْ اَنْ لَا تُقْسِطُوْا فِی الْیَتَامٰی فَانْکِحُوْا مَا طَابَ لَکُمْ'' دوسری قسم بسط کلام (کلام کو پھیلانے) کے لئے آتی ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ ''لَیْسَ کَمِثْلِهٖ شَیْءٌ'' کیونکہ اگر ''لَیْسَ مِثْلَهٗ شَیْءٌ'' کہا جاتا تو وہ سامع کے لئے زیادہ نمایاں اور ظاہر کلام ہوتا۔ تیسری قسم نظمِ کلام کے لئے آتی ہے جیسے قولہ تعالیٰ ''اَنْزَلَ عَلٰی عَبْدِهِ الْکِتٰبَ وَلَمْ یَجْعَلْ لَّهٗ عِوَجًا قَیِّمًا لِّیُنْذِرَ بِهٖ'' کہ اس کی عبارت کی تقدیر انزل علی عبده الکتاب

قیما ولم یجعل له عوجًا ہے (خدا نے اپنے بندے پر سیدھی کتاب نازل کی اور اس میں کوئی کجی نہیں رکھی) متشابہ من جہتہ المعنی میں خدا تعالیٰ کے اوصاف اور قیامت کے اوصاف کو شمار کرنا چاہئے کیونکہ یہ اوصاف ہمارے تصور میں نہیں آتے جس کی علت یہ ہے کہ ہمارے نفوس میں اس چیز کی صورت نہیں اتر سکتی جس کو ہمارا نفس محسوس نہ کرتا ہو یا جو کہ محسوسات کی جنس سے نہ ہو۔ متشابہ من جہت اللفظ والمعنی (ہر دو جہت سے متشابہ) کی پانچ حسب ذیل اقسام ہیں: (۱) عموم وخصوص کی طرح کمیت کی جہت سے مثلاً "اُقْتُلُوا الْمُشْرِكِيْنَ" (۲) وجوب اور ندب کے طریقہ پر کیفیت کی جہت سے جیسے "فَانْكِحُوْا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَآءِ" (۳) زمانہ کی جہت سے ناسخ ومنسوخ کی طرح۔ مثلاً "اِتَّقُوا اللّٰهَ حَقَّ تُقَاتِهٖ" (۴) مکان کی جہت سے اور اُن اُمور کی جہت سے جن میں آیت کا نزول ہوا ہو۔ مثلاً "وَلَيْسَ الْبِرُّ بِاَنْ تَاْتُوا الْبُيُوْتَ مِنْ ظُهُوْرِهَا" اور "اِنَّمَا النَّسِيْٓءُ زِيَادَةٌ فِي الْكُفْرِ" کیونکہ جو شخص اہل عرب کے زمانہ جاہلیت کی رسموں اور عادتوں سے ناواقف ہے اُس پر اس آیت کی تفسیر دشوار ہوگی۔ اور (۵) ان شرطوں کی جہت سے جن کے ساتھ فعل صحیح اور فاسد ہوا کرتا ہے۔ مثلاً نماز اور نکاح کی شرطیں"۔ راغبؒ نے لکھا ہے "اور جب اس تمام بیان کو ذہن نشین کر لیا جائے گا تو معلوم ہوگا کہ مفسرین نے متشابہ کی تفسیر میں جو کچھ بیان کیا ہے وہ ان تقسیموں کے دائرے سے ہرگز خارج نہیں اور اب اس کے بعد یہ جاننا چاہئے کہ تمام مذکورہ قسموں کے متشابہ بھی ان آخری تین قسموں میں تقسیم ہوتے ہیں۔ ایک قسم وہ ہے جس کو معلوم کر سکنے کی کوئی سبیل ہی نہیں۔ مثلاً قیامت کا وقت اور دابۃ الارض کے نکلنے کا زمانہ یا ایسے اور اُمور۔ دوسری قسم متشابہات کی وہ ہے کہ انسان اُن کی معرفت کا راستہ پا سکتا ہے جیسے غریب الفاظ اور دِقت میں ڈالنے والے احکام تیسری قسم متشابہات کی وہ ہے جو مذکورہ بالا دونوں قسموں کے مابین تذبذب کی حالت میں پائی جاتی ہے۔ اس کی شناخت بعض راسخین فی العلم کے لئے مخصوص ہے اور جو اُن سے علم وفضل میں کمتر ہوتے ہیں' اُن پر اس کے معانی منکشف نہیں ہوتے۔ اسی کی طرف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے اس قول سے اشارہ فرمایا ہے جو آپ نے ابن عباسؓ کی شان میں دعا کے طور پر فرمایا تھا "اے اللہ! تو اس کو دین کی سمجھ دے اور اس کو تاویل سکھلا"۔ جبکہ یہ جہت معلوم ہوگئی تو اس سے یہ بھی معلوم ہو جاتا ہے کہ قولہ تعالیٰ "وَمَا يَعْلَمُ تَاْوِيْلَهٗٓ اِلَّا اللّٰهُ" پر وقف کرنا اور اس کو قولہ تعالیٰ "وَالرّٰسِخُوْنَ فِي الْعِلْمِ" کے ساتھ وصل کر دینا دونوں باتیں جائز ہیں اور ان اُمور میں سے ہر ایک اُمر کی ایک ایک وجہ بن سکتی ہے۔ چنانچہ مذکورہ بالا تفصیل اس پر بخوبی دلالت کرتی ہے۔

امام فخر الدین رازیؒ کا قول ہے "کسی لفظ کو راجح (قوی) معنی کی طرف سے پھیر کر مرجوح (ضعیف) معنی کی طرف لے جانے کے واسطے کوئی دلیل منفصل پائی جانی ضروری ہے۔ وہ دلیل لفظی ہوگی یا عقلی۔ لفظی دلیل کا اعتبار اصولی مسائل میں ممکن نہیں اس لئے وہ دلیل قاطع نہیں ہوتی اور اسکی دلیل قاطع نہ ہونے کا ثبوت یہ ہے دلیل قاطع دس مشہور احتمالوں کے منتفی ہونے پر موقوف ہوتی ہے اور ان کا منتفی ہونا ظنی امر ہے (یعنی اس کا یقین نہیں کیا جاتا) لہٰذا جو چیز مظفون شے پر موقوف ہو وہ خود بھی مظنون ہوگی اور ظنی دلیل اصول کے بارے میں کافی نہیں ہو سکتی۔ اب رہی دلیل عقلی تو وہ فقط اتنا فائدہ دے گی کہ لفظ کو اس کے ظاہری معنی سے اس لئے پھیر دے کہ وہ ظاہر محال ہے ورنہ اصلی اور مقصود بالذات معنوں کا ثابت کرنا عقل کے ذریعہ سے کبھی ممکن نہیں۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ عقل کے ذریعہ سے مرادی معنی ثابت کرنے کے لئے ایک مجاز کو دوسرے مجاز پر اور ایک تاویل کو دوسری تاویل پر ترجیح دینی پڑے گی اور یہ ترجیح بغیر دلیل لفظی کی اعانت کے ہو نہیں سکتی۔

ہم پہلے یہ بیان کر چکے ہیں کہ ترجیح کے بارے میں لفظی دلیل ایک کمزور چیز ہے وہ ظن کے سوا کوئی دوسرا فائدہ نہیں دیتی۔ اصول کے قطعی مسائل میں ظن پر کبھی اعتماد نہیں کیا جاتا چنانچہ اس سبب سے سلف و خلف میں صاحب تحقیق علماء نے قطعی دلیل سے لفظ کو اس کے ظاہر پر حمل کرنا محال ثابت کر کے بالآخر قول مختار اسی امر کو قرار دیا ہے کہ تاویل کے متعین کرنے میں غور و فکر ترک کر دینا ہی بہتر ہے''۔ اور امام کا یہ قول مان لینا ہمارے لئے بہت بڑی دلیل ہے۔

فصل

متشابہ کی قسم میں سے اول صفات کی آیتیں ہیں۔ ابن اللبان نے ان کے بیان میں ایک مستقل کتاب لکھی ہے اور اُن آیتوں کی مثالیں یہ ہیں: "اَلرَّحْمٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوٰى" (۲۰:۵) "كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ اِلَّا وَجْهَهٗ" (۲۸:۸۸) "وَيَبْقٰى وَجْهُ رَبِّكَ (۵۵:۲۷) "وَلِتُصْنَعَ عَلٰى عَيْنِيْ (۲۰:۳۹) يَدُ اللّٰهِ فَوْقَ اَيْدِيْهِمْ (۴۸:۱۰) اور" وَالسَّمٰوٰتُ مَطْوِيّٰتٌ بِيَمِيْنِهٖ" (۳۹:۶۷) جمہور اہل سنت جن میں سلف صالحین بھی شامل ہیں اور اہل حدیث نے اس بات پر اتفاق کیا ہے کہ اِن آیتوں پر ایمان رکھنا فرض ہے اور ان کے معنی اور مراد کا علم خدا ہی کے سپرد کرنا چاہئے اور ہم اس کے باوجود کہ ذات باری تعالیٰ کو ان باتوں کی حقیقت سے منزہ (پاک) مانتے ہیں۔ پھر بھی ان کی تفسیر (توضیح) نہیں کرتے''۔

ابوالقاسم لالکائی نے ''کتاب السنۃ'' میں قرۃ بن خالد کے طریق پر حسن سے اور حسنؒ نے اپنی والدہ سے' اُن کی والدہ نے حضرت اُم سلمہؓ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے قولہ تعالیٰ "اَلرَّحْمٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوٰى" کے بارے میں کہا "الكيف غير معقول والاستواء غير مجهول والاقرار به من الايمان والجحود به كفر"[1] یعنی کیفیت (چگونگی) عقل میں نہیں آتی اور اُستواء ایک معلوم امر ہے۔ اس کا تسلیم کرنا داخلِ ایمان اور اس کا جان بوجھ کر نہ ماننا کفر ہے''۔ مطلب یہ ہے کہ استواء کے معنی تو معلوم ہیں مگر یہ بات عقل میں نہیں آتی کہ خدا تعالیٰ کس طرح مستوی ہوا۔ اسی راوی نے ربیعہ بن ابوعبدالرحمٰن سے روایت کی ہے کہ ان سے قولہ تعالیٰ "اَلرَّحْمٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوٰى" کی بابت سوال کیا گیا تو انہوں نے جواب دیا "الايمان غير مجهول والكيف غير معقول ومن اللّٰه الرّسالة وعلى الرسول ابلاغ المبين وعلينا التصديق" (یعنی ایمان کوئی نادانستہ امر نہیں اور کیف (چگونگی) سمجھ میں نہیں آتی۔ خدا تعالیٰ نے پیام بھیجا اور رسولؐ نے اس کو واضح طور پر پہنچا کر اپنا فرض پورا کیا۔ اب ہمارا فرض یہ ہے کہ کہ ہم اس کی تصدیق کریں'۔ پھر اسی راوی نے مالکؒ سے روایت کی ہے کہ ان سے اس آیت کی نسبت سوال ہوا تو اُنہوں نے جواب دیا "اَلْكَيْفُ غَيْرُ مَعْقُولٍ والاستواء غير مجهولٍ والايمان به واجبٌ والسؤال عنه بدعة" (پہلے دو جملوں کا ترجمہ گزر گیا۔ اس سے آگے کا ترجمہ ہے۔ اور اس پر ایمان لانا واجب ہے اور اس کی نسبت سوال کرنا بدعت ہے'') بیہقیؒ نے مالکؒ سے ہی روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا" خدا ویسا ہی ہے جیسا کہ اُس نے اپنی ذات پاک کا وصف فرمایا اور اسے نہ کہنا چاہئے کہ کیوں کر؟ اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے کیف کا سوال اٹھا لیا (یعنی اس کی چگونگی نہیں)۔ لالکائی نے محمد بن الحسنؒ سے روایت کی ہے کہ

---

[1] درست ہونا اور جمنا یا سنبھل کر بیٹھنا۔

انہوں نے کہا ''مشرق سے مغرب تک تمام فقہاء (عالموں) کا صفاتِ باری تعالیٰ پر بغیر از تفسیر و تشبیہ ایمان لانے کی نسبت اتفاق رائے ہے''۔ اور ترمذی نے حدیث روایت پر کلام کرتے ہوئے لکھا ہے کہ ''اہلِ علم اور ائمہ مثلاً سفیان ثوریؒ' مالکؒ' ابن المبارکؒ' ابن عیینہؒ اور وکیعؒ وغیرہ کے نزدیک اس بارے میں پسندیدہ مذہب یہ ہے کہ انہوں نے بہ صراحت کہا ہے کہ ہم ان حدیثوں کی اسی طرح روایت کرتے ہیں جس طرح یہ آئی ہیں اور ان پر ایمان لاتے ہیں۔ ان کے بارے میں یہ نہیں کہنا چاہئے کہ ایسا کیوں کر ہے اور نہ ہم ان کی تفسیر کرتے ہیں نہ ان کے بارے میں کوئی وہم رکھتے ہیں''۔ علمائے اہل سنت میں سے بعض کا رجحان یہ ہے کہ ''ہم ان حدیثوں اور آیتوں کی تاویل ایسی باتوں کے ساتھ کرتے ہیں جو اللہ تعالیٰ کے جلال اور عظمت کے شایانِ شان ہیں''۔ اور یہ مذہب خلف کا ہے۔ امام الحرمین اسی کے قائل تھے مگر بعد میں انہوں نے اس سے رجوع کیا اور مذہب سلف ہی کے قائل ہو گئے۔ چنانچہ انہوں نے ''رسالۂ نظامیہ'' میں لکھا ہے کہ ''جس چیز کو ہم دین بنانا پسند کرتے ہیں اور خدا تعالیٰ سے اس پر عمل کرنے کا اقرار کرتے ہیں' وہ سلف کی پیروی ہے کیونکہ وہ لوگ صفات کے معانی میں غور کرنے کو ترک کرتے رہے ہیں''۔

ابن الصلاحؒ کا بیان ہے کہ ''اسی طریقہ پر اُمت کے پیشوا اور اس کے سردار (بزرگانِ سلف) بھی چلتے رہے اور اسی کو فقہ کے اماموں اور ائمہ حدیث نے بھی مانا ہے اور ہمارے اصحاب میں سے جو لوگ علم کمال کے زیادہ ماہر ہیں وہ بھی اس کے ماننے سے انکار نہیں کرتے مگر ابن برہان نے تاویل کا مذہب پسند کیا ہے''۔ ابن الصلاح نے لکھا ہے ''اور فریقین کے مابین اختلاف کی اصل یہ ہے کہ کیا یہ بات درست ہو سکتی ہے کہ قرآن میں کوئی ایسی چیز موجود ہے جس کے معنی ہمیں معلوم نہیں؟ یا اس میں ایسی کوئی چیز نہیں ہے بلکہ راسخون فی العلم اس کے معنی جانتے ہیں''۔ ابن دقیق العید نے افراط و تفریط کو چھوڑ کر توسط کی راہ اختیار کی ہے' ان کا بیان ہے کہ ''اگر تاویل ایسی ہوئی جو اہلِ عرب کی زبان سے قریب ہے اور اُس کو منکر نہیں ٹھہرایا گیا ہے یا وہ تاویل بعید ہے تو ان دونوں حالتوں میں ہم اس کی روایت تلاش کریں گے اور اس کے معنی پر اسی طریقے سے ایمان لائیں گے جو کہ اس سے مراد بتائی گئی ہے اور اس کے ساتھ ہی تنزیہ باری تعالیٰ کا بھی ضرور لحاظ رکھیں گے اور اگر ایسے لفظ کے معنی اہل عرب کے باہمی طرزِ خطاب کی رُو سے ظاہر اور عام طور پر معلوم ہوں گے تو ہم ان کو بغیر کسی توقیف (تلاشِ روایت) کے مان لیں گے اور اُن کے قائل ہو جائیں گے۔ جیسے کہ قولہ تعالیٰ ''یَا حَسْرَتٰی عَلٰی مَا فَرَّطْتُ فِیْ جَنْبِ اللّٰہِ'' میں لفظ ''جنب'' کے معنی ہیں کہ ہم اس کا حمل خدا کے حق اور اس کے لئے واجب باتوں پر کرتے ہیں''۔ اب میں مذکورہ بالا باتوں کی تاویل میں حسبِ طریقۂ اہل سنت جو کچھ روایتیں ہم کو ملی ہیں' انہیں بیان کرتا ہوں جو حسبِ ذیل ہیں:

(۱) ''اِسْتِوَاءُ'' کی صفت۔ اس کے بارے میں جو روایتیں میری نظر سے گزری ہیں اُن کا حاصل سات جوابات ہیں:
اول۔ مقاتل اور کلبی نے ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ ''استویٰ' اِسْتَقَرَّ (قرار پکڑا) کے معنی میں آیا ہے۔ اور اگر یہ قول صحیح ہو تو اس کے لئے کسی تاویل کی حاجت پڑتی ہے کیونکہ قرار پذیر ہونا جسم کے لئے مخصوص ہے اور اس معنی سے معاذ اللہ' اللہ تعالیٰ کو مجسم ماننا پڑتا ہے۔ دوم یہ کہ ''استواء' استولیٰ (غالب آیا) کے معنی میں ہے اور یہ قول دو وجہ سے رد کر دیا گیا ہے۔ ایک یہ کہ اللہ تعالیٰ نے دونوں جہان اور جنت و دوزخ اور ان دونوں کے رہنے والوں سب پر قدرت و غلبہ رکھتا

ہے۔ لہٰذا ایسی حالت میں اس کے غلبہ کے لئے عرش کی تخصیص کرنے کے فائدہ کیا ہے؟ دوسرے یہ کہ استیلاء (قابو پانا) قہر اور غلبہ کے بعد ہوتا ہے اور اللہ تعالیٰ اس بات سے پاک ہے۔ لالکائی نے کتاب السنۃ میں ابن الاعرابی سے روایت کی ہے کہ اس سے استویٰ کے معنی دریافت کئے گئے تو اس نے کہا ''خدا تعالیٰ تو اپنے عرش پر اسی طرح ہے جیسا کہ اس نے فرمایا ہے''۔ سوال کرنے والے کی طرف سے کہا گیا ''اے ابوعبداللہ! اس لفظ کے معنی ہیں ''استولی'' (غالب آیا)۔ ابن الاعرابی نے جواب دیا ''چپ! استولی عَلَی الشئی اسی حالت میں کہا جاتا ہے جب کہ اس مستولیٰ ہونے والے کا کوئی مقابل اور مخالف بھی ہو۔ پھر جب کہ ان دونوں مخالفوں میں سے ایک غالب آئے اور دوسرا مغلوب بنے۔ اس وقت غالب آنے کے واسطے ''استولیٰ'' کہا جاتا ہے''۔ سوم یہ کہ استویٰ. صَعِدَ (چڑھا) کے معنی میں آیا ہے۔ یہ ابوعبیدؒ کا قول ہے اور اس کی بھی یوں تردید کر دی گئی ہے کہ اللہ تعالیٰ صعودہ سے منزہ ہے۔ چہارم یہ کہ اس آیت کی مقدر عبارت یوں ہے ''اَلرَّحْمٰنُ عَلاَ' ای ارتفع مِنَ العلو' وَالْعَرْشُ لَهٗ اسْتَویٰ'' (خدا بلند ہوا اور عرش اس کے لئے قرار پذیر ہوا یا بچھ گیا) یہ بات اسماعیل ضریر نے اپنی تفسیر میں بیان کی ہے اور اس کی بھی تردید دو وجہ سے کی گئی ہے۔ ایک یہ کہ اس قول کے قائل نے عَلٰی کو فعل بنا دیا حالانکہ وہ اس مقام پر باتفاق علماء حرف ہے ورنہ وہ فعل ہوتا تو الف کے ساتھ (عَلاَ) لکھا جاتا۔ جس طرح کہ قولہ تعالیٰ ''عَلاَ فِی الْاَرْضِ'' میں ہے اور دوسری وجہ اس قول کی تردید کی یہ ہے کہ اس کے کہنے والے نے ''العرشُ'' کو رفع دے دیا ہے۔ حالانکہ قاریوں میں سے کسی نے بھی اس کو مرفوع نہیں پڑھا ہے۔ پنجم یہ کہ قولہ تعالیٰ ''اَلرَّحْمٰنُ عَلَی الْعَرْشِ'' پر کلام پورا ہو گیا ہے اور پھر ''اِسْتَوٰی لَهٗ مَا فِی السَّمٰوٰتِ وَمَا فِی الْاَرْضِ'' سے دوسرے کلام کی ابتدا ہوئی ہے مگر یہ قول یوں رد کر دیا گیا ہے کہ آیت کے نظم اور اس کی مراد کو زائل گر دیتا ہے۔ میں کہتا ہوں کہ قولہ تعالیٰ ''ثُمَّ اسْتَوٰی عَلَی الْعَرْشِ'' میں لَهٗ نہیں آیا ہے۔ پھر اس جگہ اَسْتَوٰی کا صلہ لام کیونکر لایا جا سکے گا۔ ششم یہ کہ ''اِسْتَوٰی'' کے معنی ہیں ''عرش کے پیدا کرنے پر متوجہ ہوا اور اس کے پیدا کرنے کا ارادہ کیا'' جیسے کہ خود اللہ تعالیٰ فرماتا ہے ''ثُمَّ اَسْتَوٰی اِلَی السَّمَآءِ وَهِیَ دُخَانٌ'' یعنی آسمان کے پیدا کرنے کا قصد اور ارادہ کیا۔ یہ فراء' اشعری اور اہل معانی کی ایک جماعت نے بیان کیا ہے اور اسماعیل ضریر نے اس کو قولِ صواب بتایا ہے مگر میں کہتا ہوں کہ اس آیت میں ''استویٰ'' کا ''علیٰ'' کے ساتھ متعدی قرار دینا' قولِ ماسبق کو بعید قرار دیتا ہے۔ ورنہ اگر یہ بات درست ہوتی تو اس کو اِلٰی کے ساتھ متعدی بنایا جاتا جیسا کہ قولہ تعالیٰ ''ثُمَّ اسْتَوٰی اِلَی السَّمَآءِ'' میں آیا ہے۔ ساتواں جواب یہ ہے کہ ابن اللبان کہتا ہے ''خدائے تعالیٰ کی طرف جس استواء کی نسبت کی گئی ہے وہ ''اعتدال'' کے معنی میں ہے۔ یعنی اس سے یہ مراد ہے کہ ''عدل کے ساتھ قائم ہوا'' اور اس کی نظیر ہے قولہ تعالیٰ ''قَآئِمًا بِالْقِسْطِ'' لہٰذا اس کا قیام قسط اور عدل کے ساتھ بھی اس کا اِسْتِواء ہے اور اس کے معنی اس طرف راجع ہوتے ہیں کہ بے شک اللہ تعالیٰ نے اپنی عزت کے ذریعہ سے ہر ایک شے کو ایسا موزوں اور مناسبِ حال پیدا فرمایا جو اس کی اعلیٰ درجہ کی حکمت پر گواہ ہے''۔

اور منجملہ انہی صفات کے قولہ تعالیٰ ''تَعْلَمُ مَا فِی نَفْسِی وَلاَ اَعْلَمُ مَا فِی نَفْسِکَ'' میں نفس کا لفظ ہے۔ اس کی توجیہہ یوں کی گئی ہے کہ اس جگہ مشاکلت[1] کے طور پر اس سے غیب کو مراد لیا ہے۔ کیونکہ غیب بھی نفس کی طرح پوشیدہ ہوتا

---

[1] ایک دوسرے کے ہم شکل ہونا۔ چنانچہ غیب اور نفس میں دونوں کے مخفی ہونے کی حیثیت سے مشاکلت ہے۔

ہے اور قولہ تعالیٰ "وَيُحَذِّرُكُمُ اللّٰهُ نَفْسَهٗ" میں نفس کے معنی عذابِ الٰہی لئے گئے ہیں اور کہا گیا ہے کہ یہاں نَفْسَهٗ کا لفظ ضمیر منفصل اِیَّاہُ کا قائم مقام ہے۔ سہیلیؒ کا قول ہے "نفس سے وجود کی حقیقت بغیر کسی زائد معنی کے مراد ہے اور اسی لفظ سے نَفَاسَة اور اَلشَّیُٔ النَّفِیْس کا استعمال نکلا ہے۔ چنانچہ اس اعتبار پر اس سے اللہ تعالیٰ کی تعبیر کی جانے کی صلاحیت نکلتی ہے۔ یعنی اگر نفس کے ساتھ ذاتِ باری تعالیٰ کی تعبیر کی جائے تو اس میں کوئی مضائقہ نہیں کیونکہ وہ محض ایسی حقیقتِ وجود کے معنی میں آتا ہے جس پر کوئی اور شے زائد نہیں ہوتی"۔

ابن اللبان کا قول ہے "علماء نے اس کی متعدد تاویلیں کی ہیں۔ منجملہ اُن کے ایک بات یہ ہے کہ نفس کے ساتھ ذات کی تعبیر کی گئی ہے۔ یہ امر اگرچہ لغت (زبان) میں روا ہے لیکن اس کی طرف فعل کا حروف "فِیْ" کے ساتھ متعدی ہونا جس وقت کہ وہ فی ظرفیت کا فائدہ دیتی ہے درست نہیں۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ کے بارے میں ایسا ہونا (یعنی ظرفیت) محال ہے اور اسی وجہ سے بعض علماء نے اس کی تاویل لفظِ غیب سے کی ہے یعنی آیت کے معنی ہیں کہ "اور میں اس بات کو نہیں جانتا کہ جو تیرے غیب اور سر وراز میں ہے"۔ یہ توجیہہ یوں بھی بہت اچھی ہے کہ اسی آیت کے اخیر میں اللہ تعالیٰ نے "اَنْتَ عَلَّامُ الْغُیُوْبِ" فرمایا ہے اور وہ اس توجیہہ کی تائید کرتا ہے۔

اور منجملہ ان ہی صفتوں کے ایک صفت "وَجْـــه" بھی ہے۔ اس کی تاویل بھی ذات کے ساتھ کی گئی ہے۔ قولہ تعالیٰ "یُرِیْدُوْنَ وَجْهَهٗ اِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ اللّٰهِ" اور "اِلَّا ابْتِغَآءَ وَجْهِ رَبِّهِ الْاَعْلٰی" میں جو لفظ وجه آیا ہے اس کی نسبت ابن اللبان نے بیان کیا ہے ان مقاموں میں وجہ سے خلوصِ نیت مراد ہے اور ابن اللبان کے سوا کسی دوسرے شخص کا قول ہے کہ قولہ تعالیٰ "فَثَمَّ وَجْهُ اللّٰهِ" میں وجہ سے وہ جہت (جانب) مراد ہے جدھر منہ کر کے نماز پڑھنے کا حکم دیا گیا ہے۔

تیسری صفت عین ہے اس کی تاویل بَصَرَ (بینائی) اور ادراک کے ساتھ کی گئی ہے بلکہ بعض علماء کا تو یہ قول ہے کہ لفظ عین ان معنوں کے لئے حقیقتاً موضوع ہے۔ بعض نے جو اس کے مجازی معنی ہونے کا وہم کیا ہے وہ سراسر خلاف ہے۔ البتہ اگر مجاز ہے تو یہ ہے کہ عضو کا نام عین رکھ دیا گیا۔ ابن اللبان کا بیان ہے کہ "لفظ عین کو اللہ تعالیٰ کی جانب منسوب کریں تو یہ ان مبصرہ آیتوں کا اسم ہو گا جن سے خود اللہ سبحانہ وتعالیٰ مومنین کی جانب نظر فرماتا ہے۔ اہل ایمان ان ہی آیات کے ذریعہ سے ذاتِ واجب تعالیٰ کو دیکھتے ہیں۔ چنانچہ اللہ پاک فرماتا ہے "فَلَمَّا جَآءَتْهُمْ اٰیٰتُنَا مُبْصِرَةً" دیکھو اس آیت کریمہ میں بصر کی نسبت آیات کی طرف مجازی طور پر تحقیقاً کی گئی ہے۔ یعنی گویا درحقیقت آیات کو بصیر قرار دیا ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ جس عین کی نسبت خدا کی طرف کی گئی ہے اُس سے بھی یہی آیات کی بصیرت مراد ہے۔ پھر اللہ تعالیٰ نے دوسری جگہ فرمایا ہے: "قَدْ جَآءَكُمْ بَصَآئِرُ مِنْ رَّبِّكُمْ فَمَنْ اَبْصَرَ فَلِنَفْسِهٖ وَمَنْ عَمِیَ فَعَلَیْهَا" یہاں بھی آیات کو بصائر ہی سے تعبیر فرمایا ہے اور ارشاد فرماتا ہے "وَاصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ فَاِنَّكَ بِاَعْیُنِنَا" کہ اس سے مراد ہے بِاٰیٰتِنَا یعنی تو ہماری آیات کے ساتھ یا ان کے ذریعہ ہماری طرف دیکھتا ہے اور ہم ان ہی آیات کے ذریعہ سے تیری طرف نظر کرتے ہیں اور اس بات کی تائید کہ یہاں پر "اَعْیُن" سے آیات ہی مراد ہیں یوں نکلتی ہے کہ دوسری جگہ اللہ تعالیٰ نے اپنے قول "اِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا عَلَیْكَ الْقُرْاٰنَ تَنْزِیْلًا. فَاصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ" میں صریحاً آیات کی تعلیل اپنے رب کے حکم پر صبر کے ساتھ فرمائی ہے اور پھر اپنے اس قول میں جو نوح علیہ السلام کی کشتی کی بابت فرمایا ہے "تَجْرِیْ بِاَعْیُنِنَا" سے "بِاٰیٰتِنَا" ہی مراد لی ہے اور

اس کی دلیل قولہ تعالیٰ "وَقَالَ ارْكَبُوْا فِيْهَا بِسْمِ اللّٰهِ مَجْرِيْهَا وَمُرْسٰهَا" سے ظاہر ہے اور ارشاد ہے "وَلِتُصْنَعَ عَلٰى عَيْنِيْ" یعنی میری اس آیت کے حکم پر غور کر جو میں نے تیری ماں کی طرف وحی کی تھی یعنی قولہ تعالیٰ "اَنْ اَرْضِعِيْهِ فَاِذَا خِفْتِ عَلَيْهِ فَاَلْقِيْهِ فِي الْيَمِّ......" (تو اس بچے کو دودھ پلا' پھر اس پر تجھ کو خوف آئے تو اُسے دریا میں ڈال دے۔) یہاں تک ابن اللبان کا قول ختم ہوا۔ کسی عالم نے کہا ہے کہ آیاتِ مذکورہ بالا میں لفظ عین سے اللہ تعالیٰ کی کِلاءَۃ یعنی اس کی حفاظت نگہداشت مراد ہے (خدائے تعالیٰ اپنے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے اُن کو محفوظ رکھنے کا وعدہ فرماتا ہے)۔

چوتھا لفظ "یَدْ" (ہاتھ ہے) قولہ تعالیٰ "لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ. يَدُ اللّٰهِ فَوْقَ اَيْدِيْهِمْ. مِمَّا عَمِلَتْ اَيْدِيْنَا" اور "اِنَّ الْفَضْلَ بِيَدِ اللّٰهِ" میں یہ آیات بھی متشابہ صفات ہی کی قسم سے ہیں۔ اُنکی تاویل قدرت کے ساتھ کی گئی ہے۔ سہیلیؒ کا بیان ہے کہ ''یَدْ'' بھی دراصل "بَصَر" کی طرح موصوف کی صفت مراد ہے۔ اسی واسطے حق سبحانہ وتعالیٰ نے اپنے قول ''اُولِي الْاَيْدِيْ وَالْاَبْصَارِ" میں جن لوگوں کی مدح فرمائی ہے اُن کی مدح میں "اَيْدِيْ" کو لفظ "اَبْصَار" کے ساتھ ملا کر بیان کیا اور ان کی مدح جوارح (کارکن اعضاء) کے ساتھ اس لئے نہیں کی کہ مدح کا تعلق صرف صفتوں کے ساتھ ہوتا ہے نہ کہ جوہری باتوں کے ساتھ۔ اور اسی وجہ سے اشعریؒ نے کہا ہے کہ ''یَدْ'' ایک صفت ہے جو شروع میں وارد ہوئی ہے اور اس صفت کے معنی سے جو بات واضح ہوتی ہے وہ یہ ہے کہ اس صفت کو قدرت کے معنی سے قرب حاصل ہے۔ یعنی اس کے اور قدرت کے معنی دونوں قریب ہی قریب ہی البتہ فرق اتنا ہے کہ ''یَدْ'' کے لفظ میں خاص تر ہے اور قدرت عام تر۔ مثلاً محبت ارادہ اور مشیت کے ساتھ۔ لہٰذا اس میں شک نہیں کہ ''یَدْ'' کے لفظ میں ایک لازمی عزت اور برتری پائی جاتی ہے۔ قولہ تعالیٰ "بِيَدَيَّ" کے بارے میں بغوی کا قول ہے کہ ''اللہ تعالیٰ نے اس جگہ ''یَدْ'' کو بصیغۂ تثنیہ ثبت فرما کر ہمارے لئے اس بات پر دلیل قائم کر دی ہے کہ یہاں ''یَدْ'' کا لفظ قدرت' قوت اور نعمت کے معنوں میں نہیں آیا بلکہ وہ دونوں ذاتِ باری تعالیٰ کی صفات میں سے دو صفتیں ہیں''۔ مجاہد کا بیان ہے کہ ''اس جگہ لفظ ''یَدْ'' قولہ تعالیٰ "وَيَبْقٰى وَجْهُ رَبِّكَ" کی طرح محض صلہ اور تاکید ہے۔ بغوی کہتا ہے کہ مجاہد کی یہ تاویل زود ارنہیں اس لئے کہ اگر فی الواقع اس مقام پر "بِيَدَيَّ" کا لفظ صلہ ہوتا تو ابلیس (شیطان) خداوند کریم کے جناب میں عرض کر سکتا تھا کہ ''اے خالق اگر تو نے آدم کو پیدا کیا ہے۔ اس میں بھی کلام نہیں کہ میں بھی تیرا ہی آفریدہ ہوں''۔ اسی طرح قدرت اور نعمت کے معنی لئے جائیں۔ تو بھی آدمؑ کو آفرینش میں ابلیس پر کوئی فوقیت اور فضیلت نہ حاصل ہو سکے گی''۔ ابن اللبان کا قول ہے ''پس اگر کوئی یہ سوال کرے کہ پھر آدم علیہ السلام کی خلقت کے قصہ میں یَدَيْنَ (دونوں ہاتھوں) کی حقیقت کیا قرار پائی گی'' تو میں اُس کو جواب دوں گا کہ ''اصل مراد کا علم تو خدا ہی کو ہے مگر میں نے کتاب اللہ پر غور کرنے سے جو نتیجہ اس بارے میں اخذ کیا ہے۔ وہ یہ ہے کہ آیت کریمہ میں یَدَيَّ کے لفظ سے خداوند کریم نے اپنی قدرت کے دونوروں کی جانب استعارہ فرمایا ہے جن میں سے ایک نور کا قیام اُس کی صفت فضل کے ساتھ اور دوسرے نور کا قیام اُس کی صفت عدل کے ساتھ ہے۔ اور یوں ارشاد فرما کر آدمؑ کی تخصیص اور تکریم پر آگاہ کیا ہے اور بتایا ہے کہ اُس نے آدم کی خلقت میں اپنے فضل اور عدل دونوں اوصاف کو باہم جمع فرما دیا''۔ ابن اللبان بیان کرتا ہے کہ ''اور فضل کا ہاتھ وہ یمین (داہنا) ہے جس کا ذکر خداوند کریم نے اپنے قول "وَالسَّمٰوٰتُ مَطْوِيّٰتٌ بِيَمِيْنِهٖ" میں فرمایا ہے''۔

پانچواں لفظ اَلسَّاقُ ہے قولہ تعالیٰ "یَوْمَ یُکْشَفُ عَنْ سَاقٍ" (۴۲:۶۸) میں اُس کے معنی ہیں "عَنْ شِدَّةٍ وَاَمْرٍ عَظِیْمٍ" سختی اور بڑے امر سے۔ جیسے کہ کہا جاتا ہے "قامت الحرب علیٰ ساقٍ" (لڑائی سختی کے ساتھ ہونے لگی) حاکم نے مستدرک سے عکرمہ کے طریق پر ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ اس نے قولہ تعالیٰ "یَوْمَ یُکْشَفُ عَنْ سَاقٍ" کی نسبت دریافت کیا گیا کہ اس کے کیا معنی ہیں؟ تو ابن عباسؓ نے جواب دیا "اگر تم پر قرآن کی کوئی شے مخفی رہے تو اُس کو شعر میں تلاش کرو کیونکہ شعر عرب کا دیوان ہے۔ کیا تم نے شاعر کا یہ قول نہیں سنا ہے؟ اصبر عناق انه شرباق قد سن لی قولک ضرب الاعناق. وقَامَتِ الحرب بنا علیٰ ساقٍ ابن عباسؓ نے کہا "یہ دن تکلیف اور سختی کا ہے"۔

چھٹا لفظ الجنب ہے۔ قولہ تعالیٰ "عَلٰی مَا فَرَّطْتُ فِی جَنْبِ اللّٰهِ" میں یعنی اُس کی طاعت اور اُس کے حق میں (کمی کی) کیونکہ کمی فقط طاعت اور حقِ خداوندی ہی میں ہو سکتی ہے اور مشہور جنب (پہلو) میں کمی ہونے کی کوئی صورت نہیں۔

ساتواں امر قولہ تعالیٰ "فَاِنِّیْ قَرِیْبٌ" اور "وَنَحْنُ اَقْرَبُ اِلَیْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِیْدِ" میں قرب (نزدیک ہونے) کی صفت ہے اور اس سے مراد یہ ہے کہ خدا اپنے علم کے ساتھ بندوں سے قریب ہے۔

آٹھویں قولہ تعالیٰ "وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهٖ" اور "یَخَافُوْنَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ" میں فوقیت کی صفت ہے اور اس سے بلا کسی جہت کی قید کے محض عُلو (بلندی) مراد ہے۔ کیونکہ فرعون نے بھی تو "وَاِنَّا فَوْقَهُمْ قَاهِرُوْنَ" کہا تھا۔ مگر اس میں شک کیا ہے کہ اس نے اِس قول سے فَوقِیَّتِ مکانی مراد نہیں لی تھی۔ نویں قولہ تعالیٰ "وَجَآءَ رَبُّکَ" اور "وَیَاْتِیَ رَبُّکَ" میں مَجِیْ (آنے) کی صفت اور اس سے خدا کا حکم مراد ہے۔ کیونکہ فرشتہ خدا ہی کے حکم سے یا اُسی کے مسلط بنانے کی وجہ سے آیا کرتا تھا۔ اس کی دلیل قولہ تعالیٰ "وَهُمْ بِاَمْرِهٖ یَعْمَلُوْنَ" ہے۔ لہٰذا مذکورہ بالا مثالوں میں صفت مَجِی کا لانا ایسا ہے جیسے ایک بات صراحتاً کہہ دی گئی اور ایسے ہی قولہ تعالیٰ "اِذْهَبْ اَنْتَ وَرَبُّکَ فَقَاتِلَا" میں بھی ہے کہ اُس کے معنی ہوں گے اپنے خدا کے ساتھ یعنی اُس کی توفیق اور قوت کے ساتھ جا کر لڑائی میں مصروف ہو"۔

دسویں قولہ تعالیٰ "یُحِبُّهُمْ وَیُحِبُّوْنَهٗ" اور "فَاتَّبِعُوْنِیْ یُحْبِبْکُمُ اللّٰهُ" میں حُب کی صِفت' قولہ تعالیٰ "غَضَبَ اللّٰهُ عَلَیْهَا" میں غضب کی صفت۔ قولہ تعالیٰ "رَضِیَ اللّٰهُ عَنْهُمْ" میں رضی کی صفت۔ قولہ تعالیٰ "بَلْ عَجِبْتُ" اور "وَاِنْ تَعْجَبْ فَعَجَبٌ قَوْلُهُمْ" میں تعجب کی صفت اور ایسے ہی بکثرت آیتوں میں رحمت کی صفت کا بھی یہی حال ہے علماء نے اس بارے میں کہا ہے کہ جس کی صفت کا بھی خداوند تعالیٰ پر حقیقتاً اطلاع کرنا محال معلوم ہو اُسے اُس کے لازم کے ساتھ تفسیر کر لینا چاہئے"۔ امام فخر الدین کا قول ہے "تمام اعراضِ نفسانی یعنی رحمت' فرحت' سرور' غضب' حیا' مکر اور تمسخر اس طرح کی جتنی چیزیں نفس کو لاحق ہوا کرتی ہیں ان میں سے ہر ایک کا کوئی آغاز (اوایل) اور انجام (غایات) ضرور ہوتا ہے۔ مثلاً غضب (غصہ) کو لیا جائے اس کی ابتداء قلب میں خون کے جوش مارنے سے ہوتی ہے اور اس کی غایت (انتہائی غرض و نتیجہ) اُس شخص کو نقصان پہنچانے کا ارادہ ہے جس پر غصہ آیا ہو۔ لہٰذا غضب کا لفظ خدا تعالیٰ کے حق میں قلب کا خون جوش مارنے پر کبھی محمول نہ کیا جائے گا بلکہ اُس کا حمل غرض پر ہو گا۔ یعنی ضرر رسانی کے ارادہ پر۔ اسی طرح حیا کی ابتدا وہ انکسار ہے جو کہ نفس (طبیعت) میں ہوتا ہے اور اُس کی غرض فعل کا ترک کر دینا ہے۔ اس لحاظ سے حیا کا لفظ خدا تعالیٰ کے حق میں ترک فعل پر محمول ہو گا نہ کہ انکسار لفظ پر۔ حسین بن الفضل کا قول ہے کہ "خدا کی طرف سے تعجب عیاں ہونا اس بات

کا نام ہے کہ کسی شے کا انکار (ناپسندیدگی ظاہر کرنا) اور اس کی تعظیم (بڑا سمجھنا یعنی مشکل جاننا) ظاہر کی جائے۔ جنیدؒ سے قولہ تعالیٰ "وَاِنْ تَعْجَبْ فَعَجَبٌ قَوْلُهُمْ" کے معنی دریافت کیے گئے۔ تو انہوں نے کہا "خدا تعالیٰ تو کسی شے سے تعجب نہیں کرتا۔ مگر اُس نے یہاں اپنے رسول سے موافقت کرنے کے لئے۔ "وَاِنْ تَعْجَبْ فَعَجَبٌ قَوْلُهُمْ" فرما دیا۔ جس کی مراد یہ ہے کہ اے رسول وہ قول ویسا ہی جیسا کہ تم کہتے ہو یعنی قابلِ تعجب ہے۔

گیارہویں قولہ تعالیٰ "عِنْدَ رَبِّکَ" اور "وَمَنْ عِنْدَهٖ" میں عندَ کا بھی اسی قبیل کا ہے اور ان دونوں آیتوں میں عندَ کے معنی یہ ہیں کہ اس سے[1] تمکین۔ زُلفی[2] اور رفعت[3] کی طرف اشارہ کیا گیا ہے۔

بارہویں اسی قبیل سے ہے قولہ تعالیٰ "وَهُوَ مَعَكُمْ اَيْنَمَا كُنْتُمْ" یعنی خدا ہر جگہ اپنے علم کے ذریعہ سے تمہارے ساتھ ہے اور قولہ تعالیٰ "وَهُوَ اللّٰهُ فِی السَّمٰوٰتِ وَفِی الْاَرْضِ" کی مراد یہ ہے کہ خدا آسمانوں اور زمین کا حال جانتا ہے۔ بیہقی لکھتا ہے "صحیح امر یہ ہے کہ اس آیت کے معنی قولہ تعالیٰ "وَهُوَ الَّذِیْ فِی السَّمَآءِ اِلٰهٌ وَّفِی الْاَرْضِ اِلٰهٌ" کی طرح یہ ہیں کہ خدا تعالیٰ ہی زمین اور آسمانوں میں عبادت کے لائق ہے۔ اشعری کہتا ہے "اس جگہ ظرف کا تعلق یَعْلَمُ محذوف کے ساتھ ہے۔ یعنی اس کی مراد یہ ہے کہ خدا تعالیٰ آسمانوں اور زمین کی باتوں کا جاننے والا ہے"۔

تیرہویں اسی قبیل سے ہے قولہ تعالیٰ "سَنَفْرُغُ لَكُمْ اَيُّهَ الثَّقَلَانِ" یعنی عنقریب ہی تم کو جزا دینے کا قصد کریں گے"۔

تنبیہ: ابن اللبان نے کہا ہے کہ قولہ تعالیٰ "اِنَّ بَطْشَ رَبِّکَ لَشَدِیْدٌ" متشابہ کی قسم سے نہیں ہے کیونکہ خدا تعالیٰ نے اس کے بعد اس کی تفسیر اپنے قول "اِنَّهٗ هُوَ يُبْدِئُ وَيُعِيْدُ" کے ساتھ کر کے تنبیہ کر دی ہے کہ خدا تعالیٰ کی بَطْش سے اُس کا مخلوع کی آفرینش شروع کرنے اور پھر اُس کو موت کے بعد دوبارہ زندگی عطا کرنے میں تصرف کرنا مراد ہے اور اسی طرح اُن کے تمام تصرفات جو وہ اپنی مخلوقات کے حق میں کرتا ہے۔

فصل

سورتوں کے اوائل (شروع کی پہلی آیتیں اور حروفِ مقطعات) بھی متشابہ کے شمار میں داخل ہیں اور اُن کے بارہ میں ایک مختار قول یہ بھی ہے کہ وہ ایسے اسرار ہیں جن کو خدا تعالیٰ کے سوا کوئی اور نہیں جانتا۔ ابن المنذر وغیرہ نے شعبی سے روایت کی ہے کہ اُس سے سورتوں کے فواتح کی نسبت سوال کیا گیا۔ تو اُس نے کہا "ہر ایک کتاب کا کوئی راز ہوا کرتا ہے اور اس کتاب کا راز سورتوں کے فواتح ہیں"۔ اُس کے علاوہ دوسرے لوگوں نے سورتوں کے فواتح کے معنوں میں خوض بھی کیا ہے چنانچہ ابن ابی حاتم وغیرہ نے ابی الضحٰی کے طریق پر ابن عباسؓ سے قولہ تعالیٰ "الٓمّٓ" کے بارہ میں روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا "اَنَا اللّٰهُ اَعْلَمُ" (یعنی اس کے معنی ہیں "میں اللہ اور جانتا ہوں") اور قولہ تعالیٰ "الٓمّٓصٓ" کے بارہ میں کہا

---

[1] عزت دینا۔

[2] قرب اور منہ لگا ہونا۔

[3] برتری۔ بلندی۔

''اَنَا اللّٰہُ اَفْصِلُ'' (میں اللہ اور فیصلہ کرتا ہوں) اور قولہ تعالیٰ ''آلرٰ'' کے بارے میں روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا ''اَنَا اللّٰہُ اریٰ'' (میں اللہ اور دیکھتا ہوں)۔ پھر سعید بن جبیر کے طریق پر ابن عباسؓ ہی سے قولہ تعالیٰ آلٓمٓ، حٰمٓ نٓ کے بارنے میں یہ قول روایت کیا ہے کہ ''یہ مقطع اسم ہیں'' اور عکرمہ کے طریق پر ابن عباسؓ ہی کا یہ قول روایت کیا ہے کہ اُنہوں نے کہا۔ آلرٰ. حٰمٓ اور نٓ' اَلرَّحمٰن کے تفریق کیے گئے حروف ہیں''۔ ابوالشیخ محمد بن کعب القرظی سے روایت کرتا ہے کہ اُس نے کہا آلـرٰ' الـرَّحمٰن میں سے ہے''۔ اسی راوی سے یہ روایت بھی آئی ہے کہ اُس نے کہا ''آلـمٓـصٓ. **آلف لام الـلّٰـهُ** کا میم الرحمٰن کا اور صاد الصمد کا ہے''۔ پھر یہی راوی ضحاک کا قول یوں نقل کرتا ہے کہ ضحاک نے کہا ''آلمٓصٓ'' یعنی ''اَنَا اللّٰہُ الصَّادِقُ (میں سچا خدا تعالیٰ ہوں) اور کہا گیا ہے کہ آلمٓصٓ کے معنی الـمصور اور یہ قول بھی آیا ہے کہ آلرٰ کے معنی اَنَـا اللّٰہُ اَعْـلَـمُ وَاَرْفَـعُ (میں خدا ہوں۔ جانتا ہوں اور بلند تر ہوں) ہیں۔ ان دونوں آخری اقوال کو کرمانی نے اپنی کتاب غرایب میں بیان کیا ہے''۔

حاکم وغیرہ نے سعید بن جبیر کے طریق پر قولہ تعالیٰ ''کٓھٰیٰعٓصٓ'' کے بارہ میں ابن عباسؓ کا یہ قول نقل کیا ہے کہ اُنہوں نے کہا۔ کاف ''کریم'' کا ھا۔ ''ھادی'' کی۔ یا حکیم کی عین ''علیم'' کا اور صاد ''صادق'' میں سے لیا گیا ہے''۔

حاکم ہی نے ایک دوسری وجہ پر سعید ہی کے واسطہ سے ابن عباسؓ کا یہ قول بھی نقل کیا ہے کہ اُنہوں نے قولہ تعالیٰ ''کٓھٰیٰعٓصٓ'' کے بارہ میں کہا ''کـافٍ. ھـادٍ. امینٌ. عزیزٌ. صَادِقٌ اور ابن ابی حاتم نے السدی کے طریق پر ابی مالک اور ابی صالح دونوں کے واسطہ سے ابن عباسؓ اور مرۃ بن مسعود اور بہت سے صحابہؓ کا یہ قول بیان کیا ہے کہ اُنہوں نے قولہ تعالیٰ ''کٓھٰیٰعٓصٓ'' کے بارہ میں کہا ''یہ مقطع حروف تہجی ہیں۔ کاف۔ ''الملک'' سے۔ ھا ''اللّٰہ'' سے یا اور عین ''عـزیـز'' سے اور صاد کو ''الـمـصـور'' سے لیا گیا ہے''۔ پھر اسی راوی نے محمد بن کعب سے بھی اسی کے مانند روایت کی ہے۔ مگر یہ کہ اُس نے کہا کہ ''صاد الـصـمـد سے لیا گیا ہے''۔ اور سعید بن منصور نے ابن مردویہ نے دوسرے طریق پر سعید کے واسطہ سے ابن عباسؓ کا یہ قول نقل کیا ہے کہ اُنہوں نے قولہ تعالیٰ ''کٓھٰیٰعٓصٓ'' کے بارہ میں کہا ''کـبـیـرٌ. ھـادٍ' اَمِـیـنٌ. عَـزِیـزٌ. صَـادِقٌ (یعنی اس کی اصل اتنے کلمات ہیں) اور ابن مردویہ نے الکلبی کے طریق پر ابی صالح سے۔ اور ابی صالح نے ابن عباسؓ سے قولہ تعالیٰ ''کٓھٰیٰعٓصٓ'' کے معنوں میں یہ قول روایت کیا ہے کہ اُنہوں نے کہا ''الـکـاف. الـکـافی' والھاء. الھادی' والـعـین. الـعالِم. والصَّاد' الصَّادق اور یوسف بن عطیہ کے طریق سے روایت کی ہے اُس نے کہا کہ کلبی سے کٓھٰیٰـعٓـصٓ کے معنی پوچھے گئے تو اس نے بواسطۂ ابی صالح از اُم ہانی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ حدیث سنائی کہ حضور انوار صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کادٍ. ھادٍ. امینٌ. عالمٌ. صادقٌ اور ابن ابی حاتم نے عکرمہ سے قولہ تعالیٰ ''کٓھٰیٰعٓصٓ'' کے بارہ میں یہ روایت کی ہے کہ اُس نے کہا ''اللہ پاک فرماتا ہے ''انـا الکبیر. انا الھادی علی امینٍ صادقٍ'' (میں بڑا اور میں رہنما ہوں۔ امین صادق پر) اور محمد بن کعب سے قولہ تعالیٰ ''طٰہٰ'' کے معنی یوں نقل کیے ہیں کہ طَآء ذی الطَّول میں سے ہے یعنی اس میں جو حرف طا ہے وہ ذی الطول میں سے لیا گیا ہے اور اسی راوی سے یہ بھی روایت آئی ہے کہ محمد بن کعب ہی نے کہا۔ قولہ تعالیٰ ''طٰسٓمٓ'' میں طا ذی الطول میں سے' سین القدوس میں سے اور میم الرحمٰن میں سے (لی گئی) ہے''۔

سعید بن جبیر سے قولہ تعالیٰ ''حٰمٓ'' کے بارہ میں روایت کی ہے کہ ''حـاء'' الرحمٰن سے مشتق کی گئی ہے اور میم الرحیم

سے مشتق کی گئی ہے۔ محمد بن کعب سے قولہ تعالیٰ "حٰمٓ عٓسٓقٓ" کے بارہ میں یہ قول نقل کیا ہے کہ اُس نے کہا "حا اور میم دونوں حروف الرحمٰن میں سے لئے گئے ہیں۔ عین علیم سے، سین القدوس میں سے اور قاف القاھرُ میں سے لیا گیا ہے"۔ مجاہد سے یہ روایت کی ہے کہ اُس نے کہا "سورتوں کے فواتح تمام مقطوع حروف ہجی ہیں"۔ (یعنی الگ الگ اور کلمات کی مختصر علامتوں کے طور پر) اور سالم بن عبداللہ سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا الٓمٓ، حٰمٓ اور نٓ یا اسی طرح کے دوسرے حروف خدا کے مقطع اسم ہیں۔ (یعنی اسم میں سے ایک ایک حروف لئے گئے ہیں۔ اور یہ بات زبان کے محاورات میں رائج ہیں) السدی سے روایت کی گئی ہے کہ اُس نے کہا "سورتوں کے فواتح پروردگار جل جلالہ کے اسموں میں سے کچھ اسماء ہیں جن کی تفریق قرآن میں کی گئی ہے"۔ (یعنی اُن اسماء کو متفرق طور پر قرآن میں وارد کیا گیا ہے۔) کرمانی نے قولہ تعالیٰ "قٓ" کے بارہ میں بیان کیا ہے کہ وہ خدا تعالیٰ کے اسم قادر اور قاہر کا ایک حرف ہے۔ کرمانی کے سوا کسی دوسرے شخص نے قولہ تعالیٰ "نٓ" کے بارہ میں ذکر کیا ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ کے اسم نور اور ناصر کے آغاز کا حرف ہے یہ تمام اقوال دراصل ایک ہی قول کی طرف راجع ہوتے ہیں جو یہ ہے کہ ایسے تمام کلمات حروف مقطعہ ہیں۔ ان میں ہر ایک حرف اللہ تعالیٰ کے کسی اسم سے ماخوذ ہے۔ یہ بات کہ کلمہ کے کسی جزء پر اکتفا کر لی جائے عربی زباندانی میں ایک مشہور امر ہے۔ چنانچہ شاعر لکھتا ہے:

قُلْتُ لَهَا قِفِيْ فَقَالَتْ قٓ یعنی وَقَفْتُ (میں ٹھہر گئی) اور "بالخیر خَیْرَاةٌ وَاِن شرًّا فایعنی وَاِنْ شَرًّا فَشَرٌّ (اگر شر چاہو تو شر ہو گا) یا بقول کسے "وَلَا اُرِیْدُ الشَّرَّ اِلَّا اَنْ تَا یعنی اِلَّا اَنْ تَشَآءُ (لیکن تم اگر چاہو) اور ایک شاعر کہتا ہے "ناداھم الا الحموا لا تا+قالوا جمیعًا کُلُّهُمْ اَلَافَا اور اس اَلَاتَا اور اَلَافَا سے اَلَاتَرْکَبُوْنَ اور اَلَا فَارْکَبُوْ مراد ہے۔

زجاج نے اسی قول کو مختار مانا ہے۔ کہا ہے "اہل عرب ایک ہی حرف بول کر اُس کی دلالت اُس کلمہ پر لیا کرتے ہیں جس کا وہ حرف (جزء) ہے اور ایک قول یہ بھی آیا کہ جس اسم الٰہی کے یہ سب مقطع حروفِ قرآن میں آئے ہیں وہی اسم اعظم ہے۔ مگر ہم کو اس بات کی شناخت نہیں ہوتی کہ ہم ان حروفِ مقطعہ سے کس طرح اُس اسم کو (صحیح طور پر) ترکیب دیں"۔ یہ قول ابن عطیہ نے یونہی نقل کیا ہے اور ابن جریر نے صحیح سند کے ساتھ ابن مسعودؓ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا "وہ خدا کا اسم اعظم ہے"۔ ابن ابی حاتم نے السدی کے طریق پر روایت کی ہے السدی نے کہا کہ اُس نے ابن عباسؓ کا یہ قول پہنچا ہے"۔ ابن عباسؓ نے کہا الٓمٓ خدا تعالیٰ کے ناموں میں سے اسم اعظم ہے اور ابن جریر وغیرہ نے علی بن ابی طلحہ کے طریق پر ابن عباسؓ سے یہ روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا "الٓمٓ، طٰسٓمٓ اور صٓ یا اسی کے مشابہ الفاظ وحروف قسم ہیں۔ خدا نے ان کے ساتھ قسم کھائی ہے۔ یہ سب خدا کے نام ہیں"۔ اور اس قول میں تیسرا قول بننے صلاحیت ہے یعنی یہ کہ وہ جملہ کلمات بتمامہ اسمائے الٰہی ہیں اور اس میں اس بات کی بھی صلاحیت پائی جاتی ہے کہ اُس کو دوسرے قول میں شامل کر دیا جائے۔ پہلے اعتبار یعنی اس کے علیحدہ تیسرے قول ہونے پر ابن عطیہ اور دوسرے اشخاص نے رائے ظاہر کی ہے۔ اس کی تائید ابن ماجہ کی وہ روایت کرتی ہے جس کو اُس نے اپنی تفسیر میں نافع کے طریق پر بواسطۂ ابی نعیم قاری۔ فاطمہؓ بنت علیؓ بن ابی طالب سے نقل کیا ہے کہ بی بی فاطمہ نے اپنے والد علی بن ابی طالب سے سنا وہ کہتے تھے یا کٓھٰیٰعٓصٓ اِغْفِرْلِیْ" (اے کاف۔ ھا۔ یا۔ عین۔ صاد تو مجھ کو بخش دے) اور یہ روایت بھی اسی کی موید ہے کہ ابن ابی حاتم نے ربیع بن انسؓ سے قولہ

تعالیٰ "کھیٰعص" کے بارہ میں نقل کیا ہے۔ اُس نے کہا "یَا مَنْ یُجِیرُ وَلَا یُجَارُ عَلَیْهِ" (اے وہ ذات پاک جو کہ پناہ دیتی ہے اور جس پر کسی کی پناہ نہیں پڑتی) اور اشہب سے روایت کی ہے اُس نے بیان کیا میں نے مالک بن انسؓ سے دریافت کیا تھا کہ آیا کسی شخص کے لئے یہ بات مناسب ہے کہ وہ اپنا نام "یٰسٓ" رکھے؟ تو مالک بن انسؓ نے جواب دیا میری رائے میں یہ بات مناسب نہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے "یٰسٓ وَالْقُرآنِ الْحَکِیْمِ" یعنی کہتا ہے کہ یہ نام ایسا ہے جس کا مسمّی میں خود بنا ہوں"۔ کہا گیا ہے کہ یہ حروف مقطعات' قرآن اور ذکر کی طرح کتاب اللہ کے اسماء ہیں۔ یہ قول عبدالرزاق نے قتادہ سے نقل کیا ہے۔ اسی کو ابن ابی حاتم نے بھی نقل کیا ہے مگر ان لفظوں کے ساتھ کہ "کُلّ هِجَاءٍ فِی الْقرآن فهو اسمٌ من اسماء القرآن" (قرآن میں جتنے حروف تہجی آئے ہیں۔ وہ اُس کے ناموں میں سے ایک ایک نام ہیں) اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ یہ حروف سورتوں کے نام ہیں۔ ماوردی اور دیگر لوگوں نے اس قول کو زید بن اسلم کا قول بتایا ہے اور مصنف الکشاف نے اس کی نسبت اکثر لوگوں کی طرف کی ہے (یعنی بکثرت اشخاص اسی بات کے قائل بتائے ہیں)۔ پھر ایک قول یہ بھی ہے کہ یہ حروف ویسے ہی سورتوں کے فواتح (شروع کرنے کے وقت جو زائد الفاظ کہے جاتے ہیں) ہیں جسطرح کہ (شاعر لوگ) قصائد کے اول میں بَلْ اور لاَ کے الفاظ کہا کرتے ہیں۔ ثور بن جریر نے ثوری کے طریق پر ابی نجیح سے اور ابی نجیح نے مجاہد سے روایت کی ہے۔ اُس نے کہا "آلٓمٓ. آلٓمٓصٓ اور صٓ یا ایسے ہی دوسرے مقطعات فواتح ہیں کہ اُنہی کے ساتھ خدا تعالیٰ نے قرآن کا افتتاح (آغاز) کیا ہے"۔ ابوالشیخ نے ابن جریج کے طریق سے یہ روایت کی ہے کہ اُس نے کہا "مجاہد بیان کرتا تھا کہ "آلٓمٓ' الٓرٰ اور الٓمٓرٰ فواتح ہیں۔ خدا تعالیٰ نے ان کے ساتھ قرآن کا افتتاح کیا ہے"۔ راوی یعنی ابوالشیخ کہتا ہے میں نے ابن جریج سے دریافت کیا کہ "کیا مجاہد یہ نہیں لکھتا تھا کہ یہ حروف اسم ہیں؟"۔ ابن جریج نے کہا "نہیں"۔

اور کہا گیا ہے کہ یہ حروف مقطعہ ابجد کے حساب ہیں اور ان کی غرض یہ ہے کہ اُمت محمدی صلی اللہ علیہ وسلم کی مدت قیام پر دلالت کریں۔ ابن ابی اسحاق نے کلبی سے اُس نے ابی صالح سے' ابی صالح نے ابن عباس سے اور ابن عباسؓ نے جابر سے اور جابرؓ نے عبداللہ بن رباب سے یہ روایت کی ہے کہ اُس نے کہا "ابو یاسر بن اخطب یہودی چند معزز لوگوں کے ساتھ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف ہو کر نکلا۔ اُس وقت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سورۃ البقرۃ کا آغاز "الٓمٓ ذٰلِکَ الْکِتَابُ لَا رَیْبَ فِیْهِ" تلاوت فرما رہے تھے۔ ابو یاسر اِس کو سن کر اپنے ساتھی یہودیوں سمیت اپنے بھائی حیی بن اخطب کے پاس گیا اور اُس سے کہنے لگے "تم لوگ جان رکھو۔ واللہ میں نے محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو اُس چیز میں جو اُن پر نازل کی گئی ہے "الٓمٓ ذٰلِکَ الْکِتَابُ" پڑھتے ہوئے سنا ہے۔" حیی اس بات کو سن کر کہنے لگا "تم نے اپنے کانوں سے سنا ہے؟" ابو یاسر نے جواب دیا "بے شک"۔ اس کے بعد حیی بن اخطب کئی ایک بڑے بڑے یہودیوں کو جو پہلے سے وہیں موجود تھے ساتھ لے کر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں آیا۔ اور اُن سب لوگوں نے آپؐ سے دریافت کیا "کیا آپ کو یاد ہے کہ اُس کتاب میں جو کہ آپ پر نازل ہوئی ہے "آلٓمٓ ذالک الکتاب" کی تلاوت کرتے تھے"۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "ہاں یاد ہے"۔ یہودیوں کی جماعت نے کہا "خدا تعالیٰ نے آپؐ سے قبل بہت نبی مبعوث فرمائے مگر ہم کو یہ نہیں معلوم ہوا کہ خدا تعالیٰ نے اُن میں سے کسی نبی پر اُس کے ملک (حکومت) کی مدت بیان (واضح) کر

دی ہو اور یہ بتا دیا ہو کہ اُس نبی کی اُمت کس میعاد تک قائم رہے گی مگر آپؐ سے یہ بات بتا دی گئی ہے۔ الٓـمٓ میں الف کا ایک لام کے تیس اور میم کے چالیس عدد ہیں جو مجموع طور پر اکہتر سال ہوتے ہیں۔ پس کیا ہم ایسے نبی کے دین میں داخل ہوں جس کے ملک کی مدت اور جس کی اُمت کا زمانہ صرف اکہتر سال ہے؟'' پھر اُس نے کہا ''یا محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) آیا اس کلمہ کے ساتھ کا کوئی دوسرا کلمہ اور بھی ہے؟ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ''ہاں ہے ''الٓـمٓـصٓ'' حیی بن اخطب نے کہا ''یہ اُس سے زیادہ ثقیل اور طویل ہے۔ الف ایک' لام کے تیس' میم کے چالیس اور صاد کے نوے عدد ہیں۔ جس کا مجموعہ ایک سو اکسٹھ سال ہوا۔ اور کیا اس کے ساتھ کوئی اور کلمہ بھی ہے؟ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہاں ''الٓمٓرٰ'' ہے۔ حیی نے کہا ''یہ دونوں سے بڑھ کر ثقیل تر اور طویل تر ہے۔ الف کا ایک' لام کے تیس' میم کے چالیس اور رے کے دو سو جملہ دو سو اکہتر سال ہوئے''۔ پھر اُس نے کہا اس میں شک نہیں کہ آپؐ کا معاملہ ہم کو اُلجھن میں ڈال رہا ہے جس کی وجہ سے ہمیں یہ نہیں معلوم ہو سکتا کہ آیا آپ کو تھوڑی مدت دی گئی ہے یا بہت بڑی''۔ اور اپنی قوم سے مخاطب ہو کر کہا ''چلو ان کے پاس سے اٹھ چلو (یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس سے) اور اس کے بعد ابو یاسر نے اپنے بھائی حیی اور اُس کے ساتھ والے اپنے ہم قوم لوگوں سے کہا ''تمہیں کیا معلوم ہے کہ شاید خدا تعالیٰ نے یہ سب مدتیں محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) کے لئے جمع فرما دی ہوں۔ اکہتر' ایک سو اکسٹھ اور دو سو اکہتر کہ ان کا مجموعہ سات سو چونتیس سال ہوتا ہے''۔ اُس کی قوم کے لوگوں نے جواب دیا ''ہم پر اُس کا معاملہ متشابہ ہو گیا ہے''۔ یعنی (رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا معاملہ اُن کی سمجھ میں نہیں آیا) چنانچہ علماء یہ کہتے ہیں کہ قولہ تعالیٰ ''هُوَ الَّذِیْ اَنْزَلَ عَلَیْکَ الْکِتَابَ مِنْهُ آیَاتٌ مُحْکَمَاتٌ هُنَّ اُمُّ الْکِتَابِ وَاُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ...... '' انہی یہودیوں کے بارہ میں نازل ہوئیں۔

ابن جریرؒ نے اس حدیث کو اسی طریق سے اور ابن المنذر نے دوسری وجہ پر ابن جریج سے اس کی روایت مفصل طور پر کی ہے۔ ابن جریر اور ابن ابی حاتم دونوں نے قولہ تعالیٰ ''الٓـمٓ'' کے بارہ میں ابی العالیہ کا یہ قول نقل کیا ہے کہ اُس نے کہا الٓـمٓ یہ تین حرف ان انتیس حروف میں سے ہیں جن کے ساتھ زبانیں (تلفظ کلمات میں) پھرا کرتی ہیں۔ یہ تین حروف ایسے ہیں کہ ان کا کوئی نہ کوئی حرف خدا تعالیٰ کے کسی اسم کا مفتاح (پہلا حرف) ضرور ہے اور وہ خدا کی نعمتوں اور آزمائشوں اور قوموں کی مدتوں کی اور اُن کی میعادوں میں بھی ضرور آتا ہے۔ مثلاً الف اسم اللہ کا مفتاح' لام خدا کے اسم لطیف کا مفتاح اور میم اُس کے اسم مجید کا مفتاح ہے۔ الف سے اٰلاءُ اللّٰہ (خدا کی نعمتیں) لام سے لطف اللّٰہ (خدا کی مہربانیاں) اور میم سے مَجْدُ اللّٰہ (خدا کی بزرگی) کا آغاز ہوتا ہے (اور مدتوں کی مثال) الف سے ایک سال' لام سے تیس اور میم سے چالیس (سال) نکلتے ہیں۔ الجوینی لکھتا ہے ''کسی امام نے قولہ تعالیٰ ''الٓـمٓ غُلِبَتِ الرُّوْمُ'' سے یہ بات پیدا کی تھی کہ مسلمان لوگ ۵۸۳ھ میں بیت المقدس کو فتح کریں گے اور ویسا ہی واقع ہوا جیسا کہ اُس نے کہا تھا''۔ السہیلی لکھتا ہے ''شاید کہ جو حروف سورتوں کے اوائل میں آئے ہیں اُن میں سے مکرر حروف کو نکال کر باقی حروف کے مجموعی اعداد سے اس امت (محمدیہ) کے بقاء کی مدت کی طرف اشارہ ہو''۔ ابن حجر کا قول ہے کہ سہیلی کا یہ خیال باطل ہے اس پر اعتماد نہیں کیا جائے گا کیونکہ ابن عباسؓ سے شمار ابجد کو لینے کی سخت ممانعت ثابت ہوئی ہے۔ اور انہوں نے اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ شمار ابجد بھی منجملہ سحر (شعبدہ بازی) کے ہے اور یہ امر کچھ بعید نہیں۔ اس لئے کہ شریعت میں اس کی کوئی اصل نہیں پائی

جاتی۔

قاضی ابوبکر بن العربی نے بھی اپنے رحلتہ (سفرنامہ) کے فوائد (حاشیوں) میں یہ بات بیان کی ہے کہ ''سورتوں کے اوائل میں آنے والے حروف مقطعہ کا علم ہی سرے سے باطل ہے (یعنی یہ کوئی علم نہیں) اور مجھے ان کے بارہ میں بیس بلکہ اس سے بھی زائد قول حاصل ہوئے ہیں مگر میں نہیں جانتا کہ اُن اقوال کے کہنے والوں میں سے ایک شخص نے بھی اس کی معلومات پر علم ہونے کا حکم لگایا اور نہ اُن اقوال سے کوئی ان حروف کی فہم تک پہنچ سکتا ہے۔ لہٰذا جس بات کو میں کہتا ہوں وہ یہ ہے کہ ''اگر اہل عرب اس بات کو جانتے نہ ہوتے کہ ان حروف کا اُن کے یہاں کوئی متداول مدلول ہے تو ضرور تھا کہ سب سے پہلے نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر وہی اُس کے متعلق اعتراض کرتے اور ناپسندیدگی ظاہر کرتے لیکن جہاں تک ثابت ہوا ہے معاملہ اس کے برعکس ہے۔ یعنی یہ کہ مشرکین عرب کے سامنے ”حٰمٓ فُصِّلَتْ“ اور صٓ وغیرہ حروف مقطعات کی تلاوت کی گئی اور اُنہوں نے اس کو برا نہیں بتایا بلکہ صراحت کے ساتھ اس کی فصاحت و بلاغت کو تسلیم کیا۔ پھر یہ بھی یاد رکھنے کی بات ہے کہ مشرکین عرب کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل ہونے والی کتاب میں کسی لغزش اور غلطی نکالنے کا حد سے بڑھا ہوا شوق اور اس کی کمال جستجو رہتی تھی۔ لہٰذا یہ حروف مقطعات غلط یا بے معنی ہوتے تو کبھی ممکن نہ تھا کہ مشرکین کی نکتہ چینی سے بچ جاتے۔ یہی امر اس بات کی واضح دلیل ہے کہ ایسے حروف کا استعمال اہل عرب کے یہاں معروف تھا اور اس سے کوئی انکار نہیں کرتا تھا''۔

اور کہا گیا ہے کہ یہ حروف مقطعات ویسے ہی تنبیہ کے لئے نازل ہوئے ہیں جیسے کہ نداء میں مخاطب کو آگاہ اور ہوشیار بنانے کا فائدہ مدنظر رہتا ہے مگر ابن عطیہؒ نے اس قول کو اُن حروف کے فواتح کہے جانے کا مغائر شمار کیا ہے حالانکہ ابوعبیدہؒ کا الٓمٓ کو افتتاح کلام کہنا اسی تنبیہ کے معنی میں ظاہر ہے۔ الجوینیؒ کا قول ہے ''حروف مقطعہ کو تنبیہ کہنا بہت اچھا قول ہے۔ اس لئے کہ قرآن شریف کلام عزیز (معزز۔ بزرگ) ہے اور اُس کے فوائد بھی قابل عزت ہیں۔ لہٰذا مناسب یہی ہے کہ وہ متنبہ (ہوشیار) شخص کو سنایا جائے اور اسی واسطے یہ بات جائز ہوسکتی ہے کہ خداتعالیٰ نے بعض اوقات نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا انسانی دنیا میں مشغول ہونا معلوم فرما کر جبریلؑ کو حکم دیا ہو کہ وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس جائیں تو پہلے الٓمٓ اور حٰمٓ کہیں تاکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم اُن کی آواز سن کر ان کی طرف متوجہ ہو جائیں۔ اور کلام الٰہی کو کان لگا کر سنیں''۔ الجوینیؒ لکھتا ہے کہ ''خداوند کریم نے تنبیہ کے مشہور کلمات مثلاً اَلَا اور اَمَا کو محض اس لئے استعمال نہیں فرمایا کہ یہ عام انسانوں کے کلام میں معروف الفاظ تھے اور قرآن شریف ایسا کلام ہے جو بشر کے کسی کلام سے کوئی مشابہت نہیں رکھتا۔ اسی واسطے یہ بات مناسب ہوئی کہ قرآن شریف میں غیر معہود الفاظ تنبیہ کے لئے وارد کئے جائیں تاکہ وہ رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے گوش زد ہونے کے لئے بلیغ تر ہوسکیں''۔

کہا گیا ہے کہ اہل عرب قرآن کو سنتے وقت اُس میں لغویت کیا کرتے تھے۔ (یعنی توجہ کے ساتھ اُن کو نہیں سنتے تھے۔) اس واسطے خداوند کریم نے ایسی نادر اور بدیع نظم نازل کی تاکہ وہ اُسے سن کر حیرت میں آجائیں اور وہی تعجب اُن کو قرآن شریف کے سننے پر آمادہ بنا سکے کہ جب پہلے ایک عجیب نظم کو سن کر اُدھر توجہ کریں تو آگے سننے کا شوق بھی ان کے دل میں راہ پائے اور قلوب میں رقت اور دلوں میں نرمی پیدا ہو''۔ بعض لوگوں نے اس بات کو ایک مستقل قول شمار کیا ہے اور

ظاہر یہ ہے کہ ایسا خیال درست نہیں بلکہ یہ اکٹھے اقوال میں سے کسی قول کے ساتھ مناسب ہے نہ کہ اپنے معنی کے لحاظ سے علیحدہ قول اس لئے کہ اس میں کوئی نئے معنی بیان نہیں ہوئے ہیں۔

اور کہا گیا ہے کہ ان حروف کا ذکر یہ فائدہ دینے کے لئے کیا گیا ہے کہ قرآن شریف کے حروف (ہجاء یعنی) اب ت ہی سے مرتب ہونے پر دلالت کرے لہٰذا کچھ قرآن شریف مقطع (جدا جدا) حروف میں آیا اور باقی تمام مرکب الفاظ میں۔ اس کی غرض یہ تھی کہ جن لوگوں کی زبان میں قرآن شریف کا نزول ہوا ہے۔ وہ معلوم کرلیں کہ قرآن شریف بھی اُنہی حروف میں نازل ہوا ہے جن کو وہ جانتے اور اپنے کلام میں برتتے ہیں۔ یہ بات اُن لوگوں کے قائل بنانے اور اُن کو قرآن شریف کا مثل لانے سے عاجز ہونے کا ثبوت دینے کے لئے ایک زبردست دلیل ہو۔ کیونکہ اہل عرب باوجود یہ معلوم کرلینے کے کہ قرآن شریف ان ہی کی زبان میں اُترا اور اُن ہی حروف تہجی کے ساتھ نازل ہوا ہے جن سے وہ اپنے کلام کو بناتے ہیں۔ پھر بھی قرآن شریف کی اس تحدی کو توڑنے سے عاجز رہے کہ اُس کی مثل کوئی سورۃ یا کم ازکم ایک آیت ہی پیش کرسکیں۔

کہا گیا ہے کہ ان حروف مقطعات کے وارد کرنے سے یہ بتانا مقصود تھا کہ جن حروف سے کلام کی ترکیب ہوتی ہے وہ یہ ہیں۔ چنانچہ حروف تہجی میں سے چودہ حرف مقطع حروف کے ذیل میں بیان کئے گئے۔ اور یہ تعداد مجموعی حروف ہجا کی نصف (آدھی) ہے۔ پھر یہ بھی بڑی خوبی ہے کہ ہر ایک جنس کے حروف میں سے آدھی تعداد کے حروف ذکر کئے گئے۔ مثلاً حروف حلق میں (جو چھ ہیں) حاء' عین اور ھا (صرف تین حرف) اُن حروف میں سے جن کا مخرج مافوق الحلق ہے قاف اور کاف (دو حرف) شفہی (ہونٹوں سے ادا ہونے والے) حروف میں سے میم حروف مہولہ میں سین. حا. کاف. صاد اور ھا. شدیدہ میں سے ھمزہ. طا. قاف اور کاف مطبقہ میں سے طا اور صاد مجہورہ میں سے۔ ھمزہ. میم. لام. عین. ری. طا. قاف. یا. اور نون۔ مستعلیہ میں سے قاف. صاد اور طا منخفقہ میں سے۔ ھمزہ. لام. میم. رے. کاف. ھا. یا. عین. سین. حا. اور۔ نون اور حروف قلقلہ میں سے کاف اور طاء اور پھر (یہ خوبی بھی قابل لحاظ ہے کہ) خدا تعالیٰ نے مفرد حروف بھی ذکر کئے' دو دو حرف بھی' اور چار اور پانچ حروف بھی ایک جا کر کے ذکر فرمائے کیونکہ کلام کی ترکیبیں اسی انداز پر ہوتی ہیں۔ اور پانچ حروف سے زائد کوئی کلمہ نہیں ہوتا۔

یہ بھی کہا گیا ہے کہ حروف مقطعہ ایک علامت (نشانی) ہیں جو کہ خدا تعالیٰ نے اہل کتاب (یہود و نصاریٰ) کے لئے مقرر فرمائی تھی۔ یوں کہ عنقریب خداوند کریم محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) پر ایک کتاب نازل فرمائے گا جس کی بعض سورتوں کے اول میں حروف مقطعہ ہوں گے''۔ اجمالی حیثیت سے سورتوں کے اوائل کے بارہ میں جس قدر اقوال مجھ کو مل سکے۔ وہ یہ ہیں جن کا بیان اوپر کر دیا گیا۔

اِن اقوال میں سے بعض قول ایسے ہیں جن کے بارہ میں اور کئی دوسرے قول بھی آئے ہیں۔ چنانچہ کہا گیا ہے کہ طٰہٰ اور یٰسٓ "یا رَجُل" "یا مُحمدؐ" یا کہ "یا اِنسان" کے معنی میں آئے اور اس کا بیان معرب کی نوع میں پہلے ہو چکا ہے۔ اور کہا گیا ہے یہ دونوں لفظ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ناموں میں سے اُن کے دو نام ہیں۔ اس بات کو کرمانی نے اپنی کتاب العجائب میں بیان کیا ہے اور اس کی تقویت یٰسٓ کے "یاسِینَ" فتحہ نون (سین کا ملفوظی نون مراد ہے) کے ساتھ پڑھے

جانے سے ہوتی ہے۔ اور قولہ تعالیٰ "الِ یٰاسِیْنَ"[1] سے بھی اور کہا گیا ہے کہ طٰہٰ سے مراد ہے "طَا الْاَرْضَ . او. اطْمَئِنَّ" کہ اس صورت میں وہ فعل امر ہوگا اور اُس میں ھَا مفعول کی ضمیر یا سکتہ کے واسطے ہمزہ سے بدل کر آئی ہوگی۔ ابن ابی حاتم نے سعید بن جبیر کے طریق پر ابن عباسؓ سے قولہ تعالیٰ "طٰہٰ کے بارہ میں روایت کیا ہے کہ ابن عباسؓ نے کہا وہ ایسا ہے جیسا کہ تمہارا قول اِفْعَلْ (کرو۔ فعل اِمر) اور کہا گیا ہے کہ طٰہٰ بمعنیٰ ای بدر (چودہویں شب کا چاند) کے ہیں۔ کیونکہ طا کے عدد ہیں نو اور ھا کے عدد ہیں پانچ۔ ان کا مجموعہ ہوا چودہ اور اس تعداد سے بدر کی طرف اشارہ ہے جو چودہویں شب میں ماہِ تمام بنتا ہے۔ یہ قول کرمانی نے اپنی کتاب غرائب میں ذکر کیا ہے اور اُسی نے قولہ تعالیٰ "یٰسٓ" کے بارہ میں کہا ہے کہ اس میں معنیٰ ہیں یا سید المرسلین (اے رسولوں کے سردار) اور قولہ تعالیٰ "صٓ" کے معنیٰ صَدَقَ اللّٰهُ ذکر کئے ہیں۔ پھر ایک قول اس کی بابت یہ بھی آیا ہے کہ اس کے معنیٰ ہیں "اُقْسِمُ بِاللّٰهِ الصَّمَدِ الصَّانِعِ الصَّادِقِ" (میں اللہ کی قسم کھاتا ہوں جو کہ یکتا، صانع اور صادق ہے) اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ اس کے معنیٰ ہیں "صَادِ یَا مُحَمَّدُ بِعَمَلِکَ الْقُرْاٰنَ" (اے محمد صلی اللہ علیہ وسلم تم اپنے عمل کے ساتھ قرآن کو صید کرو) یعنی اپنے عمل کا اُس کے ساتھ مقابلہ کرو۔ اور دیکھو کہ آیا تم اُسی کے احکام کے مطابق چل رہے ہو یا نہیں۔ لہٰذا یہ اَلْمُصَادَةُ مصدر سے امر کا صیغہ ہے (یعنی مقابلہ اور موازنہ کرنا۔ اور حسینؓ سے روایت کی گئی ہے۔ اُس نے کہا "صاد حادث القرآن" مراد یہ ہے کہ اُس میں نظر کرو اور سفیان بن حسینؓ سے مروی ہے۔ اُس نے کہا حسنؓ کی قرأت "صَادِ الْقُرْاٰنَ" کیا کرتے اور کہتے تھے کہ خدا فرماتا ہے کہ "عَارِضِ الْقُرْاٰنَ" یعنی قرآن کا اپنے عمل سے مقابلہ کرو۔ اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ "صٓ" ایک دریا کا نام ہے جس پر خدا کا عرش ہے اور کہا گیا ہے کہ "ایک ایسے دریا کا نام ہے جس سے مُردوں کو زندہ کیا جاتا ہے اور ایک قول یہ ہے کہ اُس کے معنیٰ ہیں "صَادَ مُحَمَّدٌ قُلُوْبَ الْعِبَادِ" (محمد صلی اللہ علیہ وسلم نے بندوں کے دلوں کو صید کر لیا۔) ان سب اقوال کو کرمانی نے بیان کیا ہے اور اُس نے قولہ تعالیٰ الٓمّٓصٓ کے بارہ میں بیان کیا ہے کہ اس کے معنیٰ ہیں "اَلَمْ نَشْرَحْ لَکَ صَدْرَکَ... حٰمٓ کے معنیٰ یہ بتائے ہیں کہ وہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم ہیں۔ اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ اس کے معنیٰ[2] "حُمَّ مَا هُوَ کَائِنٌ" ہیں (یعنی جو کچھ ہونے والا تھا۔ اُس کا حکم دے دیا گیا) اور قولہ تعالیٰ "حٰمٓ عٓسٓقٓ" کے بارہ میں کہا گیا ہے کہ یہ کوہ قاف (پہاڑ) ہے اور کہا گیا ہے کہ "قٓ" ایک پہاڑ ہے جو کہ زمین کے گرد محیط ہے۔ اس بات کو عبد الرزاقؒ نے مجاہدؒ سے روایت کیا ہے اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ اس سے مراد ہے "اُقْسِمُ بقوة قلب محمد صلى الله عليه وسلم (میں محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے قلب کی قوت کی قسم کھاتا ہوں) پھر یہ قول بھی آیا ہے کہ یہ قولہ تعالیٰ "قُضِیَ الْاَمْرُ" کے آغاز کا حروف ق ہے جو کہ باقی کلمہ پر دلالت کرتا ہے اور کہا گیا ہے کہ اس کے معنیٰ ہیں "قِفْ یا محمد علی اداء الرِّسالةَ والعَمَلِ بِما اُمِرْتَ" (اے محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) تم رسالت کو ادا کرنے پر اٹھو اور جس بات کا تم کو حکم دیا گیا ہے اُس پر عمل کرو) یہ دونوں قول کرمانی نے بیان کئے ہیں۔

---

[1] الیاسین بھی اس کی ایک قرأت ہے اور ہندوستان کے مروجہ مصحفوں میں یونہی پڑھا جاتا ہے۔

[2] حم یعنی بمعنی قضی۔ حکم دے دیا۔

نٓ: اس کی بابت ایک قول میں آیا ہے کہ مچھلی (حوت) کو کہتے ہیں۔ طبرانیؒ مرفوع طور پر ابن عباسؓ سے روایت کرتا ہے کہ اُنہوں نے کہا ''سب سے پہلے خدا نے جو چیز پیدا کی۔ وہ قلم اور حوت (مچھلی) تھی۔ قلم کو حکم دیا لکھ۔ قلم نے عرض کیا ''کیا لکھوں؟'' ارشاد ہوا: ''لکھ جو کچھ ہونے والا ہے روزِ قیامت تک''۔ پھر ابن عباسؓ نے قرأت کی ''نٓ وَالْقَلَمِ'' لہٰذا نون مچھلی ہے اور قلم بھی معروف شے ہے۔ اور کہا گیا ہے کہ ''نٓ'' سے لوحِ محفوظ مراد ہے۔ اس بات کو ابن جریرؒ نے مرسل بن قرۃ سے مرفوعاً روایت کیا ہے۔ اور پھر ایک قول یہ بھی آیا ہے کہ ''نٓ'' سے دوات مراد ہے۔ اس کی روایت بھی ابن جریر نے حسنؒ اور قتادہؒ سے کی ہے۔ ابن قتیبہؒ اپنی کتاب غریب القرآن میں بیان کرتا ہے کہ اس کے متعلق ایک قول یہ بھی آیا ہے کہ ''نٓ'' سے مراد (روشنائی) ہے''۔ اور کرمانیؒ حافظ کا قول یوں نقل کرتا ہے کہ ن قلم ہی کو کہتے ہیں اور کہا گیا ہے کہ وہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا ایک نام ہے''۔ اس بات کو ابن عساکرؒ نے اپنی کتاب المبہات میں ذکر کیا ہے۔ ابن جنی کی کتاب المحتسب میں آیا ہے کہ ابن عباسؓ نے حٰمٓ سٓقٓ کی قرأت بغیر عین کے کی ہے۔ اور وہ کہتا ہے کہ سین سے ہر ایک وہ فرقہ مراد ہے جو کہ ہوگا اور ق سے ہر ایک وہ جماعت جو ہوگی۔ ابن جنی کہتا ہے کہ ''اس قرأت میں اس بات کی دلیل نکلتی ہے کہ فواتح سورتوں کے مابین فواصل (فصل کرنے والے الفاظ یا آیتیں) ہیں اور اگر کہیں یہ خدا تعالیٰ کے اسماء ہوتے تو ان میں سے کسی کی تعریف جائز نہ ہوتی کیونکہ اس حالت میں (جب کہ اُن کی تعریف کر دی جائے تو) وہ اعلام نہیں رہ سکتے۔ اس لئے کہ اعلام کو اُن کے اعیان (جمع عین' اصلی الفاظ) کے ساتھ ادا کرنا چاہئے۔ اور اُن میں کوئی تحریف کرنی جائز نہیں''۔ الکرمانی اپنی کتاب غرایب القرآن میں بیان کرتا ہے کہ قولہ تعالیٰ ''الٓمّٓ اَحَسِبَ النَّاسُ'' میں جو استفہام ہے وہ اس جگہ دلالت کرتا ہے کہ حروف (فواتح) میں سورۃ اور اس کے سوا دوسری سورتوں میں بھی اپنے مابعد سے منقطع (الگ تھلگ) ہیں۔

خاتمہ: بعض علماء نے اس موقع پر ایک سوال وارد کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ ''آیا محکم کو متشابہ پر کوئی فضیلت بھی ہے یا نہیں؟ کیونکہ اگر تم یہ کہو کہ محکم کو متشابہ پر کوئی برتری نہیں تو یہ بات اجماع کے خلاف ہے۔ اور یہ پہلی بات یعنی محکم کے متشابہ پر افضل ہونے کو مانو تو اس طرح تمہارئی وہ اصل ٹوٹ جائے گی جو کہ تم نے خدا تعالیٰ کے تمام کلام کے مساوی اور ایکساں ہونے اور اُس کے حکمت کے ساتھ نازل ہونے کی بابت قائم کی ہے؟''۔ اس سوال کا جواب ابو عبداللہؒ کریاذی نے یوں دیا ہے کہ ''محکم من وجہ متشابہ کے مانند ہے اور من وجہ اس کے خلاف بھی۔ (اور چونکہ عام وخاص من وجہ میں دو مادے افتراق کے اور ایک مادہ اجتماع کا ہوتا ہے) لہٰذا جب تک واضع کی حکمت معلوم نہ کر لی جائے اور یہ تصور نہ کر لیا جائے کہ واضع قبیح امر کو مختار نہیں مان سکتا۔ اُس وقت تک یہ بات ممکن نہ ہوگی کہ ان دونوں کے ساتھ استدلال کیا جا سکے اور اس باب میں یہ دونوں باہم جمع ہو جاتے ہیں۔ ان کے اختلاف کی صورت یہ ہے کہ محکم از روئے وضعِ لُغَت کے ایک سے زائد وجہ کا متحمل نہیں ہوتا۔ لہٰذا جو شخص اُس کو سنے گا ممکن ہے کہ وہ فی الحال (اُسی وقت) اُس کے ساتھ استدلال کر سکے۔ مگر متشابہ میں کئی وجوہ کا احتمال نکلنے کے باعث غور و تامل کی حاجت ہوگی تا کہ اُسے مطابق وجہ پر حمل کیا جا سکے۔ پھر یہ بات بھی ہے کہ محکم اصل ہے۔ اور اصل کا درجہ اسبق ہوتا ہے اور نیز محکم کا علم تفصیلی اور متشابہ کا علم اجمالی ہوتا ہے اس لئے بھی محکم کو متشابہ کے ساتھ اتفاق کرتے نہ بن آئے گی۔

بعض علماء نے کہا ہے ’’اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ خدا کی طرف سے اپنے بندوں کے لئے بیان (شرائع) اور ہدایت کا ارادہ ہونے کے باوجود اس بات میں کیا حکمت تھی کہ متشابہ آیتیں نازل کی گئیں جن سے بیان اور ہدایت کا پورا فائدہ نہیں حاصل ہوتا؟ تو ہم اس کے جواب میں کہیں گے ’’اگر متشابہ اس قسم کا ہے کہ اُس کا علم ممکن ہے تو اُس کے بہت سے فائدے ہیں۔ منجملہ اُن کے ایک فائدہ یہ ہے کہ یہ علماء کو ایسے غور کرنے پر آمادہ بنانے کا موجب ہے۔ جس سے قرآن شریف کی مخفی باتوں کا علم حاصل ہوتا اور اُس کی باریکیوں کی کرید کرنے کا شوق پیدا ہوا کرتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ دقایق قرآن شریف معرفت کی جانب ہمتوں کا مائل ہونا بہت بڑا قرب وثواب ہے۔ دوسرا نفع یہ ہے کہ اس قسم کے متشابہ سے انسانوں کا فہم میں باہم کم وبیش ہونا اور اُن کے درجوں کا تفاوت عیاں ہوتا ہے ورنہ اگر تمام قرآن شریف اسی طرح کا محکم ہی ہوتا جس میں تاویل اور غور کی حاجت نہ پڑتی تو اُس کے سمجھنے کے بارہ میں تمام خلق کا درجہ ایکساں اور مساوی ہو جاتا اور عالم کی بزرگی غیر عالم پر ظاہر نہ ہوسکتی۔ اگر متشابہ اس قسم کا ہے جس کا علم حاصل ہونا ممکن ہی نہیں تو وہ بھی فوائد سے خالی نہیں۔ ازانجملہ ایک فائدہ یہ ہے کہ ایسے متشابہات کے ساتھ بندوں کی آزمائش کی گئی ہے تاکہ وہ ان کی حد پر آکر ٹھہر رہیں۔ اُن کے بارہ میں توقف کریں' ان کا علم خدا تعالیٰ کے سپرد کر کے اپنے مقصورِ فہم کا اعتراف کرتے ہوئے احکام الٰہی کو تسلیم کرلیں اور تلاوت کی جہت سے اُن کی قرأت ویسی ہی عبادت شمار کریں جیسی کہ منسوخ کی تلاوت داخل عبادت ہے گو اُس کا حکم نافذ نہیں۔ یعنی اُن آیات کے مفہوم پر عمل جائز نہیں ہے۔ پھر ایک اور فائدہ یہ ہے کہ ایسے متشابہات کے ذریعہ سے خداوند کریم نے بندوں پر قرآن شریف کے منزل من اللہ ہونے کی حجت قائم فرمائی ہے۔ ورنہ کیا وجہ ہوسکتی تھی کہ اہل عرب باوجود اپنے دعویٰ فصاحت و بلاغت کے اور باوجود اس کے کہ وہ اپنی زبان کو نہایت عمدہ طور پر سمجھتے تھے۔ اس طرح کے متشابہات پر واقف ہونے سے عاجز رہے حالانکہ قرآن شریف عرب کی زبان میں نازل ہوا تھا۔ پس اُنہیں یقین آگیا کہ یہ تاثیر کلام الٰہی کے سوا کسی اور کلام کی نہیں ہوسکتی جو اُن کو اُس کی سمجھ سے عاجز بنادے۔

امام فخر الدین کا قول ہے ’’وہ شخص ملحد ہے جو کہ قرآن شریف پر اس وجہ سے طعن کرتا ہو کہ اُس میں متشابہ آیتیں شامل ہیں۔ اور یہ اعتراض کرتا ہو کہ ’’تم لوگ قیام قیامت تک مخلوق کے لئے اسی قرآن شریف کی پیروی پر مکلّف ہونے کے لئے قائل ہو مگر اسی کے ساتھ ہم دیکھتے ہیں کہ قرآن شریف کو سبھوں نے ایک تماشا بنا رکھا ہے۔ اور ہر ایک مذہب کا شخص اسی کے ساتھ تمسک کر کے اپنے مذہب کا صحیح ہونا ثابت کرتا ہے۔ جبری کو جبر کی آیتوں سے تمسک کیا ہے مثلاً قولہ تعالیٰ ’’وَجَعَلْنَا عَلٰی قُلُوْبِهِمْ اَكِنَّةً اَنْ يَّفْقَهُوْهُ وَفِيْۤ اٰذَانِهِمْ وَقْرًا‘‘ اور قدری کہتا ہے کہ یہ کافروں کا مذہب ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ خداوند سبحانہ وتعالیٰ نے اُن کی اس حالت کی حکایت ان ہی کی زبانی اور اُن کی مذمت کرنے کے موقع پر کی ہے۔ جیسا کہ وہ اپنے قول ’’وَقَالُوْا قُلُوْبُنَا فِيْۤ اَكِنَّةٍ مِّمَّا تَدْعُوْنَاۤ اِلَيْهِ وَفِيْۤ اٰذَانِنَا وَقْرٌ‘‘ میں کفار کا مقولہ نقل فرماتا اور دوسرے موقع پر اُن کے قول کی یوں حکایت کرتا ہے کہ ’’وَقَالُوْا قُلُوْبُنَا غُلْفٌ‘‘ پھر رویت (دیدار) خداوندی کا منکر قولہ تعالیٰ ’’لَا تُدْرِكُهُ الْاَبْصَارُ‘‘ سے تمسک کرتا ہے۔ اور خدا تعالیٰ کے لئے جہت کا ثابت کرنے والا شخص قولہ تعالیٰ ’’يَخَافُوْنَ رَبَّهُمْ مِّنْ فَوْقِهِمْ‘‘ اور ’’اَلرَّحْمٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوٰى‘‘ کے ساتھ اپنے عقیدہ کی دلیل لاتا ہے اور نفی کرنے والا شخص قولہ تعالیٰ

"لیس کَمِثْلِه شَیٌ" کو اپنا متمسک قرار دیتا ہے۔ اور پھر ان میں سے ہر ایک شخص اپنے مذہب کے موافق آیتوں کو محکم اور مخالف آیات کو متشابہ بناتا ہے اور حال یہ ہے کہ اُس نے بعض آیتوں کو چند دوسری آیتوں پر ترجیح دینے کے لئے خفی ترجیحیں اور ضعیف وجوہ ہی کو اپنا زبردست آلہ بنایا ہے۔ لہٰذا ایک حکیم کے لئے یہ بات کیونکر لائق ہوسکتی ہے کہ وہ ایسی کتاب کو جس کی طرف قیامت تک ہر ایک دین کے معاملہ میں رجوع لانا ضروری اور فرض ہو۔ اس طرح کی (مختلف فیہ) کتاب بنائے؟'' اس اعتراض کا جواب یوں دیا جائے گا کہ ''علماء نے قرآن شریف میں متشابہات کے آنے کے بہت سے فوائد ذکر کئے ہیں۔

ازانجملہ ایک فائدہ یہ ہے کہ ''متشابہات کا وارد کرنا معنی مراد کی تہ تک پہنچنے میں مزید مشقت کرنے کا موجب ہے اور جتنی مشقت زیادہ ہوا تناہی ثواب بھی زیادہ ملے گا۔ اور یہ فائدہ بھی ہے کہ اگر سارا قرآن شریف محکم ہی ہوتا تو وہ بجز اس کے کہ ایک ہی مذہب کے مطابق ہو۔ مختلف مذاہب کی کوئی تائید نہیں کرسکتا تھا بلکہ وہ صراحتاً اُس ایک مذہب کے ماسوا تمام مذاہب کو باطل ٹھہراتا۔ اور یہ بابت ایسی تھی جو کہ اور مذہب والوں کو قرآن شریف کے دیکھنے' اُسے قبول کرنے اور اس پر غور کر کے اُس سے نفع اٹھانے سے نفرت دلاتی۔ لہٰذا جب کہ قرآن شریف محکم اور متشابہ دونوں قسم کی آیتوں پر شامل ہے تو اب ہر ایک مذہب کے آدمی کو اس میں کوئی اپنے عقیدہ کی تائید اور طرف داری کرنے والی بات مل جانے کی طمع ہوگی اور جملہ اہل مذاہب اُس کو دیکھیں گے اور نہ صرف دیکھیں گے بلکہ بہت بہت غور کے ساتھ اُس کے معانی اور مطالب سمجھنے کی سعی کریں گے۔ پھر جس وقت وہ فہم قرآن شریف کی جدوجہد میں ذرا بھی مبالغہ کریں گے تو محکم آیتیں متشابہ آیتوں کی تفسیر بن کر اُن کو تمام مطالب بخوبی بتادیں گی اور اس طریقہ پر ایک گرفتار باطل شخص کو لغویت کے پھندے سے نکال کر منزلِ حق پر پہنچ جانا نصیب ہو جائے گا اور ازانجملہ ایک یہ بھی فائدہ ہے کہ قرآن شریف میں متشابہ آیتوں کے وجود ہی سے اُس کی تاویل کے طریقوں کا علم اور بعض آیت کے بعض دوسری آیت پر ترجیح دینے کا اصول معلوم کرنے کی حاجت پڑتی ہے اور اس بات کو معلوم کرنا زباندانی' نحو' معانی' بیان اور اصول فقہ وغیرہ بہت سے علوم کے حاصل کرنے پر موقوف ہے۔ لہٰذا اگر قرآن شریف کی متشابہ آیتیں نہ ہوتیں تو اِن بہت سے علوم کے حاصل کرنے کی کیا حاجت پڑتی؟ یہ متشابہات کی برکت ہے جس سے لوگ ان علوم کو سیکھتے اور ایسے فوائد حاصل کرتے ہیں۔ پھر منجملہ اُن فوائد کے یہ بھی ایک نفع ہے کہ قرآن شریف عام اور خاص ہر طبقہ کے لوگوں کو دعوت حق دینے پر شامل ہے۔ اور عام لوگوں کی طبیعتیں اکثر معاملوں میں حقیقتوں کا ادراک کرنے سے دُور بھاگتی ہیں۔ لہٰذا عوام میں سے جو شخص پہلے ہی پہل کسی ایسے موجود کا ثابت ہونا سنتا جو کہ نہ جسم ہے اور نہ متحیر اور نہ مشار الیہ ہے تو وہ شخص یہی گمان کرتا کہ یہ کوئی وجود نہیں بلکہ عدم اور نفی ہے۔ اس خیال سے وہ تعطیل (انکار باری تعالیٰ کے عقیدہ) میں مبتلا ہو جاتا۔ لہٰذا مناسب تر یہی بات تھی کہ بندوں کو ایسے الفاظ کے ساتھ مخاطب بنایا جائے جو ان کے اوہام اور خیالات کے مناسب حال بعض امور پر دلالت کرتے ہوں۔ اسی کے ساتھ اس خطاب میں ایسی باتوں کو بھی مخلوط کیا گیا ہو جو کہ صریح حق بات پر دلالت کرتی ہیں۔ پس قسم اول جس کے ساتھ پہلے ہی مرتبہ بندوں کو مخاطب بنایا جائے وہ منجملہ متشابہ کے ہوگی۔ دوسری قسم کا خطاب جو کہ آخر میں اُن پر خطاب کو بالکل گھول دے وہ محکمات میں شمار ہوگا۔

چوالیسویں نوع

قرآن شریف کے مقدم اور موخر مقامات

قرآن شریف کی جن آیتوں میں کلام کی تقدیم وتاخیر ہے اُن کی دو قسمیں ہیں۔ قسم اول وہ جس کے معنی میں بحسب ظاہر اشکال واقع ہوتا ہے اور جب کہ یہ بات جان لی جائے کہ وہ تقدیم وتاخیر کے باب سے ہیں۔ تو اُن کے معنی واضح ہو جاتے ہیں۔ یہ قسم اس بات کے قابل ہے کہ اس کے باب میں ایک مستقل اور جداگانہ کتاب تصنیف کی جائے۔ اور سلف نے بھی کچھ آیتوں میں اس بات سے تعرض کیا ہے۔ چنانچہ ابن ابی حاتم نے قولہ تعالیٰ "فَلاَ تُعْجِبْکَ اَمْوَالُھُمْ وَلاَ اَوْلاَدُھُمْ اِنَّمَا یُرِیْدُ اللّٰہُ لِیُعَذِّبَھُمْ بِھَا فِی الْحَیَاۃِ الدُّنْیَا" کے بارہ میں روایت کی ہے کہ قتادہؒ نے کہا یہ آیت تقدیم کلام کی قسم سے ہے (ورنہ خداوند کریم) فرماتا ہے "لا تعجبک اموالھم ولا اولادھم فی الحیاۃ الدنیا انما یرید اللہ لیعذبھم بھا فی الاخرۃ" (یعنی اے پیغمبر تم کو دنیاوی زندگی میں کفار کی دولت اور اُن کی اولاد پسند نہ آئے اس لئے کہ اللہ پاک اسی کے ذریعہ سے اُن کو آخرت میں عذاب دینے کا ارادہ رکھتا ہے یعنی منافق لوگ دنیا میں چین اڑا کر خدا کی طرف سے غافل ہیں اور آخرت میں اس کی سزا پائیں گے) اور قتادہؒ ہی سے قولہ تعالیٰ "وَلَوْ لاَ کَلِمَۃٌ سَبَقَتْ مِنْ رَّبِّکَ لَکَانَ لِزَامًا وَّاَجَلٌ مُّسَمًّی" کے بارہ میں بھی تقدیم وتاخیر کلام کا ہونا روایت کیا ہے۔ قتادہؒ نے کہا "خداوند کریم فرماتا ہے "لَوْ لاَ کَلِمَۃٌ وَّاَجَلٌ مُّسَمًّی لَکَانَ لِزَامًا" (یعنی اگر ایک کلمہ اور میعاد مقررہ منجانب اللہ نہ ہوتی تو ضرور تھا کہ اُن کو (کفار کو) عذاب چمٹ جاتا) اور اسی راوی نے مجاہد سے قولہ تعالیٰ "اَنْزَلَ عَلٰی عَبْدِہِ الْکِتَابَ وَلَمْ یَجْعَلْ لَّہٗ عِوَجًا قَیِّمًا" کے بارہ میں یہ قول روایت کیا ہے کہ اُس نے کہا "یہ بھی تقدیم وتاخیر کے باب سے ہے اصل عبارت کی تقدیر "انزل علی عبدہ الکتاب قیما ولم یجعل لہٗ عِوَجًا" ہونی چاہئے۔ اور قتادہ نے قولہ تعالیٰ "اِنِّیْ مُتَوَفِّیْکَ وَرَافِعُکَ" کے بارہ میں بھی تقدیم وتاخیر کے باب سے ہونے کا ذکر کیا۔ اور تقدیر عبارت "رَافِعُکَ اِلَیَّ وَمُتَوَفِّیْکَ" بیان کی ہے۔ عکرمہؒ قولہ تعالیٰ "لَھُمْ عَذَابٌ شَدِیْدٌ بِمَا نَسُوْا یَوْمَ الْحِسَابِ" کو اسی قبیل سے قرار دے کر اُس کی تقدیر "لَھُمْ یَوْمَ الْحِسَابِ عَذَابٌ شَدِیْدٌ بِمَا نَسُوْا" بیان کرتا ہے۔ ابن جریرؒ نے قولہ تعالیٰ "وَلَوْ لاَ فَضْلُ اللّٰہِ عَلَیْکُمْ وَرَحْمَتُہٗ لاَ تَّبَعْتُمُ الشَّیْطَانَ اِلاَّ قَلِیْلاً" کے بارہ میں ابن زید کا قول نقل کیا ہے کہ اُس نے کہا "یہ آیت مقدم وموخر ہے۔ اس کی اصل عبارت یوں ہونی چاہئے "اذاعوا بہ اِلاَّ قلیلاً منھم ولو لا فضل اللہ علیکم ورحمتہ لم ینج قلیل ولا کثیر" پھر یہی راوی قولہ تعالیٰ "فَقَالُوْا اَرِنَا اللّٰہَ جَھْرَۃً" کے بارہ میں ابن عباسؓ کا یہ قول نقل کرتا ہے کہ اُنہوں نے کہا "اُن لوگوں (بنی اسرائیل) نے جبکہ اللہ پاک کو دیکھا تھا تو دیکھا ہی تھا مگر اُنہوں نے بآواز بلند کہا "اَرِنَا اللّٰہَ" کہا تھا"۔ ابن عباسؓ نے کہا "یہ مقدم وموخر (کلام) ہے"۔ ابن جریرؒ (راوی) کہتا ہے۔ ابن عباسؓ کی مراد یہ ہے کہ بنی اسرائیل نے دیدار الٰہی کا سوال بلند آواز سے (غل مچا کر) کیا تھا۔ قولہ تعالیٰ "وَاِذْ قَتَلْتُمْ نَفْسًا فَادّٰرَءْتُمْ فِیْھَا" بھی اسی قبیل سے ہے۔ بغویؒ نے کہا

ہے کہ ''اگر چہ یہ آیت تلاوت میں مؤخر ہے لیکن یہی قصہ کی ابتداء ہے اور واحدیؒ کہتا ہے کہ ''قاتل کے بارہ میں جو اختلاف تھا وہ گائے کو ذبح کرنے سے قبل تھا مگر اُس اختلاف کا حال کلام میں اس لئے موخر کیا گیا کہ اللہ جل شانہ نے پہلے فرمادیا ''اِنَّ اللّٰہَ یَاْمُرُکُمْ...... '' اور اس سے مخاطب لوگوں کو معلوم ہو گیا تھا کہ گائے صرف اس واسطے ذبح کی جائے گی۔ تا کہ اُس قاتل پر دلالت کرے جس کی ذات ان لوگوں سے مخفی ہے۔ پھر جبکہ اس بات کا علم اُن کے نفوس میں قرار پذیر ہو گیا تو خداوند کریم نے اس کے بعد ہی فرمایا ''وَاِذْ قَتَلْتُمْ نَفْسًا فَادّٰرَاْتُمْ فِیْھَا. فَسَاَلْتُمْ مُوسٰی فَقَال ''اِنَّ اللّٰہَ یَاْمُرُکُمْ اَنْ تَذْبَحُوْا بَقَرَۃً'' (اور جبکہ تم نے ایک جان کو مار ڈالا تھا اور پھر اُس کے قتل کے جرم میں ایک دوسرے پر الزام دھرنے لگے تھے''۔ ازاں بعد تم نے موسیٰؑ سے اس بارہ میں دریافت کیا تو اس نے کہا '' بے شک اللہ تعالیٰ تم کو حکم دیتا ہے کہ تم ایک گائے ذبح کرو''۔ اور اسی قبیل سے ہی قولہ تعالیٰ ''اَفَرَاَیْتَ مَنِ اتَّخَذَ اِلٰھَہٗ ھَوَاہُ'' کہ اس کی اصل ''ھَوَاہُ اِلٰھَہٗ'' (جس شخص نے اپنی نفسانی خواہش ہی کو اپنا معبود بنایا ہے) ہے۔ اس لئے کہ جو شخص اپنے معبود ہی کو اپنی دلی خواہش بنائے وہ کبھی قابل مذمت نہیں ہوسکتا۔ مگر اس آیت میں مفعول دوم آلِھَہٗ مقدم کر دیا گیا۔ کیونکہ اس کے ساتھ خاص توجہ دلانی مقصود تھی اور قولہ تعالیٰ ''اَخرَجَ الْمَرْعٰی فَجَعَلَہٗ غُثَآءً اَحْوٰی'' میں اگر اَحْوٰی کی تفسیر اخضر (سبز فام) کی جائے اور اسے اَلْمَرْعٰی کی صفت قرار دیا جائے۔ تو یہ آیت بھی مقدم وموخر کے باب سے ہوگی۔ یعنی اس کی اصل عبارت ''اَخْرَجَہٗ اَحْوٰی فَجَعَلَہٗ غُثَاءً'' (خدا نے سبزہ کو ہرا ابھرا نکالا اور پھر اُس کو کوڑا کر دیا''۔ اَحْوٰی کو جو مرعیٰ کی صفت ہے رعایتِ فاصلہ (آیت کا آخر) کے لئے موخر کیا ہے۔ اور قولہ تعالیٰ ''غَرَابِیْبُ سُوْدٌ'' اس کی اصل ''سُوْدٌ غَرَابِیْبُ'' ہے کیونکہ ''غربیب'' کے معنی سیاہ فام کے ہے اور قولہ تعالیٰ ''فَضَحِکَتْ فَبَشَّرْنَاھَا'' دراصل ''فَبَشَّرْنَاھَا فَضَحِکَتْ'' ہے اور قولہ تعالیٰ ''وَلَقَدْ ھَمَّتْ بِہٖ وَھَمَّ بِھَا لَوْلَا اَنْ رَاٰی بُرْھَانَ رَبِّہٖ'' یعنی ''لَھَمَّ بِھَا'' (وہ اس پر ضرور مائل ہو جاتا) اور اس اعتبار پر ھَمَّ (مائل ہونے) کو یوسف سے نفی کیا گیا ہے۔

اور دوسری قسم کی آیتیں وہ ہیں۔ جن کے معنی میں بسبب ظاہر کوئی اشکال نہیں پڑتا۔ مگر اُن میں تقدیم وتاخیر کلام موجود ہے۔ علامہ شمس الدین بن الصائغ نے اس قسم کی آیتوں کے بیان میں اپنی کتاب المقدمہ فی سر الالفاظ المقدمۃ تالیف کی ہے جس میں وہ بیان کرتا ہے ''تقدیم وتاخیر کے بارہ میں جو حکمت مشہور ومعروف مانی جاتی ہے۔ وہ اہتمام (توجہ اور خیال کرنے) کا اظہار ہے۔ جیسا کہ سیبویہؒ نے اپنی کتاب میں بیان کیا ہے کہ ''گویا کہ اہل زبان اُس کو کلام میں مقدم کر دیتے ہیں جس کا بیان ضروری ہوتا ہے''۔ اور پھر سیبویہؒ نے اپنے اس قول کو زیادہ واضح کرنے کا ارادہ بھی کیا ہے۔ یہ بھی اُس نے کہا ہے کہ یہ حکمت تو اجمالی ہے ورنہ یوں کلام کو مقدم کرنے کے اسباب کی تفصیل اور اُس کے اسرار کی تلاش کرنے سے خود میں نے کتاب عزیز (قرآن) میں اُس کی دس انواع پائی ہیں اور وہ حسب ذیل ہیں:۔

(۱) تبرک۔ (برکت حاصل کرنے کی نیت سے) مثلاً شاندار امور میں خدا تعالیٰ کے نام کو مقدم کرنا۔ اور اس کی مثالیں یہ ہیں: قولہ تعالیٰ ''شَھِدَ اللّٰہُ اَنَّہٗ لَا اِلٰہَ اِلَّا ھُوَ وَالْمَلٰٓئِکَۃُ وَاُولُوا الْعِلْمِ قَآئِمًا بِالْقِسْطِ. وَاعْلَمُوْا اَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِّنْ شَیْءٍ فَاَنَّ لِلّٰہِ خُمُسَہٗ وَلِلرَّسُوْلِ......''

(۲) تعظیم۔ مثلاً قولہ تعالیٰ ''وَمَنْ یُّطِعِ اللّٰہَ وَالرَّسُوْلَ. اِنَّ اللّٰہَ وَمَلٰٓئِکَتَہٗ یُصَلُّوْنَ. وَاللّٰہُ وَرَسُوْلُہٗ اَحَقُّ اَنْ

یَرْضَوْهُ"

(۳) تشریف[1]۔ اس کی مثال نر کو مادہ پر مقدم کرنا ہے۔ جیسے "اِنَّ الْمُسْلِمِیْنَ وَالْمُسْلِمَاتِ......" میں ہے آزاد کو غلام پر مقدم کرنا۔ جیسے قولہ تعالیٰ "اَلْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْاُنْثٰی بِالْاُنْثٰی" میں ہے۔ زندہ کو مردہ پر مقدم بنانا ہے جیسے قولہ تعالیٰ "یُخْرِجُ الْحَیَّ مِنَ الْمَیِّتِ......" ہے اور قولہ تعالیٰ "وَمَا یَسْتَوِی الْاَحْیَآءُ وَلَا الْاَمْوَاتُ" میں بھی۔ گھوڑے کو دوسری سواری کے جانوروں پر مقدم کرنا۔ اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ "وَالْخَیْلَ وَالْبِغَالَ وَالْحَمِیْرَ لِتَرْکَبُوْهَا" سماعت کو بصارت پر مقدم بنانا اس کی نظیر ہے۔ قولہ تعالیٰ "اِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ" اور قولہ تعالیٰ "اِنْ اَخَذَ اللّٰهُ سَمْعَکُمْ وَاَبْصَارَکُمْ" ابن عطیہ نے نقاش کی نسبت ذکر کیا ہے کہ اُس نے اسی آیت کے ذریعہ سے سمع کو بصر پر فضیلت دینے میں استدلال کیا تھا اور اسی وجہ سے خدا تعالیٰ کی صفت میں سمیعٌ بصیرٌ سمع کی تقدیم کے ساتھ وارد ہوا ہے۔ اور ایسی تشریف کے ساتھ خداوند کریم نے اپنے قول "وَاِذْ اَخَذْنَا مِنَ النَّبِیّٖنَ مِیْثَاقَهُمْ وَمِنْکَ وَمِنْ نُوْحٍ......" میں اپنے رسول محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو نوحؑ اور اُن کے ساتھ والے انبیاء علیہم السلام پر مقدم رکھا ہے اور اپنے قول "مِنْ رَّسُوْلٍ وَّلَا نَبِیٍّ" میں رسول کو۔ اور قولہ تعالیٰ "وَالسّٰبِقُوْنَ الْاَوَّلُوْنَ مِنَ الْمُهٰجِرِیْنَ وَالْاَنْصَارِ" میں مہاجرین کو مقدم کیا ہے قرآن میں جس جگہ بھی انس اور جن کا ایک ساتھ ذکر آیا ہے وہاں انس کو تقدیم دی ہے۔ سورۃ النساء کی آیت میں پہلے نبیوں کا ذکر کیا ہے اُن کے بعد صدیقین کا، پھر شہیدوں کا اور اُن کے بعد صالحین کا ذکر فرمایا ہے۔ اسماعیلؑ کو اسحاقؑ پر مقدم بنایا ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ اسماعیلؑ کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اُن کی اولاد ہونے۔ اور اسحاقؑ سے عمر میں زیادہ ہونے کا شرف حاصل تھا۔ موسیٰؑ کو ہارونؑ پر مقدم بنایا کیونکہ موسیٰؑ کو اپنے ساتھ کلام کرنے کا شرف بخشا تھا اور سورۃ طٰہٰ میں ہارون کا ذکر موسیٰؑ پر فاصلہ (آیت) کی رعایت سے کیا گیا ہے۔ جبریل کو سورۃ البقرہ کی آیت میں میکائیل پر مقدم بنایا جس کی وجہ یہ ہے کہ جبریلؑ میکائیلؑ سے افضل ہیں اور اپنے قول "مَتَاعًا لَّکُمْ وَلِاَنْعَامِکُمْ. یُسَبِّحُ لَهٗ مَنْ فِی السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ وَالطَّیْرُ صٰٓفّٰتٍ" میں ذوی العقول کو غیر ذوی العقول پر مقدم کیا۔ اور یہ بات کہ پھر اللہ تعالیٰ نے اپنے قول "تَاْکُلُ مِنْهُ اَنْعَامُهُمْ وَاَنْفُسُهُمْ" میں انعام کا ذکر انسانوں سے پہلے کیوں کیا؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ وہاں زرع (کھیتی) کا ذکر انعام (چوپایوں) کے مقدم ہونے کے لئے مناسب تھا۔ بخلاف سورۃ عبس کی آیت کے کہ اس میں پہلے "فَلْیَنْظُرِ الْاِنْسَانُ اِلٰی طَعَامِهٖ" آچکا ہے۔ اور اس کی مناسبت سے لَکُمْ کا مقدم کرنا بہتر تھا اور مومنین کو ہر جگہ کفار پر مقدم رکھا ہے۔ اصحاب الیمین کو اصحاب الشمال پر مقدم بنایا ہے' آسمان کو زمین پر' سورج کو چاند پر بجز ایک مقام کے اور ہر جگہ مقدم رکھا ہے۔ اور وہ ایک جگہ قولہ تعالیٰ "خَلَقَ سَبْعَ سَمٰوٰتٍ طِبَاقًا وَّجَعَلَ الْقَمَرَ فِیْهِنَّ نُوْرًا وَّجَعَلَ الشَّمْسَ سِرَاجًا" ہے کہ اس کی نسبت رعایت فاصلہ کی وجہ پیش کی گئی ہیا ور ایک قول میں یہ آیا ہے کہ اہل آسمان جن کی طرف فِیْهِنَّ کی ضمیر عائد ہوتی ہے وہی چاند سے زیادہ نفع اٹھاتے ہیں۔ اس لئے چاند کا ذکر پہلے کیا کیونکہ چاند کی روشنی زیادہ تر آسمان والوں ہی کے لئے ضو بہم پہنچاتی ہے غیب کو شہادت سے پہلے ذکر کیا۔ جس کی مثال قولہ تعالیٰ "عٰلِمُ الْغَیْبِ وَالشَّهَادَةِ" ہے کیونکہ غیب کا علم اشرف ہے اور یہ بات کہ پھر "یَعْلَمُ السِّرَّ وَاَخْفٰی" میں اخفاء کی تاخیر کیوں ہوئی؟ اس کا

---

[1] عزت دینا۔

جواب یہ ہے کہ یہاں رعایت فاصلہ کے لحاظ سے ایسا کیا گیا۔

(۴) مناسبت اور یہ یا تو سیاقِ کلام کے لئے متقدم کی مناسبت ہوتی ہے۔ جیسے قولہ تعالیٰ "وَلَكُمْ فِيهَا جَمَالٌ حِيْنَ تُرِيْحُوْنَ وَحِيْنَ تَسْرَحُوْنَ" میں ہے کیونکہ اونٹوں کے ذریعہ سے خوشنمائی کا حاصل ہونا اگرچہ سراح اور اراحت کی دونوں حالتوں میں ثابت ہے مگر اس میں شک نہیں کہ وہ خوشنمائی اونٹوں کی اِراحت کی حالت میں جو کہ اُن کے بوقت شام چراگاہ سے واپس آنے کی حالت ہے زیادہ قابلِ فخر ہوتی ہے۔ اس لئے کہ وہ شکم سیر ہونے کی وجہ سے فربہ نظر آتے ہیں۔ (اُن کی کوکھیں بھری ہوتی ہیں) اور سراح کی حالت یعنی جبکہ وہ صبح سویرے چرائی کے واسطے چھوڑے جاتے ہیں اُس وقت اُن کا حسن و جمال دوسری حالت سے کم درجہ پر ہوتا ہے۔ یوں کہ وہ خماص ہوتے ہیں یعنی خالی پیٹ ہونے کے باعث اُن کی کوکھوں میں گڑھے پڑے ہوتے ہیں۔ اور اسی کی نظیر قولہ تعالیٰ "وَالَّذِيْنَ اِذَا اَنْفَقُوْا لَمْ يُسْرِفُوْا وَلَمْ يَقْتُرُوْا" بھی ہے کہ اس میں اسراف (فضول خرچی) کی نفی مقدم کی گئی کیونکہ فضول خرچی مصارف ہی میں ہوتی ہے۔ اور قولہ تعالیٰ "يُرِيْكُمُ الْبَرْقَ خَوْفًا وَطَمَعًا" میں خوف کا ذکر پہلے کیا کیونکہ بجلیاں پہلی چمک ہونے کے ساتھ ہی گرا کرتی ہیں اور پانی بہت مرتبہ پے در پے چمک ہونے کے بعد برستا ہے۔ قولہ تعالیٰ "وَجَعَلْنَاهَا وَابْنَهَا آيَةً لِلْعٰلَمِيْنَ" میں ماں (یعنی بی بی مریم) کا ذکر اُن کے بیٹے (عیسیٰؑ) سے پہلے کیا۔ کیونکہ سیاقِ کلام میں اُنہی کا ذکر آرہا تھا اور پہلے خدا تعالیٰ فرما چکا تھا کہ "وَالَّتِيْ اَحْصَنَتْ فَرْجَهَا" لہٰذا مناسبت موقع کے لحاظ سے ماں کا ذکر ہی مقدم ہوا اور اسی طرح قولہ تعالیٰ "وَجَعَلْنَا ابْنَ مَرْيَمَ وَاُمَّهٗ اٰيَةً" میں بیٹے کا ذکر پہلے آیا تھا۔ کیونکہ اس آیت سے قبل کی آیت میں موسیٰؑ کا ذکر ہو چکنا یہاں پر ابن مریم (عیسیٰؑ) کے ذکر کو مناسب اور خوشنما قرار دیتا ہے۔ اور قولہ تعالیٰ "وَكُلًّا اٰتَيْنَاهُ حُكْمًا وَعِلْمًا" میں اگرچہ علم کا مرتبہ حکم پر سابق ہے تاہم حکم کو پہلے ذکر کرنے کی وجہ یہ ہوئی کہ قبل کی آیت "اِذْ يَحْكُمَانِ فِي الْحَرْثِ" میں سیاق کلام حکم ہی کے مناسب حال تھا۔ اور کسی ایسے لفظ کی مرعی ہوگی جو خود ہی تقدم اور تاخر کے باب سے ہے (یعنی انہی معنوں میں آتا ہے) ۔ جیسے قولہ تعالیٰ "اَلْاَوَّلُ وَالْاٰخِرُ". "وَلَقَدْ عَلِمْنَا الْمُسْتَقْدِمِيْنَ مِنْكُمْ وَلَقَدْ عَلِمْنَا الْمُسْتَاْخِرِيْنَ". "لِمَنْ شَاۤءَ مِنْكُمْ اَنْ يَّتَقَدَّمَ اَوْ يَتَاَخَّرَ". "بِمَا قَدَّمَ وَاَخَّرَ". "ثُلَّةٌ مِّنَ الْاَوَّلِيْنَ وَثُلَّةٌ مِّنَ الْاٰخِرِيْنَ". "لِلّٰهِ الْاَمْرُ مِنْ قَبْلُ وَمِنْ بَعْدُ". "وَلَهُ الْحَمْدُ فِي الْاُوْلٰى وَالْاٰخِرَةِ" اور یہ بات کہ پھر قولہ تعالیٰ "فَلِلّٰهِ الْاٰخِرَةُ وَالْاُوْلٰى" اور "جَمَعْنَاكُمْ وَالْاَوَّلِيْنَ" میں موخر کی تقدیم کیوں ہوئی ہے؟ اس کی وجہ فاصلہ کی رعایت ہے۔

(۵) پہلے ذکر کی جانے والی بات پر۔ ہمت بندھانے اور شوق دلانے کے واسطے تاکہ اُس میں سستی اور سہل انکاری نہ ہونے پائے۔ اس کی مثال دَین (قرض) پر وصیت کو مقدم بنانا ہے۔ قولہ تعالیٰ "مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُّوْصِيْ بِهَا اَوْ دَيْنٍ" کہ یہاں وصیت کا ذکر باوجود اس بات کے کہ قرض کا ادا کرنا شرعاً اس پر مقدم ہونا چاہئے۔ محض اسے برانگیختہ کرنے کے لئے پہلے کیا تاکہ لوگوں سے تعمیل وصیت میں سستی نہ ہونے پائے۔

(۶) سبقت۔ اور یہ یا تو ایجاد کے اعتبار سے زمانہ میں ہوگی۔ جیسے لیل کا نہار پر' ظلمات کا نور پر' آدمؑ کا نوح پر' نوح کا ابراہیم پر' ابراہیم کا موسیٰ پر' موسیٰ کا عیسیٰ پر' داؤد کا سلیمانؑ پر اور قولہ تعالیٰ "اَللّٰهُ يَصْطَفِيْ مِنَ الْمَلٰۤئِكَةِ رُسُلًا وَّمِنَ النَّاسِ" میں ملائکہ کا تقدم ناس پر' عاد کا تقدم ثمود پر اور قولہ تعالیٰ "قُلْ لِّاَزْوَاجِكَ وَبَنَاتِكَ" میں ازواج کا تقدیم ذریۃ پر

ہے۔ اور قولہ تعالیٰ "لَا تَـأخُـذُهُ سِنَةٌ وَّلَا نَوْمٌ" میں سنة (جھپکی) کو نوم (نیند) پر مقدم کیا گیا ہے کیونکہ ان سب چیزوں میں زمانۂ ایجاد کی سبقت پائی جاتی ہے۔ یا وہ سبقت نازل کئے جانے کے لحاظ سے ہوگی۔ جیسے کہ قولہ تعالیٰ "صُحُفِ اِبـراهِـیـمَ وَ مُـوْسیٰ. وَاَنْزَلَ التَّوْرَاةَ وَالْاِنْجِیْلَ مِنْ قَبْلُ هُدًی لِّلنَّاسِ وَاَنْزَلَ الْفُرْقَانَ" میں ہے۔ یا وہ سبقت وجوب اور تکلیف کے اعتبار سے ہوگی جیسے کہ قولہ تعالیٰ "اِرْکَـعُوْا وَاسْـجُدُوْا"۔ "فَاغْسِلُوْا وُجُوْهَکُمْ وَاَیْدِیَکُمْ......" اور "اِنَّ الصَّـفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللّٰهِ" میں ہے کہ اس کی وجہ سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "ہم بھی اُسی چیز کو شروع کرتے ہیں جس کا بیان خداوند کریم نے پہلے آغاز کیا ہے اور یا وہ سبقت بالذات ہوگی جیسے قولہ تعالیٰ "مَثْـنٰـی وَثُلَاثَ وَرُبَـاعَ"۔ "مَـا یَـکُـوْنُ مِـنْ نَجْوٰی ثَلَاثَةٍ اِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ اِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ" میں ہے۔ اور اسی طرح تمام اعداد کی حالت ہے کہ اُن کا ہر ایک مرتبہ اپنے مافوق پر بالذات مقدم ہے۔ اور یہ بات کہ پھر قولہ تعالیٰ "اَنْ تَـقُـوْمُوْا لِلّٰهِ مَثْنٰی وَفُرَادٰی" میں اس کے خلاف کیوں آیا ہے؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں جماعت اور نیک کام کے لئے جمع ہونے پر برانگیختہ کرنے کے واسطے ایسا ہوا۔

(۷) **سببیت**۔ مثلاً عزیز کا تقدم حکیم پر اس واسطے کہ باری تعالیٰ کی عزت پہلے ہے اور حکمت اُس کے بعد۔ اور علیم کو حکیم پر مقدم بنانے کا سبب یہ ہے کہ احکام (مستحکم کرنا) اور اتقان (درست بنانا) کا ظہور علم ہی سے ہوتا ہے۔ سورۃ الانعام میں حکیم کے علم پر مقدم ہونے کی وجہ یہ ہے کہ وہ مقام حکموں کی تشریح کا ہے اور سورۃ الفاتحہ میں عبادت کو استعانت پر اس سبب سے مقدم کیا ہے کہ عبادت ہی مدد ملنے کا وسیلہ ہے۔ ایسے ہی قولہ تعالیٰ "یُحِبُّ التَّوَّابِیْنَ وَیُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِیْنَ" میں توبہ کرنے والوں کو طہارت رکھنے والوں پر اس سبب سے مقدم کیا ہے کہ توبہ ہی طہارت کا سبب ہے۔ پھر قولہ تعالیٰ "لِـکُـلِّ اَفَّـاکٍ اَثِـیْمٍ" میں افک (تہمت تراشنا) کو اثم (گناہ) کا سبب ہونے کے باعث مقدم کیا۔ "یَـغُـضُّـوْا مِـنْ اَبْـصَارِهِـمْ وَیَـحْـفَظُوْا فُرُوْجَهُمْ" میں غض بصر (نیچی نگاہ رکھنے) کا پہلے حکم دیا گیا۔ کیونکہ نگاہ ہی بدی کی طرف جانے کا سبب بنتی ہے۔

(۸) **کثرت**۔ قولہ تعالیٰ "فَـمِـنْـکُـمْ کَـافِرٌ وَّمِنْکُمْ مُؤْمِنٌ" کفار کی تعداد زیادہ ہونے کی وجہ سے "فَـمِـنْـهُمْ ظَالِمٌ لِّـنَـفْـسِهٖ......" اس آیت میں ظالم کا پہلے ذکر کیا کیونکہ کثرت انہی کی ہے۔ پھر مقتصد کا ذکر کیا اور اُس کے بعد سابق کا اور اسی وجہ سے سابق کو سارقہ پر مقدم کیا کیونکہ چوری کی کثرت مردوں ہی میں پائی جاتی ہے۔ زانیہ کا ذکر زانی پر مقدم کیا کیونکہ زنا عورتوں ہی میں زائد ہوتا ہے۔ رحمت کو عذاب پر قرآن کے بیشتر مواضع میں مقدم کیا ہے اور اسی کی بنیاد پر یہ حدیث قدسی وارد ہوئی ہے کہ "اِنَّ رَحْـمَتِیْ غَلَبَتْ غَضَبِیْ" (بے شک میری رحمت میرے غضب پر غالب آئی ہے) اور قولہ تعالیٰ "اِنَّ مِـنْ اَزْوَاجِـکُـمْ وَ اَوْلَادِکُمْ عَدُوًّا لَّکُمْ فَاحْذَرُوْهُمْ" کے بارہ میں ابن حاجبؒ اپنی امالی میں لکھتا ہے کہ زواج کو اس واسطے مقدم کیا گیا کہ اصل مقصود اُن میں دشمنوں کے ہونے کی خبر دینا تھا اور اس بات کا وقوع ازواج میں اولاد کی نسبت سے زائد ہوتا ہے اور پھر طرزِ بیان معنی مراد کے ادا کرنے کے لئے بھی بہت ہی دل نشین ہے۔ اس لئے ازواج کو مقدم کیا یا قولہ تعالیٰ "اِنَّـمَـا اَمْـوَالُکُمْ وَاَوْلَادُکُمْ فِتْنَةٌ" میں اموال کو مقدم بنانے کی علت یہ ہے کہ قریب قریب مال و دولت اور فتنہ و فساد کا ساتھ ہی پایا جاتا ہے۔ چنانچہ خداوند کریم خود ہی فرماتا ہے "اِنَّ الْاِنْسَـانَ لَیَـطْـغٰـی اَنْ رَّاٰهُ

اسْتَغْنٰی" (بے شک انسان جب آپ کو تونگر دیکھتا ہے تو وہ سرکش ہو جاتا ہے) اور اولاد فتنہ کو لازم لینے میں مال کے مثل ہر گز نہیں ہے۔ اس واسطے مال کی تقدیم اولیٰ تھی۔

(۹) ادنیٰ سے اعلیٰ کی طرف ترقی۔ مثلاً قولہ تعالیٰ "اَلَهُمْ اَرْجُلٌ يَّمْشُوْنَ بِهَا اَمْ لَهُمْ اَيْدٍ يَّبْطِشُوْنَ بِهَا......" کہ اس میں اسی ترقی کی غرض سے پہلے ادنیٰ شے کے ساتھ ابتدا کی اس واسطے کہ ید (ہاتھ) رجل (پیر) سے عین (آنکھ) ید سے اور سمع (کان) بصر (آنکھ) سے اشرف (بزرگ تر) ہے اور ابلغ (بہت بلیغ بات) کو موخر کرنا بھی اسی باب سے ہے جس کی مثال میں الرحمٰن کی تقدیم الرحیم پر اور رؤف کی تقدیم رحیم پر اور رسول کی تقدیم نبی پر قولہ تعالیٰ "وَكَانَ رَسُوْلًا نَّبِيًّا" میں پیش کی گئی ہے۔ مگر آخری مثال کی نسبت اور بھی بہت سے نکتے حاصل کئے گئے ہیں جن میں مشہور تر نکتہ رعایت فاصلہ کا ہے اور

(۱۰) اعلیٰ سے ادنیٰ کی جانب تَدَلِّی (جھک یا لٹک) آنا اس کی مثالوں میں قولہ تعالیٰ لَا تَاْخُذُهٗ سِنَةٌ وَّلَا نَوْمٌ. لَا يُغَادِرُ صَغِيْرَةً وَّلَا كَبِيْرَةً. لَنْ يَّسْتَنْكِفَ الْمَسِيْحُ اَنْ يَّكُوْنَ عَبْدًا لِّلّٰهِ وَلَا الْمَلٰٓئِكَةُ الْمُقَرَّبُوْنَ کو پیش کیا گیا ہے۔

غرضیکہ یہ دس اسباب تو وہ ہیں جن کا ذکر ابن الصائغ نے کیا ہے اور دیگر لوگوں نے ان کے علاوہ چند اور اسباب بھی بیان کئے ہیں۔ منجملہ اُن کے ایک سبب یہ ہے کہ مقدم لفظ قدرت پر زیادہ دلالت کرنے والا اور عجیب تر ہو مثلاً قولہ تعالیٰ "وَمِنْهُمْ مَّنْ يَّمْشِيْ عَلٰى بَطْنِهٖ......" اور قولہ تعالیٰ "وَسَخَّرْنَا مَعَ دَاوٗدَ الْجِبَالَ يُسَبِّحْنَ وَالطَّيْرَ" زمخشری لکھتا ہے جبال کو الطیر پر اس وجہ سے مقدم کیا کہ داؤد کے لئے پہاڑوں کا مسخر (مطیع) کیا جانا اور پھر پہاڑوں کی تسبیح خوانی ایک بے حد عجیب امر ہے اور قدرت باری تعالیٰ پر بہت زیادہ دلالت کرنے والی بات۔ علاوہ ازیں یہ بات اعجاز میں بھی بہت بڑھی ہوئی ہے کیونکہ پرندوں کی تسبیح خوانی بوجہ اُن کے حیوان ناطق ہونے کے ممکن اور ثابت ہے مگر پہاڑ جماد ہیں اور جمادات کا بولنا اعلیٰ درجہ کا معجزہ ہے۔ منجملہ انہی اسباب کے ایک سبب فواصل (آیتوں) کی رعایت بھی ہے جس کی مثالیں آگے چل کر بکثرت آئیں گی۔ پھر منجملہ ان اسباب کے اختصاص کے لئے حصر کا فائدہ دینے کی غرض بھی ایک سبب ہے جس کا بیان پچپنویں نوع میں آئے گا۔

فائدہ: کبھی ایک جگہ میں ایک لفظ مقدم کیا جاتا ہے اور دوسرے موضع میں وہی لفظ موخر بھی کر دیا جاتا ہے۔ اس کا نکتہ یا تو یہ ہوتا ہے کہ ہر مقام پر جو صورت واقع ہوئی ہے وہ سیاق عبارت کے اقتضاء سے ہے اور اس بات کی طرف پہلے اشارہ ہو چکا ہے۔ یا یہ ارادہ ہوتا ہے کہ اسی لفظ سے ابتدا کر کے پھر اسی پر خاتمہ بھی کیا جائے جس کی وجہ اُس لفظ کی جانب خاص توجہ ہوتا ہے۔ جیسا کہ قولہ تعالیٰ "يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوْهٌ......" میں ہے اور یا فصاحت میں تفنن کے قصد سے اور کلام کو کئی طرف پر ادا کرنے کے لحاظ سے ایسا ہوا کرتا ہے۔ جس طرح کہ قولہ تعالیٰ "وَادْخُلُوا الْبَابَ وَقُوْلُوْا حِطَّةٌ" اور قولہ تعالیٰ "وَقُوْلُوْا حِطَّةٌ وَّادْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا" میں ہے۔ اور ایسے ہی قولہ تعالیٰ "اِنَّآ اَنْزَلْنَا التَّوْرٰىةَ فِيْهَا هُدًى وَّنُوْرٌ" میں تورات کا ذکر پہلے کیا۔ پھر سورۃ الانعام میں فرمایا "قُلْ مَنْ اَنْزَلَ الْكِتٰبَ الَّذِيْ جَآءَ بِهٖ مُوْسٰى نُوْرًا وَّهُدًى لِّلنَّاسِ" کہ ان میں توریت کا ذکر آخر میں کیا گیا ہے۔

پینتالیسویں نوع

عام وخواص قرآن

عام۔ وہ لفظ ہے جو کہ بغیر کسی حصر اور شمار کے اپنے صالح (مناسب) معانی کا استغراق کر لے۔ صیغۂ لفظ کل مبتدا ہوتا ہے۔ مثلاً "کُلُّ مَنْ عَلَیْهَا فَانٍ" یا تابع ہوتا ہے جیسے "فَسَجَدَ الْمَلٰئِکَةُ کُلُّهُمْ اَجْمَعُوْنَ". اَلَّذِیْ اور اَلَّتِیْ اِن دونوں کے صیغہ ہائے تثنیہ اور جمع بھی عام ہیں۔ جیسے "وَالَّذِیْ قَالَ لِوَالِدَیْهِ اُفٍّ لَّکُمَا" کہ اس سے ہر وہ شخص مراد ہے جس سے یہ قول صادر ہو۔ اور اس کی دلیل یہ ہے کہ اس کے بعد قولہ تعالیٰ "اُولٰٓئِکَ الَّذِیْنَ حَقَّ عَلَیْهِمُ الْقَوْلُ" بھی ایسی ہی تعمیم کے لئے آیا ہے اور اسی طرح قولہ تعالیٰ "وَالَّذِیْنَ آمَنُوْا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ اُولٰئِکَ اَصْحَابُ الْجَنَّةِ. لِلَّذِیْنَ اَحْسَنُوا الْحُسْنٰی وَزِیَادَةٌ لِلَّذِیْنَ اتَّقَوْا عِنْدَ رَبِّهِمْ جَنّٰتٌ...... " "وَاللَّآئِیْ یَئِسْنَ مِنَ الْمَحِیْضِ...... " "وَاللَّاتِیْ یَاْتِیْنَ الْفَاحِشَةَ مِنْ نِسَائِکُمْ فَاسْتَشْهِدُوْا......" "وَاللَّذٰنِ یَاْتِیَانِهَا مِنْکُمْ فَاٰذُوْهُمَا"

"اَیٌّ" "ما" اور "من" یہ الفاظ ہر ایک حالت میں عام ہیں۔ یعنی شرط واقع ہوں یا استفہام اور یا موصول۔ ان کی مثالیں یہ ہیں اَیًّامَّا تَدْعُوْا فَلَهُ الْاَسْمَآءُ الْحُسْنٰی. اِنَّکُمْ وَمَا تَعْبُدُوْنَ مِنْ دُوْنِ اللّٰهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ اور مَنْ یَّعْمَلْ سُوْءً یُّجْزَ بِهٖ اور جمع مضاف بھی مفید عموم ہے مثلاً "یُوْصِیْکُمُ اللّٰهُ فِیْٓ اَوْلَادِکُمْ" اور ایسے ہی معرف بالف ولام بھی۔ مثلاً "قَدْ اَفْلَحَ الْمُؤْمِنُوْنَ" اور "وَاقْتُلُوا الْمُشْرِکِیْنَ" اور اسم جنس مضاف ہو کر عموم کا فائدہ دیتا ہے۔ جیسے "فَلْیَحْذَرِ الَّذِیْنَ یُخَالِفُوْنَ عَنْ اَمْرِهٖ" کہ اس سے مراد تمام احکامِ الٰہی ہیں۔ معرف بالف ولام بھی اسی معنی میں آتا ہے مثلاً "وَاَحَلَّ اللّٰهُ الْبَیْعَ" یعنی کُلَّ بَیْعٍ اور "اِنَّ الْاِنْسَانَ لَفِیْ خُسْرٍ یعنی کُلَّ انسان اور اس کی دلیل ہے قولہ تعالیٰ "اِلَّا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا". (کا اس کے بعد واقع ہونا) ایسے ہی اسم نکرہ۔ نفی اور نہی کے سیاق میں واقع ہو کر مفید عموم ہو جاتا ہے۔ جیسے "فَلَا تَقُلْ لَّهُمَا اُفٍّ". وَاِنْ مِّنْ شَیْءٍ اِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهٗ". ذٰلِکَ الْکِتَابُ لَا رَیْبَ فِیْهِ" . فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوْقَ وَلَا جِدَالَ فِی الْحَجِّ" اور سیاق شرط میں بھی نکرہ کا واقع ہونا اُسے مفید عموم بنا دیتا ہے مثلاً "وَاِنْ اَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِکِیْنَ اسْتَجَارَکَ فَاَجِرْهُ حَتّٰی یَسْمَعَ کَلَامَ اللّٰهِ" اور ایسے ہی سیاقِ امتنان میں بھی جیسے "وَاَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُوْرًا".

فصل

عام کی تین قسمیں ہیں: (۱) وہ عام جو کہ اپنے عموم پر باقی رہتا ہے۔ قاضی جلال الدین بلقینیؒ کا بیان ہے کہ اس کی مثالیں ملنا یوں نہایت دشوار ہے کہ کوئی عام لفظ ایسا نہیں پایا جاتا جس میں کہ کچھ نہ کچھ تخصیص کا شائبہ نہ گزرتا ہو۔ مثال کے طور پر قولہ تعالیٰ "یَا اَیُّهَا النَّاسُ اتَّقُوْا رَبَّکُمْ" کو لیا جاتا ہے کیونکہ بے شک غیر مکلف اس عموم کے تحت سے الگ اور خاص ہیں یا قولہ تعالیٰ "حُرِّمَتْ عَلَیْکُمُ الْمَیْتَةُ" میں عام حکم مردار کھانے سے ممانعت کا ہے لیکن مجبوری کی حالت اس سے بھی

خاص کردی گئی ہے اور مچھلی اور ٹڈی کا حلال ہونا بھی اسی تخصیص کے قسم سے ہیں۔ اور ایسے ہی تحریم ربا (عدم جواز سود) میں جسے[1] عاریتی چیزوں کی تخصیص کردی گئی ہے۔

زرکشی نے اپنی کتاب البرہان میں ذکر کیا ہے کہ اس طرح کے عام لفظ کی مثالیں قرآن میں بکثرت ملتی ہیں۔ اور پھر ان کے یہ شاہد بھی پیش کئے ہیں۔ قولہ تعالیٰ **وَاللّٰهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيْمٌ. اِنَّ اللّٰهَ لَا يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئًا. وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ اَحَدًا. اَللّٰهُ الَّذِیْ خَلَقَكُمْ ثُمَّ رَزَقَكُمْ ثُمَّ يُمِيْتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيْكُمْ. اَلَّذِیْ خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُّطْفَةٍ** اور **اَللّٰهُ الَّذِیْ جَعَلَ لَكُمُ الْاَرْضَ قَرَارًا.**

میں کہتا ہوں کہ مذکورۂ بالا آیتیں جن کو زرکشی نے بیان کیا ہے سب احکام فرعیہ کے علاوہ اور معاملات میں وارد ہوئی ہیں۔ لہٰذا اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ ایسے عام کی مثالیں دشوار کے ساتھ ملنے کی بابت علامہ بلقینیؒ کا قول یہ معنی رکھتا ہے کہ فرعی احکام میں اس کی مثال عزیز الوجود ہے اور خود میں نے بہت کچھ غور و فکر کے بعد قرآن کریم کی ایک آیت ایسی تلاش کرلی ہے جو بالکل عام اور اپنے عموم پر باقی ہے۔ اُس میں کچھ بھی خصوصیت نہیں پائی جاتی اور وہ آیت قولہ تعالیٰ "**حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ اُمَّهَاتُكُمْ**......" ہے۔

(۲) وہ عام جس سے خصوص مراد ہو۔ اور (۳) عام مخصوص۔

لوگوں نے قسم دوم اور سوم کے عام میں بہت سی امتیازی فرق کی باتیں بیان کی اور قرار دی ہیں۔ منجملہ اُن کے ایک یہ امر ہے کہ ان دونوں قسم کے الفاظ میں سے وہ عام لفظ جس سے خصوص مراد ہوتا ہے اُس کا تمام افراد کے لئے شامل ہونا بھی کسی طرح مراد نہیں لیا جاتا۔ نہ اس جہت سے کہ لفظ اُس کو متناول ہے اور نہ یہ تناول حکم ہی کی جہت سے پایا جاتا ہے بلکہ بات یہ ہے کہ دراصل وہ لفظ بہت سے افراد رکھتا تھا۔ منجملہ اُنہی افراد کے ایک فرد میں اُس کا استعمال ہوگیا۔ اور عام مخصوص کا عموم اور شمول تمام افراد کے لئے مراد ہوتا ہے۔ مگر اس جہت سے کہ یہ شمول لفظ کے اقتضا سے ہوتا ہے نہ کہ معنی کے اعتبار سے۔ دوسری وجہ فرق کی یہ بتائی جاتی ہے کہ پہلا عام اس وجہ سے کہ اُس میں لفظ کو اُس کے اصلی موضوع سے منتقل کیا گیا ہے لہٰذا وہ قطعاً مجاز ہے۔ بخلاف دوسرے عام یعنی عام مخصوص کے کہ اُس کے بارہ میں کئی مذہب (رائیں) ہیں اور صحیح ترین مذہب اس بارہ میں اُسے حقیقت مانتا ہے۔ شافعی مذہب کے اکثر اور حنفی المذہب والوں میں بھی بہت سے لوگ اس رائے پر جمے ہیں اور تمام حنبلی لوگوں کا بھی یہی مذہب ہے۔ پھر امام الحرمین نے تمام فقہا سے بھی اسی قول کو نقل کیا ہے اور شیخ ابوحامد بیان کرتے ہیں کہ امام شافعیؒ اور ان کے اصحاب کا خیال بھی یہی ہے۔ علامہ سبکی بھی اس رائے کو صحیح قرار دیتا ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ تخصیص کے بعد کسی لفظ کا کچھ باقی معنوں کو متناول بن جانا بجنسہٖ یہ حیثیت رکھتا ہے کہ جیسے وہ لفظ اُن معانی کو بلا کسی خصوصیت کے بھی شامل تھا۔ پھر اس طرح کا (تناول) (شمول) باتفاق اور تمام لوگوں کے نزدیک حقیقی تناول ہوتا ہے۔ اور بدیں سبب یہ عام مخصوص کا تناول بھی حقیقی تناول ہوگا۔ اور بدیں سبب یہ عام مخصوص کا تناول بھی حقیقی تناول ہوگا۔ علاوہ بریں ان قسم دوم اور سوم میں ایک یہ بھی امتیاز پیدا کرنے والا امر ہے کہ پہلی قسم کے عام کا

---

[1] مانگے جانے والی چیزیں۔ جو استعمال کے لئے کسی غیر شخص سے لے لی جاتی ہیں اور پھر اُن کو اشیاء کو اصل مالک کے پاس پہنچا دیتے ہیں۔

قرینہ عقلی ہے اور دوسری قسم کا عام کے قرینہ لفظی۔ اور یہ بات بھی ہے کہ اول کا قرینہ کبھی اُس سے منفک نہیں ہوتا اور دوسرے کا قرینہ بعض اوقات اُس سے الگ بھی ہو جاتا ہے۔ اور یہ کہ اول سے باتفاق واحد کا مراد لیا جانا صحیح ہوتا ہے مگر دوم میں اس کی بابت اختلاف ہے۔

جس عام سے خصوص مراد ہوتا ہے۔ اُس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ "اَلَّذِیْنَ قَالَ لَھُمُ النَّاسُ اِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوْا لَکُمْ فَاخْشَوْھُمْ" حالانکہ اس قول کا کہنے والا ایک ہی شخص نعیم بن مسعود اشجعی یا قبیلہ خزاعہ کا کوئی اعرابی تھا۔ جیسا کہ ابن مردویہ نے ابی رافع کی حدیث سے اس بات کی روایت کی ہے۔ اور تعمیم کی وجہ یہ ہوئی کہ اُس کہنے والے شخص نے مسلمانوں کو ابو سفیان کے مقابلہ میں جانے سے خوف دلا کر پست ہمت بنانے میں گویا بہت سے لوگوں کی قائم مقامی کی تھی۔ فارسی لکھتا ہے اور جو امر اس خیال کو قوت دیتا ہے کہ یہاں آیت کریمہ میں جمع کے عام صیغہ سے واحد ہی مراد ہے۔ وہ یہ امر ہے کہ اس کے بعد خداوند کریم نے فرمایا ہے: "اِنَّمَا ذٰلِکُمُ الشَّیْطَانُ" چنانچہ قولہ تعالیٰ "ذٰلِکُمْ" کے ساتھ بعینہٖ واحد ہی کی طرف اشارہ ہوا ہے۔ ورنہ اس سے جمع مراد ہوتی تو "اِنَّمَا اُولٰئِکُمُ الشَّیْطَانُ" فرماتا۔ لہٰذا ذٰلِکُمْ اسم اشارہ واحد کا وارد کرنا لفظی اور ظاہری دلالت ہے اور اسی قبیل سے ہے قولہ تعالیٰ "اَمْ یَحْسُدُوْنَ النَّاسَ" کہ اس میں الناس سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات گرامی مراد ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ حضور انور نے اُم تمام عمدہ باتوں کو اپنی ذاتِ مبارک میں جمع فرمالیا تھا جو کہ انسانوں میں بالانفراد اور متفرق طور سے پائی جاتی تھیں۔ قولہ تعالیٰ "ثُمَّ اَفِیْضُوْا مِنْ حَیْثُ اَفَاضَ النَّاسُ" بھی اسی قسم کی مثال ہے۔ ابن جریرؒ ضحاک کے طریق پر ابن عباسؓ سے قولہ تعالیٰ "ثُمَّ اَفِیْضُوْا مِنْ حَیْثُ اَفَاضَ النَّاسُ" کے بارہ میں روایت کرتا ہے کہ ابن عباسؓ نے کہا' یہاں "النَّاسُ" سے ابراہیمؑ مراد ہیں۔ اور غریب امر یہ ہے کہ سعید بن جبیرؒ نے اس کی قرأت "مِنْ حَیْثُ اَفَاضَ النَّاسِیْ" کی ہے۔ کتاب المحتسب میں اس قرأت کی بابت بیان ہوا ہے کہ "النَّاسِیْ" سے آدمؑ مراد ہیں کیونکہ خدا تعالیٰ نے اُن کے بارہ میں فرمایا ہے "فَنَسِیَ وَلَمْ نَجِدْ لَهٗ عَزْمًا" اور نیز قولہ تعالیٰ "فَنَادَتْهُ الْمَلٰٓئِکَةُ وَھُوَ قَائِمٌ یُّصَلِّیْ فِی الْمِحْرَابِ" اسی قسم کے عموم کی مثال ہے۔ اس میں "ملائکہ" کے لفظ عام سے ایک خاص فرشتہ جبریلؑ مراد ہے جیسا کہ ابن مسعودؓ کی قراءت میں آیا ہے۔

اور عام مخصوص کی مثالیں قرآن میں اس قدر بے حد ونہایت آئی ہیں کہ وہ منسوخ سے بھی بڑھ کر ہیں۔ اس لئے کہ کوئی ایسا عام نہیں پایا جاتا جس کو کسی نہ کسی طرح کی خصوصیت نہ دی گئی ہو بلکہ ضرور ہی اُس کو کچھ خصوصیت حاصل ہوتی ہے۔ اب یہ بات معلوم کرنی چاہئے کہ عام مخصوص کا مخصص یا متصل ہوگا اور یا منفصل مخصص متصل پانچ ہیں اور وہ سب قرآن میں واقع ہوئے ہیں۔

(۱) استثناء مثلاً "وَالَّذِیْنَ یَرْمُوْنَ الْمُحْصَنٰتِ ثُمَّ لَمْ یَاْتُوْا بِاَرْبَعَةِ شُھَدَآءَ فَاجْلِدُوْھُمْ ثَمَانِیْنَ جَلْدَةً وَّلَا تَقْبَلُوْا لَھُمْ شَھَادَةً اَبَدًا وَاُولٰئِکَ ھُمُ الْفَاسِقُوْنَ اِلَّا الَّذِیْنَ تَابُوْا. وَالشُّعَرَآءُ یَتَّبِعُھُمُ الْغَاوُوْنَ اِلَّا الَّذِیْنَ آمَنُوْا وَعَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ......" "وَمَنْ یَّفْعَلْ ذٰلِکَ یَلْقَ اَثَامًا...... اِلَّا مَنْ تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ" "وَالْمُحْصَنٰتُ مِنَ النِّسَآءِ اِلَّا مَا مَلَکَتْ اَیْمَانُکُمْ" اور "کُلُّ شَیْءٍ ھَالِکٌ اِلَّا وَجْھَهٗ"

(۲) وصف۔ جیسے "وَرَبَائِبُکُمُ اللَّاتِیْ فِیْ حُجُوْرِکُمْ مِنْ نِّسَائِکُمُ اللَّاتِیْ دَخَلْتُمْ بِھِنَّ"

(۳) شرط۔ مثلاً ”وَالَّذِیْنَ یَبْتَغُوْنَ الْکِتَابَ مِمَّا مَلَکَتْ اَیْمَانُکُم فَکَاتِبُوْهُمْ اِنْ عَلِمْتُمْ فِیْهِمْ خَیْرًا کُتِبَ عَلَیْکُمْ اِذَا حَضَرَ اَحَدَکُمُ الْمَوْتُ اِنْ تَرَکَ خَیْرَنِ الْوَصِیَّةُ“

(۴) غایت۔ مثلاً ”قَاتِلُوا الَّذِیْنَ لاَ یُؤْمِنُوْنَ بِاللّٰهِ وَلاَ بِالْیَوْمِ الْآخِرِ ...... حَتّٰی یُعْطُوا الْجِزْیَةَ“ اور ”وَلاَ تَقْرَبُوْهُنَّ حَتّٰی یَطْهُرْنَ. وَلاَ تَحْلِقُوْا رُؤُسَکُمْ حَتّٰی یَبْلُغَ الْهَدْیُ مَحِلَّهُ. وَکُلُوْا وَاشْرَبُوْا حَتّٰی یَتَبَیَّنَ لَکُمُ الْخَیْطُ الْاَبْیَضُ مِنَ الْخَیْطِ الْاَسْوَدِ......“ اور

(۵) ”بَدَلَ الْبُعْضَ مِنَ الْکُلِّ“ مثلاً ”وَلِلّٰهِ عَلَی النَّاسِ حِجُّ الْبَیْتِ مَنْ اسْتَطَاعَ اِلَیْهِ سَبِیْلاً“ اور مخصص منفصل وہ دوسری آیت ہے جو کہ کسی دوسرے محل میں واقع ہو یا حدیث یا اجماع اور یا قیاس۔ ان چیزوں میں سے کوئی ایک چیز مخصص منفصل ہوتی ہے۔ قرآن کے ذریعہ سے جن احکام کی تخصیص کی گئی ہے اُس کی مثالوں میں قولہ تعالیٰ ”وَالْمُطَلَّقَاتُ یَتَرَبَّصْنَ بِاَنْفُسِهِنَّ ثَلاَثَةَ قُرُوْءٍ“ ہے کہ اس کی تخصیص قولہ تعالیٰ ”اِذَا نَکَحْتُمُ الْمُؤْمِنَاتِ ثُمَّ طَلَّقْتُمُوْهُنَّ مِنْ قَبْلِ اَنْ تَمَسُّوْهُنَّ فَمَالَکُمْ عَلَیْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ“ سے کی گئی ہے اور قولہ تعالیٰ ”وَاُوْلاَتِ الْاَحْمَالِ اَجَلُهُنَّ اَنْ یَّضَعْنَ حَمْلَهُنَّ“ سے بھی اُس عام حکم میں ایک طرح کی تخصیص وارد ہوئی ہے۔ اور قولہ تعالیٰ ”وَحُرِّمَتْ عَلَیْکُمُ الْمَیْتَةُ وَالدَّمُ“ اس میں میتة سے مری ہوئی مچھلی خاص کر دی گئی۔ چنانچہ اس کے بارہ میں خداوند کریم خود ارشاد فرماتا ہے ”اُحِلَّ لَکُمْ صَیْدُ الْبَحْرِ وَطَعَامُهُ مَتَاعًا لَکُمْ وَلِلسَّیَّارَةِ“ اور دم (خون) سے خون بستہ کو خاص بنا دیا۔ اور اس کی تصریح اپنے قول ”اَوْ دَمًا مَّسْفُوْحًا“ سے کر دی۔ پھر اپنے قول ”وَآتَیْتُمْ اِحْدَاهُنَّ قِنْطَارًا فَلاَ تَاْخُذُوْا مِنْهُ شَیْئًا......“ کی تعمیم کو یہ ارشاد فرما کر خاص بنا دیا کہ ”فَلاَ جُنَاحَ عَلَیْهِمَا فِیْمَا افْتَدَتْ بِهٖ“ اور قولہ تعالیٰ ”اَلزَّانِیَةُ وَالزَّانِیْ فَاجْلِدُوْا کُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ“ کی تعمیم قولہ تعالیٰ ”فَعَلَیْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَی الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ“ کے ذریعہ سے مخصوص ہو گئی ہے پھر اسی طرح قولہ تعالیٰ ”فَانْکِحُوْا مَا طَابَ لَکُمْ مِنَ النِّسَآءِ“ کا عام حکم آیۃ کریمہ ”حُرِّمَتْ عَلَیْکُمْ اُمَّهَاتُکُمْ......“ کے نزول سے مقید اور مخصوص بن گیا۔

تخصیص بالحدیث کی مثالیں یہ ہیں قولہ تعالیٰ ”وَاَحَلَّ اللّٰهُ الْبَیْعَ“ مگر فاسد بیوع (خرید و فروخت) جو بکثرت ہیں۔ اس عام حکم سے بذریعہ حدیث نبوی خارج کی گئیں اور اُن کی تخصیص سنت ہی سے ہوئی ہے۔ خداوند کریم نے ربا (سود) کو حرام فرمایا اور اس سے عرایا کی تخصیص سنت ہی کے وسیلہ سے ہوئی ہے۔ میراث اور تقسیم ترکہ کی آیتوں کا عموم حدیث نبوی صلی اللہ علیہ وسلم نے قاتل اور مخالف مذہب شخص کو محروم الارث بنا کر مخصوص کر دیا ہے۔ اور تحریم میتة کی آیت میں سنت ہی نے ٹڈی کو خاص قرار دیا ہے۔ ثلاثۃ قروء کی آیت میں سے لونڈی کی تخصص بھی حدیث نے کی ہے۔ قولہ تعالیٰ ”مَاءً طَهُوْرًا“ سے مزہ، بو اور رنگت بدلے ہوئے پانی کو حدیث نے ہی خارج فرمایا ہے اور قولہ تعالیٰ ”وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوْا......“ کا حکم ہر ایک چور کے لئے عام تھا۔ مگر سنت نبوی صلی اللہ علیہ وسلم نے اس عموم سے اُس شخص کو عام کر دیا جو کہ چہارم حصہ دینار سے کم قیمت کا مال یا زر نقد چرائے۔

اجماع کے ذریعہ سے تخصیص پیدا ہونے کی مثال ”رقیق“ (غلام زرخرید) کو آیت میراث کے حکم سے خارج بتایا جاتا ہے لہٰذا وہ غلام کبھی وارث ہو ہی نہیں سکتا۔ اس بات پر تمام اماموں اور عالموں کا اجماع ہے اور مکی نے اس بات کو

واضح طور پر بیان کیا ہے۔

اور قیاس کے اعتماد پر عام حکم میں خصوصیت پیدا کیے جانے کی مثال آیت زنا رہے کہ اس میں سے غلام زرخرید کو بالکل الگ کر دیا ہے اور یہ کارروائی اسی منصوص حکم کی بنیاد پر ہوتی ہے جو کہ لونڈیوں کی بابت منصوص ہوا ہے۔ اللہ پاک فرماتا ہے "فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ" اور یہی آیت کا ٹکڑا آیت کے عام حکم کی تخصیص کرتا ہے۔ اور اس بات کو علامہ مکی نے بھی ذکر کیا ہے۔

فصل

قرآن شریف میں بعض خاص احکام اس طرح کے ہیں جو سنت نبوی کے عموم کی تخصیص کرتے ہیں لیکن اس کی مثالیں کم یاب ہیں۔ منجملہ اس کی مثالوں کے ایک قولہ تعالیٰ "حَتّٰى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَّهُمْ صَاغِرُوْنَ" ہے کہ اس نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے قول [1]"اُمِرْتُ اَنْ اُقَاتِلَ النَّاسَ حَتّٰى يَقُوْلُوْا لَا اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ" کے عموم کی تخصیص کر دی ہے اور قولہ تعالیٰ "حَافِظُوْا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطٰى" رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اُس ممانعت کے عموم کو خاص بناتا ہے جو کہ اپنے فرائض کو خارج بنا کر مکروہ وقتوں میں نماز ادا کرنے کے بارہ میں کی ہے۔ اور قولہ تعالیٰ "وَمِنْ اَصْوَافِهَا وَاَوْبَارِهَا......" سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے قول [2]"مَا اُبِيْنَ مِنْ حَيٍّ فَهُوَ مَيِّتٌ" کا عموم مخصوص ہو گیا ہے۔ اور قولہ تعالیٰ "وَالْعَامِلِيْنَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوْبُهُمْ" نے پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کے قول [3]"لَا تحلُّ الصَّدَقَةُ لِغَنِيٍّ ولا لذى مرة سوى" کا عموم خاص بنا دیا اور قولہ تعالیٰ "فَقَاتِلُوا الَّتِيْ تَبْغِيْ" نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے قول [4]"اِذَا الْتَقَى الْمُسْلِمَانِ بِسَيْفِهِمَا فَالْقَاتِلُ وَالْمَقْتُوْلُ فِي النَّارِ" کا عموم خاص بنا دیا ہے۔

چند متفرق فروعی مسائل جن کو عموم وخصوص کے ساتھ تعلق ہے ذیل میں اُن کا بیان کر دینا بھی مناسب معلوم ہوتا ہے۔

اول یہ ہے کہ جس وقت میں عام کا سیاق بیان مدح یا ذم کے لئے آئے تو آیا اُس وقت میں وہ اپنے عموم پر باقی رہتا ہے یا نہیں؟ اس کے بارہ میں کئی مذاہب ہیں۔ ایک مذہب یہ ہے کہ بے شک وہ اپنے عموم پر باقی رہتا ہے اس لئے کہ اس میں کوئی بات عام کو عموم سے پھیر دینے والی ہرگز نہیں پائی جاتی اور نہ عموم اور مدح وذم کے مابین کوئی منافات ہے جس سے یہ دونوں باہم جمع نہ ہو سکیں۔ دوسرا مذہب یہ ہے کہ نہیں وہ اپنے عموم پر قائم نہیں رہے گا کیونکہ اُس کا سیاقِ کلام میں لایا جانا تعمیم کے واسطے نہیں ہے بلکہ وہ مدح یا ذم کے لئے وارد کیا گیا ہے لہٰذا اُسی کا فائدہ دے گا اور اُس میں عموم نہیں پایا جائے گا۔

---

[1] مجھ کو حکم دیا گیا ہے کہ میں لوگوں سے اُس وقت تک برابر جنگ کرتا رہوں جب تک کہ وہ سب لا الہ الا اللہ نہ کہہ دیں۔

[2] جو چیز کسی جاندار سے جدا کی گئی۔ وہ مردہ ہے یعنی زندہ جسم سے جو چیز الگ ہو وہ جدا شدہ چیز مردہ شمار ہوگی۔

[3] صدقہ کا لینا۔ کسی مالدار اور طاقت ور وتندرست آدمی کے لئے جائز نہیں۔

[4] جب دو مسلمان اپنی تلواریں لے کر ایک دوسرے کے مقابلہ میں آئیں۔ تو وہ قاتل اور مقتول دونوں آتش دوزخ میں جلیں گے۔

تیسرا جو کہ صحیح تر مذہب ہے وہ یہ ہے کہ تفصیل سے کام لیا جائے گا۔ اس سورۃ میں اگر کوئی دوسرا عام جو کہ اسی امر کے لئے بیان نہ کیا گیا ہو اُس کا معارض نہ پڑے تو یہ عام عموم کا فائدہ دے گا۔ لیکن جس حالت میں وہ دوسرا عام اس پہلے عام کے ساتھ دونوں کو باہم جمع کر سکنے کے لحاظ سے معارض پڑے اُس حالت میں اس پہلے عام کا عموم باقی نہیں رہے گا۔ اس کی مثال کوئی معارض نہ ہونے کی حالت میں قولہ تعالیٰ "اِنَّ الْاَبْرَارَ لَفِي نَعِيْمٍ وَاِنَّ الْفُجَّارَ لَفِيْ جَحِيْمٍ" ہے۔ اور معارض ساتھ ہونے کی مثال ہے۔ قولہ تعالیٰ "وَالَّذِيْنَ هُمْ لِفُرُوْجِهِمْ حَافِظُوْنَ اِلَّا عَلٰى اَزْوَاجِهِمْ اَوْ مَا مَلَكَتْ اَيْمَانُهُمْ فَاِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُوْمِيْنَ" کہ یہاں پر عام کا بیان مدح کی غرض سے کیا گیا ہے۔ اور اُس کے ظاہری الفاظ اور طرز بیان سے اس بات کا عموم بھی پایا جاتا ہے کہ ملک یمین کی حالت میں دو حقیقی بہنوں کو باہم[1] جمع کیا جا سکتا ہے۔ مگر اس جمع میں جمع مابین الاختیین کے مفہوم سے قولہ تعالیٰ "وَاَنْ تَجْمَعُوْا بَيْنَ الْاُخْتَيْنِ" معارضہ کر رہا ہے کیونکہ یہ حکم ملک یمین کے ذریعہ سے بھی دو بہنوں کو باہم جمع کرنے کے بارہ میں شامل ہے۔ اور اس کا سیاق مدح کے واسطے نہیں ہوا ہے لہٰذا پہلے عام کا حمل اس بات کے سوا دیگر امور پر کیا گیا۔ اور مانا گیا کہ پہلے عام نے دوسرے عام کو اپنے دائرہ اثر میں شامل کر لینے کا ہرگز ارادہ نہیں کیا ہے۔ یہ تو حکم عام کے مدح کے سیاق میں وارد ہونے کی مثال تھی۔ عام کے سیاق ''ذم'' میں واقع ہونے کی مثال ہے۔ قولہ تعالیٰ "وَالَّذِيْنَ يَكْنِزُوْنَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ......" یہاں اَلَّذِيْنَ اسم جمع مذمت کے بیان میں لایا گیا ہے۔ اور ظاہر عبارت کا حکم زیورات کے لئے بھی عام ہے حالانکہ زیورات کا استعمال مباح ہے۔ اور جابرؓ کی حدیث کہ "لَيْسَ فِي الْحُلِيِّ زَكَاةٌ" یعنی زیورات میں زکاۃ نہیں۔ اس آیت کے عموم کی معارض پڑتی ہے۔ اور امر اول کا حمل اس کے غیر پر درست بتاتی ہے۔

دوسرا مذہب یہ ہے کہ اُس خاص خطاب میں اختلاف کیا گیا ہے۔ جس کے مخاطب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہیں مثلاً يَا اَيُّهَا النَّبِيُّ اور يَا اَيُّهَا الرَّسُوْلُ اختلاف اس بات کا ہے کہ آیا اس خطاب میں اُمۃ بھی شریک ہے کیونکہ پیشوا کو جو حکم دیا جاتا ہے وہ ایسا ہوتا ہے کہ گویا عرفاً اس کے پیرو لوگوں کو بھی ساتھ ہی ساتھ وہ حکم ملا ہے۔ مگر علم اصول میں صحیح تر قول خطاب میں امۃ کی شرکت کا ممنوع ہوتا ہے کیونکہ صیغۂ خطاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات سے مخصوص ہے۔

تیسرا مذہب "يَا اَيُّهَا النَّاس" کے خطاب میں اختلاف ہے کہ آیا یہ خطاب رسول صلی اللہ علیہ وسلم کو بھی شامل ہے یا نہیں؟ اگرچہ اس اختلاف کے کئی مذاہب ہیں، لیکن اُن میں سب سے زیادہ صحیح اور ایسا مذہب جس کو اکثر لوگ مانتے ہیں، یہ ہے کہ صیغہ کے عموم کی وجہ سے وہ خطاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے بھی شامل ہے۔ ابن ابی حاتم نے زہری سے روایت کی ہے۔ اُن نے کہا ''جس وقت اللہ پاک "يا ايها الذين آمَنُوْا اِفْعَلُوْا" ارشاد فرماتا ہے اُس وقت نبی صلی اللہ علیہ وسلم بھی مومنین کے ساتھ شریک خطاب ہوتے ہیں''۔

دوسرا مذہب یہ ہے کہ نہیں وہ خطاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو بھی شامل نہیں ہوتا اور اس کی دلیل یہ پیش کی جاتی ہے کہ وہ خطاب خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہی کی زبان سے دوسروں کو تبلیغ کرنے کے لئے ادا کرایا گیا ہے۔ لہٰذا یہ بات کیونکر مناسب ہو سکتی ہے کہ پیغامبر بھی اُس خطاب میں شریک ہو جو اُسی کی معرفت دوسرے بندوں اور فرمان پذیر

---

[1] یعنی ایک ساتھ دو حقیقی بہنوں کو نکاح میں نہیں لا سکتے۔ مگر دو لونڈیاں ایسی رکھ سکتے ہیں۔ جو ایک دوسرے کی حقیقی بہن ہوں۔ مترجم

لوگوں کے لئے بھیجا گیا ہے۔ پھر اس کے علاوہ پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیتیں بھی اُن کو اس تعلیم میں شامل نہیں بتاتیں۔ مذہب یہ ہے کہ اگر یہ خطاب لفظ ''قُلْ'' (صیغہ امر) کے ساتھ مقترن بنایا جائے تو پھر اس وجہ سے کہ اب وہ تبلیغ کے بارہ میں ظاہر اور نمایاں حکم ہو جاتا ہے' کبھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو شامل نہ ہوگا اور یہی امر اُس کے عدم شمول کا قرینہ ہے۔ لیکن اگر وہ "قل" کے ساتھ مقترن نہ کیا جائے۔ تو ایسی حالت میں یہ خطاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو بھی اپنے شمول میں لے سکتا ہے۔

چوتھا مذہب جو کہ اصول میں صحیح تر مذہب ہے وہ یہ ہے کہ "یا ایہا الناس" کے خطاب میں کافر اور عبد (بندۂ مومن) دونوں شریک ہوتے ہیں کیونکہ ناس کا لفظ عام ہے اور اُس میں سبھی انسان شامل ہیں۔ یہ بھی کہا گیا ہے کہ نہیں اُس کا عموم کافر کے لئے نہیں ہوتا جس کی بنا یہ ہے کہ کافر کو فروعی احکام کی پابندی سے تعلق نہیں اور یہی حالت غلام کی بھی ہے۔ اس واسطے کہ وہ اس کے تمام فوائد شرع کے اعتبار سے اُس کے آقا کی طرف راجع ہوں گے۔ پنجم یہ اختلاف ہے کہ آیا یہ لفظ ''مَن'' مؤنث کو بھی شامل ہو سکتا ہے یا نہیں؟ صحیح ترین قول تو یہ ہے کہ ''ہاں یہ مؤنث اور مذکر دونوں کے لئے آتا ہے''۔ مگر حنفی مذہب والوں کا اس میں اختلاف ہے وہ "من" کو مذکر کے لئے ہی مخصوص مانتے ہیں۔ اور ہماری دلیل ہے قولہ تعالیٰ "وَمَنْ یَّعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ مِنْ ذَكَرٍ اَوْ اُنْثٰی" کہ یہاں خداوندِ کریم نے مذکر اور مؤنث دونوں کے ساتھ نیک کام کرنے والوں کی تفسیر کی ہے۔ یہ بات اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ لفظ "مَنْ" مذکر اور مؤنث دونوں کو شامل ہوتا ہے۔ اسی طرح قولہ تعالیٰ "وَمَنْ یَّقْنُتْ مِنْ كُنَّ لِلّٰهِ" بھی ہے اور جمع مذکر سالم کے بارہ میں بھی یہ اختلاف ہے کہ آیا جمع مذکر سالم میں کوئی مؤنث داخل بھی ہو تو کسی قرینہ کی وجہ سے ایسا ہوگا۔ ہاں جمع مکسر میں مونث کے داخل ہونے سے کسی کو اختلاف نہیں ہے۔

ششم اس بات میں اختلاف ہے کہ آیا "یا اَھْلَ الکتاب" کے خطاب میں مومنین بھی شامل ہیں؟ اس کا جواب صحیح نفی میں دیا گیا ہے کیونکہ لفظ کا اختصار اُنہی لوگوں پر ہے جن کا اس خطاب میں ذکر آیا ہے۔ ایک قول ہے کہ اگر اہل کتاب کے ساتھ مومنین کی شرکت معنوی طور سے ہو تو پھر یہ خطاب انہیں بھی شامل ہو سکتا ہے ورنہ نہیں۔

یہ بھی مختلف فیہ مسئلہ ہے کہ "یا ایہا الذین آمنوا" کے خطاب میں اہل کتاب شامل ہیں یا نہیں؟ کہا جاتا ہے کہ اس خطاب میں اہل کتاب شامل نہیں ہیں جس کی وجہ یہ ہے کہ وہ لوگ فروعی احکام کے مخاطب نہیں بنائے گئے ہیں۔ ایک قول میں آیا ہے کہ نہیں وہ بھی "یا ایہا الذین آمنوا" کے خطاب میں شریک ہیں۔ ابن السمعانی اس آخری قول کو مختار مانتا اور لکھتا ہے کہ خداوندِ کریم کا ارشاد "یا ایہا الذین آمَنُوْا" خطاب تشریف ہے نہ کہ یہ تخصیص کا خطاب۔

چھیالیسویں نوع

قرآن کا مجمل اور مبین حصّہ

مجمل وہ ہے جس کی دلالت واضح نہ ہو۔ قرآن میں مجمل کا وجود ہے مگر داؤد ظاہری اس بات کو نہیں مانتا۔ قرآن کے

مجمل باقی رہنے کے جواز میں بہت سے قول آئے ہیں جن میں سب سے بڑھ کر صحیح قول یہ ہے کہ مجمل پر عمل کرنے کے لئے کوئی شخص مکلّف نہیں رہتا۔ بخلاف غیر مجمل کے کہ اُس پر عمل کرنا ضروری ہے۔ اجمال کے کئی سبب ہیں۔

ازانجملہ ایک سبب اشتراک ہے مثلاً "وَاللَّیلِ اِذَا عَسعَسَ" کہ یہاں عسعس کا لفظ [1]اَقبَلَ اور [2]اَدبَرَ دونوں معنوں کے لئے مشترک طور سے موضوع ہے۔ ایسے ہی "ثَلاثَةَ قُرُوْءٍ" کا لفظ کہ لفظ قرء حیض اور طہر دونوں معنوں کے لئے موضوع ہے [3]"اَوْ یَعفُوَ الَّذِیْ بِیَدِہٖ عُقْدَةُ النِّکَاحِ" یہ احتمال رکھتا ہے کہ شوہر اور ولی دونوں میں سے کوئی ایک ہو۔ کیونکہ یہ دونوں نکاح کے اختیارات اپنے ہاتھ میں رکھتے ہیں۔

دوسرا سبب حذف ہے جیسے قولہ تعالیٰ [4] "وَتَرْغَبُوْنَ اَنْ تَنْکِحُوْهُنَّ" کہ اس میں فی اور عن دونوں میں سے کسی ایک حرف کے حذف ہونے کا احتمال پایا جاتا ہے۔ تیسرا سبب مرجع ضمیر کا اختلاف ہے۔ جیسے قولہ تعالیٰ "اِلَیْهِ یَصْعَدُ الْکَلِمُ الطَّیِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ یَرْفَعُهٗ" اس میں یہ احتمال ہے کہ یرفعه میں جو فاعل کی ضمیر ہے وہ اُسی جانب پھرتی ہو جس طرف الیہ کی ضمیر عائد ہوتی ہے۔ اور وہ مرجع "اِسْمِ اللّٰہُ" ہے اور یہ بھی احتمال ہے کہ یرفعہ کی ضمیر فاعل لفظ عمل کی طرف راجع ہو۔ اس حالت میں معنی یہ ہوں گے کہ "عمل صالح ہی ایسی چیز ہے جس کو کَلِمُ الطیب رفع (بلند) کرتے ہیں"۔ اور یہ احتمال بھی ہے کہ وہ ضمیر لفظ کلم کی طرف عائد ہو اور معنی یہ ہوں کہ پاکیزہ کلمے۔ یعنی توحید ہی عمل صالح کو بلند اور رفیع بناتے ہیں کیونکہ عمل کی صحت ایمان پر موقوف ہے۔ ایمان نہ ہو تو عمل کا کوئی تھل بیڑا نہیں لگتا۔ اور عطف اور استیناف کا احتمال بھی اجمال پیدا ہونے کا سبب ہے اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ "اِلَّا اللّٰهُ وَالرَّاسِخُوْنَ فِی الْعِلْمِ یَقُوْلُوْنَ" کہ اس میں واؤ کی نسبت عاطفہ اور متانفہ دونوں قسم کا ہونا متحمل ہے۔ اور ایک سبب لفظ کا غریب ہونا بھی ہے مثلاً "فَلَا تَعْضُلُوْهُنَّ" اور کثرت استعمال نہ ہونا بھی ایک سبب احتمال کا ہے۔ اس کی مثال یہ ہے قولہ تعالیٰ "یُلْقُوْنَ السَّمْعَ" یعنی سنتے ہیں۔ "ثَانِیَ عِطْفِهٖ" یعنی متکبر اور "فَاَصْبَحَ یُقَلِّبُ کَفَّیْهِ" یعنی نادم ہو گیا۔ منجملہ اُنہی اسباب کے تقدیم و تاخیر بھی ایک سبب ہے جس کی مثال یہ ہے قولہ تعالیٰ "وَلَوْلَا کَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِنْ رَّبِّکَ لَکَانَ لِزَامًا وَّاَجَلٌ مُّسَمًّی" یعنی "وَلَوْ لَا کَلِمَةٌ وَّاَجَلًا مُّسَمًّی لَکَانَ لِزَامًا" اگر خدا کی ایک بات اور ایک مقررہ میعاد نہ ہوتی تو بے شک عذاب الٰہی فوراً آ پڑا کرتا۔ اور قولہ تعالیٰ "یَسْأَلُوْنَکَ کَاَنَّکَ حَفِیٌّ عَنْهَا" یعنی وہ لوگ تم سے قیامت کی بابت اس طرح دریافت کرتے ہیں گویا تم اُس کے آنے کی خوشی کر رہے ہو۔ اور لفظ منقول کا بدل دینا بھی اجمال کا سبب ہوتا ہے۔ جیسے "طُوْرِ سِیْنِیْنَ" یعنی سِیْنَا اور "عَلٰی اٰلْ یَاسِیْنَ" یعنی عَلٰی اِلْیَاسَ اور منجملہ اسباب اجمال کے ایک سبب تکریر بھی ہے اور تکریر بھی وہ جو بظاہر کلام کے وصل کی قاطع ہوتی ہے۔ اور اس کی مثال ہے "لِلَّذِیْنَ اسْتُضْعِفُوْا لِمَنْ آمَنَ مِنْهُمْ".

---

[1] آئی۔

[2] گئی۔

[3] یا وہ شخص معاف کرے جس کے ہاتھ میں نکاح کا معاملہ ہے۔

[4] اور تم رغبت کرتے ہو کہ اُن سے نکاح کرو

فصل

کبھی تبین متصل واقع ہوتی ہے۔ جس طرح قولہ تعالیٰ "اَلْخَیْطُ الْاَبْیَضُ مِنَ الْخَیْطِ الْاَسْوَدِ" کے بعد "مِنَ الْفَجْرِ" کا لفظ متصل واقع ہوا ہے۔ اور تبیین منفصل دوسری آیت میں واقع ہوتی ہے۔ جیسے قولہ تعالیٰ "فَاِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهٗ مِنْ بَعْدُ حَتّٰی تَنْكِحَ زَوْجًا غَیْرَهٗ" کہ یہ تبین قولہ تعالیٰ "اَلطَّلَاقُ مَرَّتَانِ" کے بعد واقع ہوئی ہے اور اس نے بیان کر دیا ہے کہ اُس طلاق سے وہ طلاق مراد ہے جس کے بعد طلاق دینے والا رجعت کا مالک نہیں رہتا۔ کیونکہ ایسا نہ ہوتا تو ضرور تھا کہ سب طلاقوں کا انحصار دو ہی طلاقوں پر رہ جاتا۔ احمد اور ابو داؤد نے اپنی کتاب ناسخ میں اور سعید بن منصور وغیرہم نے ابی زرین الاسدی سے روایت کی ہے۔ اُس نے بیان کیا ہے کہ ایک شخص نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا "یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کیا آپؐ نے اس بات پر غور فرمایا ہے کہ خداوند کریم نے "اَلطَّلَاقُ مَرَّتَانِ" فرما کر رہنے دیا۔ اب تیسرا طلاق کہاں سے ثابت ہوتا ہے"۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "اَوْ تَسْرِیْحٌ بِاِحْسَانٍ" کیا موجود ہے"۔ اور ابن مردویہ نے انسؓ سے روایت کی ہے اُنہوں نے کہا "ایک شخص نے حضورِ انور صلی اللہ علیہ وسلم کے حضور میں عرض کیا۔ یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم! خدا تعالیٰ نے طلاق کا ذکر دو ہی مرتبہ فرمایا پھر تیسرا طلاق کہاں ہے؟ سرورِ عالم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد کیا "اِمْسَاكٌ بِمَعْرُوْفٍ اَوْ تَسْرِیْحٌ بِاِحْسَانٍ" تیسرا طلاق یہ ہے اور قولہ تعالیٰ "وُجُوْهٌ یَّوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ اِلٰی رَبِّهَا نَاظِرَةٌ" روایت الٰہی کے جواز پر دلالت کرتا ہے۔ اس کی تفسیر یہ ہے۔ قولہ تعالیٰ "لَا تُدْرِكُهُ الْاَبْصَارُ" جس سے یہ مراد ہے کہ بُصر میں ذات کو باری تعالیٰ کو احاطہ کر سکنے کی طاقت نہیں ہے۔ اور عکرمہؓ سے مروی ہے کہ اگر کسی شخص نے رویت الٰہی کا ذکر آنے کے وقت اُم سے اعتراض کے طور پر کہا "کیا خداوند کریم نے خود ہی "لَا تُدْرِكُهُ الْاَبْصَارُ" نہیں فرمایا ہے؟ عکرمہ نے اُس کو جواب دیا "کیا تم آسمان کو نہیں دیکھتے ہو"۔ مگر یہ بتاؤ کہ آیا تمام آسمان کو بھی دیکھتے ہو" اور قولہ تعالیٰ "اُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِیْمَةُ الْاَنْعَامِ . اِلَّا مَا یُتْلٰی عَلَیْكُمْ" کی تفسیر ہے۔ قولہ تعالیٰ "حُرِّمَتْ عَلَیْكُمُ الْمَیْتَةُ......" اور قولہ تعالیٰ "مَالِكِ یَوْمِ الدِّیْنِ" کی تفسیر اُسی کے قول "وَمَا اَدْرَاكَ مَا یَوْمُ الدِّیْنِ......" سے ہوگئی ہے۔ پھر قولہ تعالیٰ "فَتَلَقّٰی اٰدَمُ مِنْ رَّبِّهٖ كَلِمٰتٍ" کی تفسیر قولہ تعالیٰ "قَالَا رَبَّنَا ظَلَمْنَا اَنْفُسَنَا......" کر رہا ہے۔ قولہ تعالیٰ "وَاِذَا بُشِّرَ اَحَدُهُمْ بِمَا ضَرَبَ. لِلرَّحْمٰنِ مثلاً کی تفسیر النحل کی آیت میں لفظ "انثی" کے ساتھ ہوگئی ہے۔ اور قولہ تعالیٰ "اَوْفُوْا بِعَهْدِیْٓ اُوْفِ بِعَهْدِكُمْ" کی نسبت علماء کا قول ہے کہ اس عہد کا بیان ہے قولہ تعالیٰ "لَئِنْ اَقَمْتُمُ الصَّلٰوةَ وَاٰتَیْتُمُ الزَّكٰوةَ وَاٰمَنْتُمْ بِرُسُلِیْ......" یہ تو خدا کا عہد ہے اور بندوں کا عہد ہے پروردگارِ عالم کا ارشاد "لَاُكَفِّرَنَّ عَنْكُمْ سَیِّاٰتِكُمْ......" اور قولہ تعالیٰ "صِرَاطَ الَّذِیْنَ اَنْعَمْتَ عَلَیْهِمْ" کا بیان اُسی کے ارشاد "فَاُولٰٓئِكَ مَعَ الَّذِیْنَ اَنْعَمَ اللّٰهُ عَلَیْهِمْ مِّنَ النَّبِیّٖنَ......" سے ہوگیا ہے۔

اور کبھی تبیین کا وقوع سنتِ نبوی صلی اللہ علیہ وسلم کے ذریعہ سے ہوتا ہے۔ اس کی مثالیں یہ ہیں قولہ تعالیٰ "وَاَقِیْمُوا الصَّلٰوةَ وَاٰتُوا الزَّكٰوةَ" اور قولہ تعالیٰ "وَلِلّٰهِ عَلَی النَّاسِ حِجُّ الْبَیْتِ" کہ بے شک وشبہ نماز اور حج کے افعال اور زکات کے مختلف نوع کے نصابوں کی مقدار اور اُن کی مقدار زکات کا بیان بالکل سنت نبوی صلی اللہ علیہ وسلم ہی سے معلوم ہوتا

ہے۔

تنبیہ: چند آیتوں کے بارہ میں یہ اختلاف آیا ہے کہ آیا وہ بھی مجمل کی قسم سے ہے یا نہیں؟ از انجملہ اول آیت سرقہ ہے۔ کہا گیا ہے کہ یہ آیت ''ید'' (ہاتھ) کے بارہ میں مجمل ہے کیونکہ ''ید'' کا اطلاق کلائی' کہنی اور شانہ ہر سہ مقامات تک ممتد ہونے والے عضو پر ہوتا ہے۔ اور پھر قطع (کاٹنے) کے بارہ میں بھی یہ اجمال پڑتا ہے کہ قطع کا استعمال جدا کر ڈالے اور زخم پہنچانے دونوں امور پر ہوتا ہے۔ اور یہاں آیت میں ہر دو امور میں سے کسی ایک امر کی بھی توضیح اور تفصیل نہیں کی گئی ہے ہاں شارع علیہ السلام کا یہ بیان کرنا کہ کلائی کے قریب سے ہاتھ کاٹا جائے گا۔ اس مراد کا اظہار کرتا ہے اور ایک قول ہے کہ اس آیت میں کوئی اجمال ہی نہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ قطع کا استعمال جدا کرنے کے معنی میں ظاہر ہے۔

اسی قسم کی تبیئن میں سے قولہ تعالٰی ''وَامْسَحُوْا بِرُؤُسِکُمْ'' بھی ہے اس کو یوں مجمل بتایا جاتا ہے کہ اُس نے کل یا بعض حصہ سر کے مسح کرنے کے تردد میں ڈال دیا ہے۔ اور شارع علیہ السلام کا پیشانی ہی پر مسح کرنا مقدارِ مسح کے اجمال کو واضح بناتا ہے ایک قول ہے کہ نہیں یہاں پر وَامْسَحُوْا کا لفظ اُس مطلق مسح کے لئے آیا ہے۔ جو کہ اسم کے زیر اطلاق واقع ہونے والی شے کے کمتر حصہ پر بھی صادق آتا ہے اور اُس کے غیر پر بھی۔ حُرِمَتْ عَلَیْکُمْ اُمَّھٰتُکُمْ کی نسبت کہا جاتا ہے کہ یہ مجمل ہے کیونکہ تحریم کا اسناد عین (خاص وہ شے جس کی حرمت کی گئی ہو) کی طرف صحیح نہیں ہوتا بلکہ اس کا تعلق فعل سے ہونا چاہئے۔ اسی باعث ضروری ہوتا ہے کہ ایسے موقع پر فعل مقدر ہے۔ یہ آیت بہت سے امور کی محتمل ہے۔ ایسے امور کہ نہ تو اُن سبھوں کی کوئی حاجت ہے اور نہ یہ ہے کہ ان میں سے کسی امر کا کوئی مرجح ہو اور کہا گیا ہے کہ نہیں بلکہ کسی ترجیح دینے والے کے وجود کی وجہ سے ایسا ہوا۔ اور مرجح عرف (عام) ہے کیونکہ اُسی کا مقتضٰی یہ ہے کہ حرمت سے مراد وطی یا اُس کے مانند اور اُمور سے نفع اٹھانے کی حرمت ہے۔ یہی حکم تمام اُن صورتوں میں بھی جاری ہوگا جن میں تحریم اور تحلیل کا تعلق اعیان (اشیائے محرمہ یا محللہ کی ذات) سے ہوتا ہے۔

قولہ تعالٰی ''وَاَحَلَّ اللّٰہُ الْبَیْعَ وَحَرَّمَ الرِّبٰوا'' کی نسبت کہا جاتا ہے کہ یہ مجمل ہے کیونکہ ربا کے معنی ہیں زیادتی اور کوئی خرید و فروخت ایسی نہیں ہوتی جس میں زیادتی (نفع) نہ ہوتی ہو لہٰذا یہ بیان کرنے کی حاجت پڑتی کہ کون سی زیادہ حلال ہے اور کسی زیادتی کو حرام بنایا گیا ہے۔ ایک قول ہے کہ نہیں یہ مجمل نہیں ہے کیونکہ ''بیع'' کا لفظ منقول شرعی ہونے کی حیثیت سے اپنے عموم ہی پر محمول ہوگا مگر یہ کہ اُس کے اندر کوئی دلیل کی تخصیص قائم ہو تو یہ دوسری بات ہے۔

ماوردی لکھتا ہے کہ شافعیؒ سے اس آیت کے بارہ میں چار قول منقول ہیں۔ اول یہ کہ یہ آیت عامہ ہے کیونکہ اس میں لفظ ''بیع'' عموم کے لفظ کے ساتھ وارد ہوا ہے۔ اور ہر ایک ''بیع'' کو شامل ہوتا۔ اور ہر قسم کی خرید و فروخت کو مباح بنانا چاہتا ہے۔ مگر وہ بیع جس کو کسی دلیل نے خاص بنا دیا ہے۔ البتہ اُس کا شمول اس قول میں نہ ہوگا اور یہی قول شافعیؒ اور اُن کے اصحاب کے نزدیک تمام اقوال سے صحیح تر ہے کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے چند ایسی بیوع سے منع فرمایا تھا جن کے اہل عرب عادی تھے اور آپؐ نے جائز بیع کا کچھ بیان نہیں کیا۔ لہٰذا حضور انور صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فعل سے پایا گیا کہ آیۃ تمام بیوع کے مباح ہونے پر شامل ہے مگر وہ بیوع جن کو دلیل نے خاص بنا دیا ہے' اس عام اباحت سے خارج ہو گئی ہیں۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اُس خصوص کو بیان فرما دیا ہے۔ ماوردی لکھتا ہے کہ مذکورۂ سابق بیان کے اعتبار

پر عموم کے بارہ میں دو قول ہوں گے ایک یہ کہ بیع کا لفظ عام ہے اور اُس کا عام ہونا بھی مراد لیا گیا ہے اور قول ثانی یہ ہے کہ وہ عموم ہے مگر ایسا عموم کہ اس سے خصوص مراد لیا گیا ہے۔ ''ماوردی لکھتا ہے اور ان دونوں باتوں میں فرق یہ ہے کہ قول دوم میں بیان لفظ سے بیشتر آیا ہے اور قول اول میں لفظ کے بعد بیان واقع ہوا ہے۔ لیکن لفظ سے مقترن (ملا ہوا) ہے۔ بہر حال دونوں اقوال کے اعتبار پر یہ جائز ہے کہ جب تک کوئی تخصیص کی دلیل نہ قائم ہو اُس وقت تک مسائل مختلف فیہما میں اسی آیت کے ساتھ استدلال کیا جائے۔ اور اس سے عموم کا فائدہ اٹھایا جائے۔ دوسرا قول (امام شافعی کے چار اقوال میں سے) یہ ہے کہ آیۃ مجمل ہے۔ خود آیت سے اچھی اور بری بیع کا حال کبھی نہیں معلوم ہوتا۔ اور صرف نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے بیان سے صحیح اور فاسد بیوع کا پتہ ملتا ہے''۔

پھر ماوردی کہتا ہے کہ ''آیا یہ آیت بذاتہٖ مجملہ ہے؟ یا اُن بیوع کے عارض ہونے سے مجمل ہوگی جن کی ممانعت کی گئی ہے؟ اور دو وجہیں ہوئیں اور آیا اجمال لفظ کو چھوڑ کر اُس کے معنی اُمراد (مقصود) میں ہے؟ یا معنی اور لفظ میں بھی؟ اس لئے کہ بیع کا لفظ ایک لغوی اسم اور معقول معنی رکھتا ہے مگر جب کہ اُس کے مقابل میں سنت سے ایسی دلیل قائم ہوئی جو عموم بیع کی معارض پڑتی ہے تو اس حالت میں دونوں ایک دوسرے کو دفع کرتے ہیں بجز اس کے کہ سنت نبوی کوئی بات بیان کرے۔ اصل مقصود اور مراد کا تعین ہرگز نہیں ہوتا اور اس وجہ سے یہ آیت مجمل ٹھہری مگر لفظ کے اعتبار سے نہیں بلکہ باعتبار بمعنی۔ اور لفظ میں بھی مجمل ہونے کی دلیل یہ ہے کہ جس وقت لفظ سے وہ چیز مراد نہ تھی جس پر اسم کا وقوع ہوا ہے۔ اور لغت میں اُس کی غیر معقولہ شرطیں بھی تھیں تو اُس وقت وہ لفظ مشکل (پیچیدہ) ہوگا۔ اس طرح پر یہ بھی وہ وجہیں اور ہوئیں اور دونوں وجہوں کے اعتبار پر صحت اور فساد ''بیع'' کی دلیل لانا جائز نہیں ہے اگرچہ اس آیت کے ظاہر نے بیع کے من اصلہ صحیح ہونے پر دلالت کی ہے''۔ ماوردی کہتا ہے ''اور عام اور مجمل کے مابین یہی فرق ہے کہ عموم کے ظاہر سے استدلال جائز ہے مگر مجمل کے، ظاہر سے استدلال کرنا روا نہیں ہے''۔

تیسرا قول یہ ہے کہ یہ آیت عام اور مجمل دونوں ہے مگر اس کی توجیہ میں کئی وجوہ پر اختلاف کیا گیا ہے۔ ایک وجہ یہ ہے کہ عموم لفظ میں اور اجمال معنی میں پایا جاتا ہے۔ اس حالت میں فقط عام مخصوص ہوگا اور معنی ایسے مجمل ہوں گے جن کو تفسیر لاحق ہوئی ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ ''وَاَحَلَّ اللّٰهُ الْبَيْعَ'' میں عموم ہے اور ''وَحَرَّمَ الرِّبَا'' میں اجمال۔ تیسری وجہ یہ ہے کہ آیت دراصل مجمل تھی پھر جبکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اُسے بیان کیا تو وہ عام ہوگئی۔ اس لئے وہ بیان سے پہلے مجمل کے دائرہ میں داخل ہوگئی اور بیان کے بعد عموم کے حلقہ میں شامل ہوگئی۔ اور اس اعتبار سے مختلف فیہ بیوع میں اس آیت کے ظاہر سے استدلال کرنا جائز ہوتا ہے۔

اور چوتھا قول یہ ہے کہ آیت ایک معبود بیع کو شامل ہے اور اس امر کے بعد نازل ہوئی ہے جبکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کچھ بیوع کو حلال اور چند بیوع کو حرام قرار دے دیا تھا۔ لہٰذا ''البیع'' میں الف لام عہد کا ہے اور اس اعتبار پر ظاہر آیت سے استدلال کرنا جائز نہ ہوگا''۔ اور مجملہ اُن آیتوں کے جن کے مجمل یا مفصل ہونے میں اختلاف ہے۔ ایسی آیتیں بھی ہیں جن میں شرعی اسماء واقع ہوئے ہیں مثلاً اَقِيْمُوا الصَّلٰوةَ وَاٰتُوا الزَّكٰوةَ. فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ. وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ'' کہا گیا ہے کہ یہ آیتیں بھی مجمل ہیں۔ یوں کہ لفظ صلاۃ ہر ایک دعا کا لفظ صیام

ہر ایک امساک (رک رہنے) اور لفظ حج ہر ایک قصد کرنے کا احتمال رکھتا ہے اور ان الفاظ کی خاص مراد پر لغت سے کوئی دلالت نہیں پائی جاتی۔ لہٰذا اس واسطے بیان کی حاجت پڑی۔ ایک قول یہ ہے کہ نہیں ان میں اجمالی کا احتمال نہیں ہوگا بلکہ ان الفاظ کو تمام مذکورہ باتوں پر محمول کیا جائے گا اور صرف اُن باتوں کو خارج کریں گے جو کہ کسی دلیل سے خارج کردی گئی ہیں۔

تنبیہ: ابن الحصارؒ کا قول ہے کہ ''بعض لوگوں نے مجمل اور محتمل دونوں کو ایک ہی شے کے مقابل میں رکھا ہے مگر درست یہ ہے کہ مجمل وہ لفظ مبہم ہے جس کی مراد ہی سمجھ میں نہ آئے اور محتمل وہ لفظ ہے جو کہ وضع اول ہی کے ساتھ دو یا اس سے زیادہ مفہوم معنوں پر واقع ہوتا ہو۔ خواہ وہ لفظ ہر ایک معنی پر حقیقتاً دلالت کرے یا بعض معنوں پر۔ اور مجمل یا محتمل کے مابین فرق یہ ہے کہ محتمل ایسے معروف امور پر دلالت کیا کرتا ہے جن کے فیمابین وہ لفظ مشترک اور متردد[1] ہو۔ اور مبہم کسی معروف امر پر دلالت نہیں کرتا اور اس کے ساتھ ہی یہ بھی قطعی طور سے معلوم ہو چکا ہے کہ شارع علیہ السلام نے بخلاف محتمل کے مجمل کا بیان کسی کو تفویض نہیں فرمایا ہے۔

سینتالیسویں نوع

قرآن کا ناسخ اور منسوخ

اس نوع کے متعلق اندازہ وشمار سے زائد لوگوں نے مستقل کتابیں تصنیف کی ہیں۔ از انجملہ ابوعبیدؒ قاسم بن سلام، ابو داؤد سجستانی، ابوجعفر نحاس، ابن الانباری اور ابن العربی وغیرہ بھی ہیں۔ ائمۃ کا قول ہے کہ جب تک کوئی شخص قرآن کے ناسخ اور منسوخ کی پوری معرفت نہ حاصل کرے اُس وقت تک اُس کے لئے قرآن کی تفسیر کرنا جائز نہیں ہوسکتا۔ علیؓ نے ایک ایسے شخص سے جو کہ قرآن کریم کے معانی ومطالب بیان کیا کرتا تھا، دریافت کیا کہ آیا اُسے قرآن کی ناسخ اور منسوخ آیتوں کا حال معلوم ہے؟ اُس شخص نے نفی میں جواب دیا۔ اور پھر علیؓ نے فرمایا ''تو خود بھی ہلاک ہوا اور دوسروں کو بھی تو نے ہلاک کیا''۔

اس نوع میں کئی مسائل ہیں ایک مسئلہ یہ ہے کہ نسخ کا لفظ زائل کرنے (مٹا دینے) کے معنی میں واقع ہوتا ہے اور اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ "فَيَنْسَخُ اللّٰهُ مَا يُلْقِي الشَّيْطٰنُ ثُمَّ يُحْكِمُ اللّٰهُ آيَاتِهِ" تبدیل کے معنی میں آتا ہے۔ جیسے قولہ تعالیٰ "وَإِذَا بَدَّلْنَا آيَةً مَّكَانَ آيَةٍ" تحویل کے معنی میں آتا ہے۔ مثلاً مواریث کا تناسخ ایک شخص سے دوسرے شخص کی جانب تحویل میراث (ترکہ) کے معنی ہیں۔ اور ایک جگہ سے دوسری جگہ نقل کرنے کے معنی میں بھی لفظ ناسخ کا استعمال ہوتا ہے۔ "نَسَخْتُ الْكِتَابَ" اسی قسم سے ہے اور یہ اُس حالت میں کہا جاتا ہے جبکہ تم قرآن کے لفظ اور خط دونوں کی بجنسہ دوسرے مقام پر نقل کرو۔ اور اس وجہ کا قرآن میں پایا جانا صحیح نہیں ہے۔ نحاس نے اس بات کو جائز قرار دیا تھا تو مکی نے

---

[1] یعنی کبھی ایک معنی میں اور کبھی دوسرے معنی میں استعمال ہوا کرتا ہو۔

اس کی خوب خبر لی اور اس کی تردید میں حجت یہ پیش کی کہ قرآن میں ناسخ سے یہ بات ممکن نہیں کہ وہ منسوخ کے لفظ کو لا سکے اور جن الفاظ کو لاتا ہے وہ الفاظ خاص قرآن منسوخ کے الفاظ نہیں ہوتے۔ بلکہ اُس کے غیر ہوتے ہیں۔ اور سعیدیؒ کہتا ہے کہ نحاس کے قول کا شاہد قولہ تعالیٰ "اِنَّا كُنَّا نَسْتَنْسِخُ مَا كُنْتُمْ تَعْلَمُوْنَ" ہے۔ اور کہا ہے کہ قولہ تعالیٰ "وَاِنَّهٗ فِي اُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِيٌّ حَكِيْمٌ" (اس کے متعلق) یہ بات معلوم ہے کہ جس قدر وحی متفرق طور پر نازل ہوئی۔ وہ سب اُم الکتاب یعنی لوحِ محفوظ میں موجود ہے۔ جیسا کہ خود پروردگارِ عالم فرماتا ہے۔ "فِي كِتَابٍ مَّكْنُوْنٍ لَا يَمَسُّهٗ اِلَّا الْمُطَهَّرُوْنَ"۔

مسئلہ دوم یہ ہے کہ نسخ منجملہ اُن چیزوں کے ہے جن کے ساتھ خداوند کریم نے اس خیر الامم قوم (مسلمان) کو مخصوص اور ممتاز فرمایا ہے اور اس نسخ (احکام کا منسوخ کرنا) کی بہت سی حکمتیں ہیں کہ از انجملہ ایک حکمت آسانی عطا کرنا بھی ہے مسلمانوں نے بالاجماع اس نسخ کو جائز مانا ہے مگر یہودیوں نے یہ گمان کر کے کہ نسخ سے معاذ اللہ خداوند کریم جل جلالہ کی نسبت بِدَاء ہونے کی قباحت لازم آتی ہے' اس کو قابل اعتراض قرار دیا ہے بداء اُس کو کہتے ہیں جس کے خیال میں ایک بات آئے اور پھر وہ اُسی امر کی نسبت دوسری رائے قائم کرے۔ (متلون المزاج) اور یہودیوں کا یہ اعتراض اس واسطے باطل ہے کہ اس نسخ سے اُسی طرح حکم کی مدت بیان کرنا مقصود ہوتا ہے جس طرح مار ڈالنے کے بعد پھر زندہ کرنا یا اس کے برعکس۔ اور صحت کے بعد بیمار کرنا یا اس کے برعکس۔ اور مالدار ہونے کے بعد مفلس ہو جانا یا اس کے برعکس کہ ان باتوں کو بداء نہیں کہا جاتا اور یہی حالت امر و نہی کی بھی ہے۔

علماء نے قرآنِ منسوخ کے بارہ میں اختلاف کیا ہے۔ ایک قول ہے کہ قرآن کا نسخ بجز قرآن کے اور کسی شے کے ساتھ نہیں ہو سکتا جیسے کہ خود پروردگارِ جل شانہ ارشاد کرتا ہے "مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ اَوْ نُنْسِهَا نَاْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا اَوْ مِثْلِهَا"۔ علماء نے کہا ہے کہ قرآن سے بہتر یا اُس کے مانند اگر کوئی چیز ہو سکتی ہے تو وہ قرآن ہی ہے نہ کہ اس کے علاوہ کچھ اور ایک قول یہ ہے کہ نہیں قرآن کا نسخ قرآن ہی پر موقوف نہیں بلکہ وہ سنت سے بھی منسوخ ہو جاتا ہے اس لئے کہ سنت کا بھی منجانب اللہ ہونا ثابت ہے اور خود پروردگار جل جلالہ اس کی نسبت ارشاد کرتا ہے "وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوٰى" یعنی خدا کا رسول اپنی خواہش سے کوئی بات نہیں کہتا۔ اور وصیت کی آیت جو آگے درج ہو گی۔ اسی قسم سے قرار دی گئی ہے تیسرا قول یہ ہے کہ اگر سنت بحکم الٰہی وحی کے طریق سے ہو تو وہ قرآن کو منسوخ کر سکے گی لیکن جبکہ وہ اجتہادی ہو تو ایسی حالت میں قرآن کا نسخ اُس سے نہ ہو گا۔ اس بات کو ابن حبیبؒ نیشاپوری نے اپنی تفسیر میں درج کیا ہے اور شافعیؒ کا قول ہے کہ جس مقام پر قرآن کا نسخ سنت سے واقع ہو گا وہاں کوئی قرآن اُس سنت کا قول دینے والا بھی ضرور ہو گا۔ اور جہاں قرآن سے سنت کو منسوخ پایا جائے گا وہاں کوئی دوسری حدیث ناسخ قرآن کی تقویت کرنے والی بھی ضرور پائے جائے گی تا کہ اس طرح پر قرآن و حدیث کا توافق واضح ہو جائے۔ میں نے اس مسئلہ کی فروع کا مفصل بیان علمِ اصول کی کتاب منظومۂ جمع الجوامع کی شرح میں کر دیا ہے۔

مسئلہ سوم نسخ کا وقوع صرف امر و نہی میں ہوتا ہے خواہ یہ امور اور مناہی لفظِ خبر (جملہ جزیہ) کے ساتھ وارد ہوں یا صیغہ ہائے امر و نہی (جملہ انشائیہ) کے ساتھ مگر جو خبر (جملہ خبریہ) طلب (انشاء) کے معنی میں نہیں ہوتی اُس میں نسخ کبھی

داخل نہیں ہوتا اور وعد اور وعید اسی قبیل سے ہیں۔ لہٰذا یہ بات ذہن نشین کر لینے کے بعد تم کو معلوم ہو جائے گا کہ جن لوگوں نے نسخ کی کتابوں میں بہت سی اخبار، وعد اور وعید کی آیتیں داخل کر دی ہیں انہوں نے بہت ہی نامناسب باتیں کی ہیں۔

مسئلہ چہارم: نسخ کی کئی قسمیں ہیں ایک وہ نسخ ہے کہ مامور بہ (حکم دی گئی چیز) کا نسخ اُس کی بجا آوری سے قبل کر دیا گیا ہو۔ اس کی مثال ہے آیت نجویٰ اور یہی حقیقی نسخ ہے۔ دوسرا نسخ وہ منسوخ حکم ہے جو کہ ہم (مسلمانوں) سے قبل کی اُمتوں پر نافذ اور مشروع تھا۔ اس کی مثال ہے شرع قصاص اور دیت کی آیت، یا یہ بات تھی کہ اُس امر کا اجمال حکم دیا گیا تھا مثلاً بیت المقدس کی طرف متوجہ ہو کر نماز ادا کرنے کا حکم خانہ کعبہ کی جانب رُخ کرنے کے ساتھ اور عاشورا کے روزے رمضان کے ایک ماہ روزوں کے ساتھ منسوخ کئے گئے اور اُس کو نسخ کے نام سے مجازی طور پر موسوم کرتے ہیں۔ تیسرا نسخ وہ ہے جس کے لئے کسی سبب سے حکم دیا گیا تھا مگر بعد میں وہ سبب زائل ہو گیا۔ جس طرح کہ مسلمانوں کی کمزوری اور قلت کے وقت میں صبر اور درگزر کرنے کا حکم دیا گیا تھا اور بعد میں یہ عذر جاتا رہا تو قتال کو واجب بنا کر اُس اگلے حکم کو منسوخ کر دیا۔ یہ نسخ درحقیقت نسخ نہیں ہے بلکہ منساء (فراموش کردہ) کی قسم سے ہے۔ جیسا کہ اللہ پاک فرماتا ہے "اَوْ نُنْسَاهَا" یعنی ہم اُس حکم کو فراموش کر ڈالتے ہیں۔ لہٰذا قتال کا حکم اُس وقت تک نظر انداز کر رکھا گیا۔ جب تک کہ مسلمانوں میں قوت نہیں آئی۔ اور کمزوری کی حالت میں اذیت اور تکلیف کو صبر کے ساتھ برداشت کرنے کا حکم تھا۔ بیان مذکورہ بالا سے اکثر لوگوں کی اس ہرزہ درائی کا زور ٹوٹ جاتا ہے کہ اس بارہ میں جو آیت نازل ہوئی تھی وہ آیت سیف کے نزول سے منسوخ ہو گئی ہے۔ بات یہ نہیں بلکہ اصل امر یہ ہے کہ یہ آیت منساء کی قسم سے ہے۔ جس کے معنی یہ ہیں کہ ہر ایک حکم جو کہ وارد ہوا ہے اُس کی تعمیل کسی نہ کسی وقت میں ضرور واجب ہو جاتی ہے یعنی جبکہ اُس حکم کا کوئی مقتضا پیدا ہوتا ہے بلکہ وہ حکم اس علت کے منتقل ہوتے ہی کسی دوسرے حکم کی طرف منتقل ہو جاتا ہے۔ اور یہ نسخ ہرگز نہیں ہے کیونکہ نسخ کے معنی ہیں حکم کو اس طرح زائل کر دینا کہ پھر اُس کی بجا آوری جائز ہی نہ ہو۔

علامہ مکی کا قول ہے کہ ایک جماعت کی رائے میں تو وہ خطابات جن سے وقت یا غایت مقرر کرنے کا پتہ چلتا ہے۔ مثلاً سورۃ البقرہ میں قولہ تعالیٰ "فَاعْفُوْا وَاصْفَحُوْا حَتّٰى يَاْتِيَ اللّٰهُ بِاَمْرِهٖ" ہے سب محکم ہیں اور منسوخ نہیں کیونکہ ان خطابات میں ایک میعاد رکھی گئی ہے اور جن اُمور میں میعاد مقرر ہوتی ہے اُس میں نسخ کو دخل نہیں ملتا۔

مسئلہ پنجم۔ بعض علماء کا قول ہے کہ ناسخ اور منسوخ کے اعتبار سے قرآن کی سورتیں کئی قسموں پر منقسم ہیں۔ ایک قسم وہ ہے کہ اُس میں ناسخ اور منسوخ کوئی بھی نہیں ایسی سورتیں تینتالیس ہیں اور حسب ذیل ہیں: فاتحہ، یوسف، یسین، الحجرات، الرحمٰن، الحدید، القف، الجمعہ، التحریم، الملک، الحاقۃ، نوح، جن، المرسلات، عم، النازعات، الانفطار اور اُس کے بعد کی تین سورتیں اور الفجر۔ پھر اس کے بعد سے التین، العصر اور الکافرین تین سورتوں کے علاوہ باقی تین سورتیں ختم قرآن تک اسی قسم کی ہیں کہ اُن میں ناسخ اور منسوخ کا وجود نہیں ہے۔ دوسری قسم قرآن کی وہ سورتیں ہیں جن میں ناسخ و منسوخ موجود ہے اور ان کی تعداد پچیس سورۃ ہے۔ البقرہ اور اُس کے بعد کی تین مسلسل سورتیں، الحج، النور اور اُس کے بعد کی دو اور سورتیں، الاحزاب، سبا، المومن، شوریٰ، الذاریات، الطور، الواقعہ، المجادلۃ، المزمل، المدثر، کورت اور العصر۔ قسم سوم چھ سورتیں ہیں جن میں صرف ناسخ آیتیں ہیں اور منسوخ کا وجود نہیں۔ یہ سورتیں الفتح، الحشر، المنافقون، التغابن، الطلاق اور الاعلیٰ ہیں۔ چوتھی

قسم اُن سورتوں کی ہے جن میں محض منسوخ آیات وارد ہیں اور ناسخ اُن میں نہیں۔ ایسی سورتیں باقی چالیس سورتیں ہیں مگر اس مسئلہ میں ایک نظر (اعتراض) ہے جس کا بیان آگے چل کر آئے گا۔

مسئلہ ششم: مکی کہتا ہے ناسخ کی کئی قسمیں ہیں۔ اول فرض جس نے کسی فرض ہی کو نسخ کیا ہو مگر اس طرح کہ نسخ کے بعد فرض اول یعنی منسوخ پر عمل کرنا جائز تر ہے۔ اس کی مثال ہے زنا کاروں کو حد مارنے کے حکم سے اُن کے قید کئے جانے کا حکم منسوخ ہونا۔ دوم وہ فرض کہ اُس نے بھی کسی فرض ہی کو منسوخ کیا ہے۔ لیکن اس طرح کہ باوجود نسخ کے فرض اول یعنی منسوخ پر عمل کر لینا جائز ہے اس کی مثال ہے آیت مصاہرۃ۔ سوم وہ فرض جس نے کسی مندوب حکم کو نسخ کیا ہو مثلاً جہاد (جنگ) پہلے مستحب تھا اور بعد میں فرض ہو گیا۔ چہارم وہ مستحب حکم جو کسی فرض کا ناسخ ہو جس طرح رات کا قیام (نمازِ تہجد) قولہ تعالیٰ "فَاقْرَؤُ مَاتَيَسَّر مِنَ الْقُرانِ" میں قراءت کے حکم سے منسوخ ہو گیا۔ حالانکہ قرأت مستحب ہے اور قیام فرض۔

مسئلہ ہفتم: قرآن میں نسخ کی تین قسمیں ہیں (ا) وہ نسخ کہ اس کی تلاوت اور اُس کا حکم دونوں معاً منسوخ ہو گئے ہیں۔ بی بی عائشہؓ فرماتی ہیں "كان فيما انزل رضعاتِ معلوماتِ فَنُسِخْنَ بِخَمْسٍ معلومات فتوفی رسول الله صلى الله عليه وسلم وهنَ مما يُقرا مِن القُرآن" اس حدیث کی روایت شیخین نے کی ہے اور اُنہوں نے بی بی صاحبہؓ کے قول "وَهُنَّ مِمَّا يقرأ مِن القُرآن" میں کلام کیا ہے۔ کیونکہ اس قول کے ظاہر سے تلاوت کا باقی رہنا مفہوم ہوتا ہے۔ حالانکہ صورت واقعہ اس کے برعکس تھی اور اس اعتراض کا جواب یوں دیا گیا ہے کہ بی بی صاحبہؓ کی مراد "فَتَوَفِّى" سے یہ ہے کہ حضور انور صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کا وقت قریب آ گیا تھا یا یہ کہ تلاوت بھی منسوخ ہو گئی تھی۔ مگر سب لوگوں کو یہ بات حضور اطہر صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد ہی معلوم ہو سکی۔ اس لئے آپ کی وفات کے وقت کچھ لوگ اُس منسوخ قرآن کو (نادانستگی سے) پڑھتے بھی تھے۔ اور ابو موسیٰ اشعریؓ کہتے ہیں کہ یہ آیت نازل ہوئی اور پھر رفع کر لی گئی (اٹھا لی گئی)۔ مکی کہتا ہے کہ اس مثال میں منسوخ غیر متلو ہے اور ناسخ بھی غیر متلو ہے۔ اور اس کی کوئی اور نظیر مجھے معلوم نہیں ہوئی" الخ۔ (غیر متلو جس کی تلاوت نہیں ہوتی۔ مترجم)

قسم دوم وہ ہے کہ اُس کا حکم منسوخ ہو گیا ہے مگر اُس کی تلاوت باقی ہے۔ اسی قسم کے منسوخ کے بیان میں کتابیں تالیف ہوئی ہیں۔ درحقیقت اس قسم کی منسوخ آیتیں بہت ہی کم ہیں اور اگرچہ لوگوں نے اس کے ضمن میں بہت سی آیتوں کو گنا دیا ہے لیکن محقق لوگوں نے جیسے کہ قاضی ابی بکر بن العربی ہیں۔ اس بات کی تفصیل و تشریح کر کے اس لئے خوب درست و مستحکم کر دیا ہے۔ میں کہتا ہوں کہ بکثرت منسوخ آیتوں کا شمار دینے والوں نے جتنی آیتیں اس قسم میں وارد کی ہیں۔ اُن آیتوں کی فی الواقع کئی قسموں میں تقسیم ہوتی ہے۔

ازانجملہ ایک قسم ایسی ہے کہ وہ نہ تو نسخ میں شمار کرنے کے قابل ہے اور نہ تخصیص میں اور نہ اُس کو ان دونوں باتوں سے کسی طرح کا کوئی تعلق ہے۔ اس کی مثال یہ ہے قولہ تعالیٰ "وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُوْنَ" اور "وَاَنْفِقُوْا مِمَّا رَزَقْنَاكُمْ" یا ایسی ہی دوسری آیتوں کی بابت اُن لوگوں نے بیان کیا ہے کہ یہ احکام آیت زکات کے منسوخ ہو گئے ہیں۔ حالانکہ اصلیت یہ نہیں بلکہ یہ آیتیں اپنے حال پر باقی ہیں۔ پہلی آیت انفاق (راہ خدا میں خرچ کرنے) کے ساتھ مومنین کی ثناء نے کے معرض میں واقع ہے اور اس بات کی صلاحیت رکھتی ہے کہ اُس کی تفسیر زکات دینے اور اہل لوگوں پر خرچ

کرنے اور اعانت مساکین اور دعوت وغیرہ کے مثل اچھے امور میں دولت اٹھانے کے ساتھ کی جائے۔ اور آیت میں زکات کے سوا کوئی بات نہیں جو اس بات پر دلالت کرے کہ وہ ضرور اور واجب خرچ ہے۔ اور دوسری آیت کو زکات پر حمل کیا جا سکتا ہے اور اس کی تفسیر بھی اسی بات کے ساتھ کی گئی ہے۔ اسی طرح قولہ تعالیٰ "اَلَیْسَ اللّٰہُ بِاَحْکَمِ الْحَاکِمِیْنَ" کی نسبت بھی یہ کہا گیا ہے کہ یہ "آیت سیف" اس کی ناسخ ہے اور وہ منسوخ ہو گیا ہے۔ حالانکہ یہ بات صحیح نہیں کیونکہ خداوند پاک ازل سے ابد تک ہر وقت و حالت میں احکم الحاکمین ہے اور یہ کلام کبھی قابل نسخ نہیں۔ اگرچہ اس کے معنی تفویض[1] کا حکم دیتے اور سزا دہی کو ترک کر دینے پر دلالت کرتے ہیں۔

اور سورۃ البقرہ میں قولہ "وَقُوْلُوْا لِلنَّاسِ حُسْنًا" کو بعض لوگوں نے آیت السیف سے منسوخ مانا ہے مگر ابن الحصار نے اس خیال کو غلط ثابت کیا ہے اور کہا ہے کہ یہ آیت اُن عہد و پیمانوں کی حکایت (بیان) ہے جو کہ خداوند کریم نے بنی اسرائیل سے لئے تھے اور یہ خبر ہونے کی وجہ سے نسخ نہیں ہو سکتی۔ پھر اس طرح کی باقی آیات کو بھی اسی امر پر قیاس کر لو۔

اور آیتوں کی ایک قسم مخصوص کی قسم سے ہے، منسوخ نہیں، اس قسم کی تحریر (تحقیق و تفتیش) میں ابن العربی نے بہت اچھی کوشش کی ہے۔ اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ "اِنَّ الاِنْسَانَ لَفِیْ خُسْرٍ اِلَّا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا" اور "وَالشُّعَرَاءُ یَتَّبِعُهُمُ الْغَاوُوْنَ" اور "اِلَّا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا. فَاعْفُوْا وَاصْفَحُوْا حَتّٰی یَاْتِیَ اللّٰہُ بِاَمْرِہٖ" اور اس کے سوا اسی طرح کی اور آیتیں بھی جو کہ کسی استثناء یا غایت کے ساتھ مخصوص کی گئی ہیں۔ جس شخص نے ان آیات کو منسوخ کے ضمن میں داخل کیا ہے اُس نے سخت غلطی کی ہے اور منجملہ اسی قسم کے قولہ تعالیٰ "وَلَا تَنْکِحُوْا الْمُشْرِکَاتِ حَتّٰی یُؤْمِنَّ" بھی ہے کہ اس کو قولہ تعالیٰ "وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِیْنَ اُوْتُوا الْکِتَابَ" کے ذریعہ سے منسوخ بنایا گیا ہے مگر درحقیقت یہ آیت مخصوص بہ ہے نہ کہ منسوخ۔

اور ایک قسم ایسی آیتوں کی ہے جن سے زمانہ جاہلیت یا ہماری شریعت سے اگلی شریعتوں اور یا آغازِ اسلام کے وہ احکام مرفوع ہوئے ہیں جن کا نزول قرآن میں نہیں ہوا تھا مثلاً باپ کی بیویوں سے نکاح کرنے کا ابطال، قصاص اور دیت (خون بہا) کی مشروعیت اور طلاق کا تین بار طلاق دینے میں انحصار اور گو اس طرح کی آیتوں کا ناسخ کی قسم میں داخل کرنا مناسب ہے۔ لیکن اس کا ناسخ کے تحت میں نہ لانا زیادہ قریب بصواب ہے اور اسی آخری بات کو مکی وغیرہ نے ترجیح دی ہے۔ ان لوگوں کے نزدیک ایسی آیتوں کے ناسخ نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اگر ان کو ناسخ شمار کیا جائے گا تو لازم آئے گا کہ تمام قرآن کو ہی ناسخ مانیں کیونکہ قرآن کا کل یا بڑا حصہ اُن امور کا رافع ہے جن پر کفار یا اہلِ کتاب عامل تھے۔ مکی وغیرہ کا قول ہے "اور ناسخ اور منسوخ کا حق یہ ہے کہ ایک آیت نے دوسری آیت کو نسخ کیا ہو۔ الخ"۔ البتہ اس قسم کی نوع اول یعنی آغازِ اسلام کے زیرِ عمل اُمور کو رفع کرنے والی آیتیں ناسخ میں داخل ہوں تو بہ نسبت اپنے قبل کی دونوں انواع کے ان کی توجیہ اچھی بن سکتی ہے اور جبکہ یہ بات معلوم ہو گئی تو اگر ہم یہ کہیں کہ صفح اور عفو کی آیتوں کو آیۃ السیف نے نسخ نہیں کیا ہے۔ اس حالت میں اُن جم غفیر آیتوں کی بڑی تعداد معہ آیات صفح اور عفو کے بھی ناسخ ہونے سے خارج ہو جاتی ہیں جن کو کثرت سے ناسخ آیتیں پیش کرنے والوں نے بیان کیا ہے اور بہت تھوڑی آیتیں ایسی باقی رہتی ہیں جن میں ناسخ اور

---

[1] سپردن بخدا۔ مترجم

منسوخ ہونے کی صلاحیت موجود ہو۔ میں نے اُن آیات کو مع اُن کی دلیلوں کے ایک مستقل اور مناسب تالیف میں جمع بھی کر دیا ہے اور اس مقام پر بھی اختصار عبارت کے ساتھ اُن کا جامع و مانع بیان کرتا ہوں جو حسبِ ذیل ہے:

سورۃ البقرہ میں سے قولہ تعالیٰ "کُتِبَ عَلَیْکُمْ اِذَا حَضَرَ أَحَدَکُمُ الْمَوْتُ......" کی نسبت کہا گیا ہے کہ آیت مواریث (تقسیم ہو کہ) اس کی ناسخ ہے اور دوسرا قول ہے کہ نہیں بلکہ حدیث "اَلَا لَاوَصِیَّةَ لِوَارِثٍ"[1] اُس کو نسخ کرتی ہے۔ پھر تیسرا قول اس آیت کے بالا جماع منسوخ ہونے کی بابت اور وارد ہوا ہے۔ اس کو ابن العربی نے بیان کیا ہے۔ قولہ تعالیٰ "وَعَلَى الَّذِیْنَ یُطِیْقُوْنَهٗ فِدْیَةٌ" کہا گیا ہے کہ قولہ تعالیٰ "فَمَنْ شَهِدَ مِنْکُمُ الشَّهْرَ فَلْیَصُمْهُ" نے اُس کو منسوخ کر دیا ہے اور دوسرا قول ہے کہ نہیں یہ آیت محکم ہے۔ اور اس میں "لا" نافیہ مقدر[2] ہے۔ قولہ تعالیٰ "اُحِلَّ لَکُمْ لَیْلَةَ الصِّیَامِ الرَّفَثُ" قولہ تعالیٰ "کَمَا کُتِبَ عَلَى الَّذِیْنَ مِنْ قَبْلِکُمْ" کو نسخ کرتا ہے کیونکہ اس کا مقتضا کہ جس طرح سابق کی اُمتوں پر ایام صیام میں رات کو سو جانے کے بعد پھر اٹھ کر کھانے پینے اور مباشرت کرنے کی حرمت تھی ویسے ہی مسلمانوں پر بھی یہ باتیں حرام ہوں۔ جبکہ یہاں معاملہ برعکس ہے۔ اس بات کو ابن العربی نے بیان کیا ہے اور اسی کے ساتھ دوسرا قول یہ بھی ذکر کیا ہے کہ اس آیت کی تنسیخ سنت کے ذریعہ سے ہوئی ہے قولہ تعالیٰ "یَسْأَلُوْنَکَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ......" کو قولہ تعالیٰ "وَقَاتِلُوا الْمُشْرِکِیْنَ کَافَّةً......" نے نسخ کر دیا ہے۔ یہ روایت ابن جریرؒ نے عطاء بن میسرہ سے کی ہے۔ قولہ تعالیٰ "وَالَّذِیْنَ یُتَوَفَّوْنَ مِنْکُمْ...... مَتَاعًا اِلَى الْحَوْلِ......" آیۃ کریمہ "اَرْبَعَةَ اَشْهُرٍ وَّعَشْرًا" سے اور وصیت کی آیت آیۃ میراث سے منسوخ ہوگئی ہے اور "سُکْنٰی" ایک گروہ کے نزدیک ثابت اور دوسری جماعت کی رائے میں منسوخ ہے وہ لوگ حدیث "وَلَا سُکْنٰی" کو اس کا ناسخ قرار دیتے ہیں اور قولہ تعالیٰ "وَاِنْ تُبْدُوْا مَا فِیْ اَنْفُسِکُمْ اَوْ تُخْفُوْهُ یُحَاسِبْکُمْ بِهِ اللّٰهُ" اس کے بعد میں قولہ تعالیٰ "لَا یُکَلِّفُ اللّٰهُ نَفْسًا اِلَّا وُسْعَهَا" کے آنے سے منسوخ ہو گیا ہے۔

سورۃ آل عمرآن میں سے قولہ تعالیٰ "اِتَّقُوا اللّٰهَ حَقَّ تُقَاتِهٖ" کی نسبت کہا گیا ہے کہ یہ قولہ تعالیٰ "فَاتَّقُوا اللّٰهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ" سے منسوخ ہو گیا ہے۔ اور ایک قول یہ ہے کہ نہیں یہ منسوخ نہیں بلکہ محکم ہے۔ اور اس سورۃ میں بجز آیت مذکورہ کے اور کوئی ایسی آیت نہیں پائی جاتی۔ جس میں نسخ کا دعویٰ صحیح ہوتا ہو۔

سورۃ النساء میں قولہ تعالیٰ "وَالَّذِیْنَ عَقَدَتْ اَیْمَانُکُمْ فَاٰتُوْهُمْ نَصِیْبَهُمْ" کو قولہ تعالیٰ "وَاُولُوا الْاَرْحَامِ بَعْضُهُمْ اَوْلٰى بِبَعْضٍ" کے ذریعہ سے منسوخ بتایا گیا ہے۔ اور قولہ تعالیٰ "وَاِذَا حَضَرَ الْقِسْمَةَ......" کے بارہ میں ایک قول ہے کہ یہ منسوخ ہے اور دوسرا قول یہ ہے کہ منسوخ نہیں لیکن لوگوں نے اس پر عمل کرنے میں سستی کی ہے۔ اور قولہ تعالیٰ "وَالّٰتِیْ یَاْتِیْنَ الْفَاحِشَةَ ......" النور کے ذریعہ سے منسوخ ہے۔

سورۃ المائدہ: میں قولہ تعالیٰ "وَلَا الشَّهْرَ الْحَرَامَ" اس مہینہ میں جنگ مباح ہونے کے ساتھ منسوخ ہو گیا ہے۔ قولہ تعالیٰ "فَاِنْ جَاءُوْکَ فَاحْکُمْ بَیْنَهُمْ اَوْ اَعْرِضْ عَنْهُمْ" قولہ تعالیٰ "وَاَنِ احْکُمْ بَیْنَهُمْ بِمَا اَنْزَلَ اللّٰهُ" کے ساتھ منسوخ ہے اور قولہ تعالیٰ "وَاٰخَرَانِ مِنْ غَیْرِکُمْ" قولہ تعالیٰ "وَاَشْهِدُوْا ذَوَیْ عَدْلٍ مِّنْکُمْ" کے ساتھ منسوخ ہوا ہے۔

---

[1] ہوشیار رہو وارث کے لئے کوئی وصیت نہیں۔

[2] یعنی تقدیر عبارت "لا یطیقونہ" ہے۔

سورۃ الانفال سے قولہ تعالیٰ "اِنْ یَّکُنْ مِّنْکُمْ عِشْرُوْنَ صَابِرُوْنَ......" اپنے بعد والی آیت کے ساتھ منسوخ ہو گئی ہے۔

سورۃ براءۃ: سے قولہ تعالیٰ "اِنْفِرُوْا خِفَافًا وَّثِقَالًا" کو آیت عذر نے منسوخ کر دیا ہے اور آیت عذر یہ ہیں۔ قولہ تعالیٰ "لَیْسَ عَلَی الْاَعْمٰی حَرَجٌ......" اور قولہ تعالیٰ "لَیْسَ عَلَی الضُّعَفَآءِ" دو آیتوں تک۔ اور آیت "اِنْفِرُوْا" کا نسخ قولہ تعالیٰ "وَمَا کَانَ الْمُؤْمِنُوْنَ لِیَنْفِرُوْا کَآفَّةً" سے بھی ہو گیا ہے۔

سورۃ النور میں سے قولہ تعالیٰ "اَلزَّانِیْ لَا یَنْکِحُ اِلَّا زَانِیَةً......" کو قولہ تعالیٰ "وَاَنْکِحُوا الْاَیَامٰی مِنْکُمْ" نے منسوخ کر دیا ہے اور قولہ تعالیٰ "لِیَسْتَاْذِنْکُمُ الَّذِیْنَ مَلَکَتْ اَیْمَانُکُمْ......" کی نسبت کہا گیا ہے کہ یہ منسوخ ہے اور دوسرا قول ہے کہ منسوخ نہیں لیکن لوگوں نے اس میں عمل کرنے میں سستی کی ہے۔

سورۃ الاحزاب میں سے قولہ تعالیٰ "لَا یَحِلُّ لَکَ النِّسَآءُ......" قولہ تعالیٰ "اِنَّآ اَحْلَلْنَا لَکَ اَزْوَاجَکَ......" کے نزول سے منسوخ ہو گیا ہے۔

سورۃ المجادلۃ: میں سے قولہ تعالیٰ "وَاِذَا نَاجَیْتُمُ الرَّسُوْلَ فَقَدِّمُوْا......" اپنے بعد والی آیت سے منسوخ ہوا ہے۔

سورۃ الممتحنۃ: میں سے قولہ تعالیٰ "فَاٰتُوا الَّذِیْنَ ذَهَبَتْ اَزْوَاجُهُمْ مِّثْلَ مَآ اَنْفَقُوْا" کے بارہ میں کہا گیا ہے کہ یہ آیت سیف سے منسوخ ہے، دوسرا قول ہے کہ نہیں۔ اس کو آیت غنیمت نے نسخ کیا ہے اور تیسرا قول ہے کہ یہ منسوخ نہیں بلکہ محکم ہے۔

سورۃ المزمل: میں قولہ تعالیٰ "قُمِ الَّیْلَ اِلَّا قَلِیْلًا" سورۃ کے آخری حصہ کے ساتھ منسوخ ہوا ہے۔ اور پھر اس سورۃ کا آخری حصہ جو حکم دیتا ہے وہ حکم نماز پنجگانہ کے ساتھ منسوخ ہو گیا ہے۔

غرضیکہ یہ سب اکیس آیتیں ہیں جو کہ منسوخ مانی گئی ہیں۔ اگرچہ منجملہ اُس کے بعض آیتوں میں کچھ اختلاف بھی ہے اور ان کے سوا اور آیتوں میں نسخ کا دعویٰ کرنا صحیح نہیں ہے۔ اور استئذان اور قسمۃ کی آیتوں میں محکم ماننا زیادہ صحیح ہے۔ لہٰذا ان دو آیتوں کو نکال ڈالنے کے بعد محض انیس آیتیں منسوخ رہ جاتی ہیں۔ پھر اُن پر ایک آیت یعنی قولہ تعالیٰ "فَاَیْنَمَا تُوَلُّوْا فَثَمَّ وَجْهُ اللّٰهِ" حسب رائے ابن عباسؓ اور بھی اضافہ ہو سکتی ہے کیونکہ وہ آیت کو قولہ تعالیٰ "فَوَلِّ وَجْهَکَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ......" کے ساتھ منسوخ مانتے ہیں اور اس طرح پوری بیس آیتیں منسوخ ٹھہرتی ہیں اور ان کو میں نے ذیل کے ابیات میں نظم بھی کر دیا ہے۔

قد اکثر النّاسُ فی المنسوخ مِن عَدَدٍ
وأدخلوا فیه آیاً لیس تنحصِرُ

"لوگوں نے منسوخ کی تعداد بہت بڑھا کر اُس میں بے شمار آیتیں داخل کر دی ہیں"۔

وَھاکَ تحریرَ آیٍ لا زید لَها
عِشْرِیْنَ حَرَّرَها الحُذّاقُ والکُبَرُ

"اور یہ اُن آیتوں کی تحریر ہے جن پر کوئی آیت زائد نہیں صرف بیس آیتیں ایسی ہیں جن کو دانا اور بزرگ علماء نے

منسوخ لکھا ہے''۔

آی التَّوَجُّہ حَیْثُ الْمرء کانَ و اَنْ
یُوصی لاَھْلِیہِ عِنْدَ الْموتِ مُحْتَضِرُ

''ایک آیت توجہ کہ جس طرف آدمی منہ کرے جائز ہے اور دوسری آیت وصیت بوقت جان کنی''۔

وَحُرمُتہ الاکل بعد النوم مَعَ رَفَثٍ
وَفِدیۃٌ الِمُطِیْقِ الصَّوم مُشتَہِرُ

''تیسری آیت روزہ میں سو رہنے کے بعد پھر (سحر) کھانے اور عورتوں سے اختلاط کرنے کی حرمت اور چہارم روزہ رکھنے کی طاقت نہ ہونے میں صوم کا فدیہ دینا''۔

وَحَقَّ تَقُواہُ فِیْ مَا صَحّ فی اُثَرِ
وفی الحرام قتال لالولیٰ کَفَرُوْا

''پنجم خدا سے اس طرح ڈرنا جس طرح ڈرنے کا حق ہے اور ششم ماہ حرام میں کفار سے جنگ کرنا''۔

ولا عتداد بحولٍ مع وصیّتھا
وان یُدانِ حدیثُ النَّفسِ وَالفِکْرُ

''ہفتم ایک سال تک بیوہ عورت کی عدت اور اس کے واسطے وصیت اور ہشتم یہ کہ انسان فکر و غور کے متعلق بھی مواخذہ میں آئے گا''۔

وَالحَلف والحبس لِلزَّانی وترک اُوْلی
کُفرِوا شَھَادُھُمْ وَالصَّبْرُ والنَّفَرُ

''نہم حلف۔ دہم زانی کو قید کرنا اور یازدہم کافروں کو چھوڑ دینا اور اُن کی گواہی نہ لینا اور دوازدہم صبر کرنا اور سیزدہم جنگ کے لئے آمادہ ہونا''۔

وَمنعُ عقدِ الزَانِ اَوْ الزِانِیَۃِ
وما علی المصطفی فی العقد مُحْتَظِرُ

''چودہویں زانی مرد اور زنا کار عورت کے عقد کی ممانعت۔ اور پندرہویں مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم پر عقد کے بارہ میں کوئی بندش نہ ہونا''۔

ودَفع مَھْرٍ لمَنِ جَاءَ ت وَآیۃ نَجْوَاہُ
کذاک قیام اللیل مستطِرُ

''سولہویں جس عورت نے بدی کی ہو اُس کا مہر دینا۔ سترہویں آیت نجوی اور اٹھارہویں قیام اللیل کا حکم''۔

وزید آیت الا سْتنذان مَنْ مَلَکَتْ
وآیۃ القسمۃ الفضلی لِمَنْ حَضَرُوْا

انیسویں استیذان کی آیت اور بیسویں قسمۃ (تقسیم) کی آیت بھی زائد کی گئی ہے''۔

اوراگرتم یہ سوأل کروکہ حکم کورفع کر کے تلاوت باقی رکھنے میں کیا حکمت ہے؟ تو اسکا جواب دووجھوں سے دیا جاسکتا ہے۔ وجہ اوّل یہ ہے کہ قرآن کی تلاوت جس طرح اُس سے حکم معلوم کر کے اُس پرعمل کرنے کے واسطے کی جاتی ہے۔ اُسی طرح قرآن کے کلام الٰہی ہونے کی وجہ سے اُس کی تلاوت بغرض حصول ثواب بھی کی جاتی ہے۔ لہٰذا اسی حکمت کی وجہ سے تلاوت رہنے دی گئی۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ نسخ غالباً تخفیف کی غرض سے ہوتا ہے اور تلاوت کواس سبب سے باقی رکھا کہ وہ انعامِ ربانی اور رفع مشقت کی یاددہانی کرے یعنی بندوں کو یاددلائے کہ خداوندکریم نے ان پر انعام فرما کران محنتوں سے بچادیا ہے۔

قرآن میں جس قدر آیتیں زمانۂ جاہلیت یا ہم سے قبل کی شریعتوں یا آغاز اسلام کے احکام کومنسوخ کرنے والی وارد ہوئی ہوں اُن کی تعداد بھی بہت کم ہے۔ اوراس کی مثال ہے آیت قبلہ سے بیت المقدس کی طرف رُخ کرنے کا نسخ اور رمضان کے روزوں سے عاشوروں کے روزوں کا منسوخ ہونا۔ اسی طرح دوسری چند باتیں بھی جن کو میں نے اپنی اُسی کتاب میں درج کردیا ہے۔ جس کا ذکر پہلے آچکا۔

متفرق فوائد: بعض علماء کا قول ہے کہ قرآن شریف میں کوئی ناسخ ایسانہیں کہ منسوخ ترتیب میں اُس کے پہلے نہ آیا ہو۔ مگر دوآیتیں اس قاعدہ سے مستثنیٰ ہیں ایک سورۃ البقرہ میں عدت کی آیت اور دوسری آیت: ''**لَا تَحِلُّ لَکَ النِّسَآءُ**'' ہے۔ چنانچہ اس کا بیان بیشتر ہوچکا ہے اور بعض لوگوں نے اس طرح کی مثال میں تیسری آیت سورۃ الحشر کی اُس آیت کو پیش کیا ہے جو کہ فے کے بیان میں واقع ہے اور یہ بات اُس شخص کے خیال میں درست ہے جس نے آیت حشر کو آیت الانفال ''**وَاعْلَمُوْا اَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَیْءٍ**'' کے ذریعہ سے منسوخ مانا ہے۔ پھر کچھ لوگوں نے قولہ تعالیٰ ''**خُذِ الْعَفْوَ**'' (یعنی اُن لوگوں کے مالوں کی بڑھوتری لےلو) کو بھی اسی قسم کی چوتھی مثال بتایا ہے اور یہ اُن لوگوں کی رائے ہے جنہوں نے آیت ''**خُذِ الْعَفْوَ**'' کو آیتِ زکات سے منسوخ مانا ہے۔ ابن العربی کہتا ہے ''قرآن میں جتنے مقامات پر کفار سے درگزر کرنے اور اُن کی طرف سے روگردانی کرلینے اور پشت پھیر لینے اور اُن سے باز رہنے کی ہدایت ہوئی ہے وہ سب احکام آیت بالسیف کے نزول سے منسوخ ہوگئے ہیں۔ اور آیت السیف یہ ہے ''**فَاِذَا انْسَلَخَ الْاَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِيْنَ ......**'' اس آیت نے ایک سو چوبیس آیتوں کو نسخ کیا ہے اور پھر اُس کے آخری حصہ نے اُس کے اول حصہ کو بھی نسخ کردیا ہے''۔ اوراس آیت کے متعلق جو امر قابل ذکر تھا۔ ہم اُس کو پہلے بیان کر چکے ہیں۔ پھر یہی ابن العربی کہتا ہے قولہ تعالیٰ ''**خُذِ الْعَفْوَ ......**'' منسوخ کی ایک عجیب وغریب مثال ہے کیونکہ اس کا مذکورۂ بالا اول حصہ اوراخیر حصہ یعنی ''**وَاَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِيْنَ**'' یہ دونوں منسوخ ہیں مگراس کا وسط یعنی ''**وَاْمُرْ بِالْمَعْرُوْفِ**'' محکم ہے۔ اسی طرح وہ آیت بھی نہایت عجیب ہے جس کا اول حصہ منسوخ اور آخری حصہ ناسخ ہے۔ اس آیت کا اور کوئی نظیر نہیں ملتا۔ صرف ایک ہی مثال اُسی کی ہے اور وہ قولہ تعالیٰ ''**عَلَيْكُمْ اَنْفُسَكُمْ لَا يَضُرُّكُمْ مَنْ ضَلَّ اِذَا اهْتَدَيْتُمْ**'' ہے یعنی جبکہ تم نے نیک کاموں کا حکم دینے اور بری باتوں سے منع کرنے کے ساتھ ہدایت پائی۔ تو پھر کسی اور شخص کا گمراہ ہونا تمہارے واسطے کچھ بھی مضر نہیں ہوسکتا۔ آیت کا پچھلا حصہ اُس کے اگلے حصہ یعنی قولہ تعالیٰ ''**عَلَيْكُمْ اَنْفُسَكُمْ**'' کا ناسخ ہے۔ السعیدیؒ کا قول ہے قولہ تعالیٰ ''**قُلْ مَا كُنْتُ بِدْعًا مِنَ الرُّسُلِ ......**'' سے زیادہ مدت تک کسی منسوخ آیت نے درنگ نہیں پایا۔ تیرہ سال تک اس

آیت کا مضمون محکم رہا اور اتنے عرصہ بعد سورۃ الفتح کا ابتدائی حصہ نازل ہونے سے اس کا نسخ ہو گیا۔ سورۃ الفتح کا آغاز غزوہ حدیبیہ کے سال نازل ہوا تھا۔

ہبۃ اللہ بن سلامۃ الضریر نے ذکر کیا ہے کہ اُس نے قولہ تعالیٰ "وَيُطْعِمُوْنَ الطَّعَامَ عَلٰى حُبِّهٖ......" کے بارہ میں کہا تھا کہ اس میں سے "وَاَسِيْـرًا" کا لفظ منسوخ ہو گیا ہے اور اس سے مشرکین کا اسیر (جنگی قیدی) مراد ہے"۔ اس کے بعد ہبۃ اللہ کے روبرو کتاب کریم پڑھی گئی۔ اُس موقع پر ہبۃ اللہ کی بیٹی بھی موجود تھی۔ جس وقت پڑھنے والا اس مقام تک پہنچا تو ہبۃ اللہ کی بیٹی نے کہا۔ بابا جان آپ کا قول غلط تھا"۔ ہبۃ اللہ نے دریافت کیا "یہ کیونکر؟" اُس کی لڑکی نے کہا "تمام مسلمانوں نے اس بات پر اجماع کیا ہے کہ جنگی قیدی کو کھانا کھلانا چاہیۓ اور اُسے بھوکوں مارنا برا ہے"۔ ہبۃ اللہ نے یہ سن کر کہا "سچ کہتی ہے"۔

شیذلۃ نے کتاب البرہان میں لکھا ہے کہ "ناسخ کو بھی نسخ کرنا جائز ہے اور وہ اس طرح منسوخ ہو جاتا ہے اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ "لَكُمْ دِيْنُكُمْ وَلِيَ دِيْنِ" اس کو قولہ تعالیٰ "اُقْتُلُوا الْمُشْرِكِيْنَ" نے نسخ کر دیا۔ اور پھر یہ ناسخ بھی قولہ تعالیٰ "حَتّٰى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ" سے منسوخ ہو گیا۔ شیذلۃ نے یہی بات کہی ہے اور اس میں ایک اعتراض ہے۔ اعتراض ہونے کی دو وجہیں ہیں ایک وجہ تو وہ ہے جس کی طرف پہلے اشارہ ہو چکا۔ اور دوسری وجہ اعتراض کی یہ ہے کہ قولہ تعالیٰ "حَتّٰى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ" آیت قتال کا مخصص ہے اور اُس کا ناسخ نہیں۔ البتہ اس قسم کی مثال میں سورۃ المزمل کا اخیر حصہ پیش کیا جاتا ہے کیونکہ وہ اپنے اول کا ناسخ ہے اور خود بھی نماز پنجگانہ کے مفروض ہونے کے ساتھ منسوخ ہو گیا ہے اور قولہ تعالیٰ "اِنْفِرُوْا خِفَافًا وَّثِقَالًا" آیت کف کا ناسخ اور خود آیات عذر کے ساتھ منسوخ ہے اور ابو عبید نے حسن اور ابی میسرہ سے روایت کی ہے کہ اُن دونوں نے کہا "سورۃ المائدہ میں کوئی منسوخ نہیں ہے اور اس قول پر مستدرک کی اُس روایت سے اشکال پیدا ہوتا ہے جو کہ ابن عباسؓ سے مروی ہے انہوں نے کہا کہ قولہ تعالیٰ "فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ اَوْ اَعْرِضْ عَنْهُمْ" قولہ تعالیٰ "اِنِ احْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا اَنْزَلَ اللّٰهُ" سے منسوخ ہے"۔

ابو عبیدؒ وغیرہ نے ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا "قرآن میں سب سے پہلے قبلہ کا نسخ ہوا ہے"۔ ابو داؤد نے اپنی کتاب الناسخ میں ایک ایسی وجہ کے ساتھ جس کو اُس نے ابن عباسؓ ہی سے لیا ہے یہ روایت کی ہے کہ "ابن عباسؓ نے کہا سب سے پہلے قرآن میں سے قبلہ کا نسخ ہوا۔ اور پھر پہلے روزوں[1] کا"۔ مکی کہتا ہے "اور اس اعتبار پر مکی قرآن میں کوئی ناسخ نہیں واقع ہوا ہے۔ وہ کہتا ہے" مگر بیان یہ کیا جاتا ہے کہ مکی قرآن کی کئی آیتوں میں نسخ ہوا ہے۔ منجملہ اُس کے سورۃ غافر میں قولہ تعالیٰ "وَالْمَلٰٓئِكَةُ يُسَبِّحُوْنَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَيُؤْمِنُوْنَ بِهٖ وَيَسْتَغْفِرُوْنَ لِلَّذِيْنَ اٰمَنُوْا" ہے کہ یہ قولہ تعالیٰ "وَيَسْتَغْفِرُوْنَ لِمَنْ فِي الْاَرْضِ" کا ناسخ ہے"۔ میں کہتا ہوں کہ اس تمثیل سے بہتر مثال سورۃ المزمل کے اوّل سے اُس کے آخری حصہ یا وجوب نماز پنجگانہ کے ساتھ قیام لیل کا نسخ ہونا ہے۔ اور وہ حکم باتفاق تمام علماء کے مکہ ہی میں نازل ہوا تھا۔

تنبیہ: ابن الحصار کا بیان ہے "نسخ کے بارہ میں ضروری ہے کہ محض کسی ایسی صریح نقل کی طرف رجوع کیا جاۓ جو

---

[1] یعنی صوم عاشوراء۔

کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہو یا کسی صحابیؓ سے اور یوں منقول ہو کہ فلاں آیت نے فلاں آیت کو نسخ کیا ہے۔ اور کبھی کوئی مقطوع بہ (یقینی) تعارض پائے جانے کے ساتھ ہی تاریخ کا علم رکھتے ہوئے بھی نسخ کا حکم لگا دیا جاتا ہے تا کہ متقدم اور مؤخر کی شناخت حاصل ہو سکے۔ لیکن نسخ کے بارہ میں عوام مفرین کا قول بلکہ مجتہد لوگوں کا اجتہاد بھی بغیر کسی صحیح نقل اور بلا کسی کھلے ہوئے معارضہ کے کبھی قابل اعتماد نہ ہوگا۔ کیونکہ نسخ کسی ایسے حکم کے رفع یا اس طرح کے حکم کے اثبات کو شامل ہوا کرتا ہے جس کا تقرر حضور انور صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک میں ہو چکا ہے اور اس میں نقل اور تاریخ ہی اعتماد کرنے کے لائق ہے نہ کہ رائے اور اجتہاد۔ اس معاملہ میں لوگوں نے دونوں کمزور پہلوؤں ہی کو اخذ کر رکھا ہے یعنی کچھ تشدد پسند لوگ یہی کہتے ہیں کہ نسخ کے معاملہ میں ثقہ اور عدل لوگوں کی آحاد روایتیں بھی قبول نہ کی جائیں گی۔ چند آسانی پسند اشخاص اس طرف گئے ہیں کہ اس بارہ میں کسی مفسر یا مجتہد کا قول ہی کافی ہے حالانکہ درست امران دونوں گروہوں کے اقوال سے خلاف ہے''۔

اور منسوخ کی تیسری قسم وہ ہے جس کی تلاوت نسخ ہوگئی ہے مگر اُس کا حکم منسوخ نہیں ہوا۔ بعض لوگوں نے اس قسم کے متعلق یہ سوال پیش کیا ہے کہ'' آخر حکم کے باقی رہتے ہوئے تلاوت کو رفع کر دینے میں کیا حکمت تھی اور کیا باعث تھا کہ تلاوت بھی باقی نہ رکھی گئی تا کہ اُس منسوخ آیت کی تلاوت اور اُس کے حکم پر عمل کرنے والوں کے دونوں باتوں کا اجتماع ہو جاتا؟ اس سوال کا جواب صاحب الفتون نے یوں دیا ہے کہ'' اس طریقہ سے امت محمدی صلی اللہ علیہ وسلم کی مزید اطاعت گزاری اور فرمانبرداری کا اظہار منظور تھا۔ اور دکھانا تھا کہ کس طرح اِس اُمت مرحومہ کے لوگ صرف ظن کے طریق سے بغیر اس کے کہ کسی مقطوع بہ طریقہ کی تفصیل طلب کریں۔ راہِ خدا میں بذلِ نفوس کے لئے سرعت کرتے ہیں۔ اور ذرا سا اشارہ پاتے ہی اُسی طرح مالی اور بدنی قربانی پر تیار ہو جاتے ہیں جس طرح کہ خلیل اللہؑ نے محض خواب دیکھنے کی وجہ سے اپنے نورِ چشم کو راہ خدا میں ذبح کرنے پر مشارعت کی تھی حالانکہ خواب وحی کا ادنیٰ طریق ہے اور اس کے منسوخ کی مثالیں بکثرت ہیں۔

ابو عبید کا قول ہے'' حدثنا اسماعیل بن ابراہیم عن ایوب عن نافع عن ابن عمرؓ کہ ابن عمرؓ نے کہا'' بے شک تم لوگوں میں سے کوئی شخص یہ بات کہے گا کہ میں نے تمام قرآن اخذ کر لیا ہے بحالیکہ اُسے یہ بات معلوم ہی نہیں کہ تمام قرآن کتنا تھا کیونکہ قرآن میں سے بہت سا حصہ جاتا رہا ہے لیکن اُس شخص کو یہ کہنا چاہئے کہ تحقیق میں نے قرآن میں سے اتنا حصہ اخذ کیا ہے جو کہ ظاہر ہوا۔ اور اسی راوی (عبید) نے کہا ہے'' حدثنا ابن ابی مریم عن ابی لہیعہ عن ابی الاسود' عن عروۃ ابن الزبیرؓ عن عائشہؓ کہ بی بی صاحبہؓ نے فرمایا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ایام میں سورۃ الاحزاب دو سو آیتوں کے ساتھ پڑھی جاتی تھی پھر جس وقت عثمانؓ نے مصاحف لکھے اُس وقت ہم نے اس سورت میں سے بجز موجودہ مقدار کے اور کچھ نہیں پایا''۔

پھر یہی راوی کہتا ہے۔ حدثنا اسماعیل بن جعفر عن المبارک بن فضالۃ' عن عاصم بن ابی النجود عن زر بن حبیش اور زر بن حبیش نے کہا کہ اُن سے اُبی بن کعبؓ نے دریافت کیا تم سورۃ الاحزاب کو کس قدر شمار کرتے ہو؟'' زر بن حبیش نے جواب دیا'' بہتر یا تہتر آیتیں'' ابی بن کعبؓ نے کہا'' اگر چہ یہ سورۃ سورۃ البقرہ کی معادل تھی اور اگر چہ ہم اس میں آیت رجم کی

قرأت کیا کرتے تھے''۔ زِر نے دریافت کیا'' آیۃ الرجم کی کیا تھی؟ ابی بن کعب نے جواب دیا"اِذَا زَنَــا الشَّيْــخُ وَالشَّيْــخَةُ فَــارْجُــمُوْهُمَا اَلْبَتَّةَ نَكَالًا مِنَ اللّٰهِ وَاللّٰهُ عَزِيْزٌ حَكِيْمٌ" اور کہا ہے کہ'' حدثنا عبداللہ بن صالح عن اللیث' عن خالد بن یزید' عن سعید بن ابی ہلال' عن مروان بن عثمان' عن ابی امامۃ بن سہل کہ ابی امامہ کی خالہ نے کہا'' بے شک ہم کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے آیۃ رجم یوں پڑھائی تھی"اَلشَّيْخُ وَالشَّيْخَةُ فَارْجُمُوْهُمَا الْبَتَّةَ بِمَا قَضَيَا مِنَ اللَّذَّةِ".

اور کہا ہے'' حدثنا حجاج عن ابن جریج اخبرنی ابن ابی حمید عن حمیدۃ بنت ابی یونس' اُس نے کہا'' میرے باپ نے جس کی عمر اسّی سال کی تھی مجھ کو بی بی عائشہؓ کے مصحف سے پڑھ کر سنا"اِنَّ اللّٰـهَ وَمَلَائِـكَتَهٗ يُصَلُّوْنَ عَلَى النَّبِيِّ يَا اَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَـنُوْا صَلُّوْا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوْا تَسْلِيْمًا "وَعَلَى الَّذِيْنَ يَصِلُوْنَ الصُّفُوْفَ الْاَوَّلَ" راویہ نے کہا ہے کہ'' یہ آیت عثمانؓ کے مصاحف میں تغیر کرنے سے قبل یوں ہی تھی''۔

اور کہا ہے کہ'' حدثنا عبداللہ بن صالح' عن ہشام بن سعید' عن زید بن اسلم' عن عطا بن یسار کہ ابی واقد اللیثی نے کہا '' رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی عادت مبارک تھی کہ جب آپؐ پر کوئی وحی آتی۔ اُس وقت ہم لوگ آپؐ کی خدمت میں حاضر ہوتے تو آپؐ ہم کو اُس وحی کی تعلیم فرماتے تھے جو آپؐ پر نازل ہوتی تھی''۔ راوی کہتا ہے'' پس ایک دن میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں آیا اور آپؐ نے فرمایا'' اللہ پاک ارشاد فرماتا ہے"اِنَّـا اَنْـزَلْـنَـا الْـمَـالَ لِاِقَامِ الصَّلَاةِ وَاِيْتَـاءِ الـزَّكَـاةِ وَلَوْ اَنَّ لِابْنِ اٰدَمَ وَادِيًا لَاَحَبَّ اَنْ يَّكُوْنَ اِلَيْهِ الثَّانِي وَلَوْ كَانَ اِلَيْهِ الثَّانِيْ لَاَحَبَّ اَنْ يَّكُوْنَ اِلَيْهِمَا الثَّالِثُ وَلَا يَمْلَاُ جَوْفَ ابْنِ اٰدَمَ اِلَّا التُّرَابُ وَيَتُوْبُ اللّٰهُ عَلٰى مَنْ تَابَ".

اور حاکم نے مستدرک میں ابی بن کعبؓ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا'' مجھ سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا'' بے شک خداوند تعالیٰ نے مجھ کو حکم دیا کہ میں تم کو قرآن پڑھ کر سناؤں۔ پھر آپؐ نے یہ قرأت فرمائی:"لَـمْ يَـكُـنِ الَّـذِيْـنَ كَـفَرُوْا مِنْ اَهْلِ الْكِتَابِ وَالْمُشْرِكِيْنَ وَمِنْ بَقِيَّتِهِمَا لَوْ اَنَّ ابْنَ اٰدَمَ سَاَلَ وَادِيًا مِنْ مَالٍ فَاُعْطِيَهٗ سَاَلَ ثَانِيًا وَاِنْ سَـاَلَ ثَانِيًا فَاُعْطِيَهٗ سَاَلَ ثَالِثًا وَلَا يَمْلَاُ جَوْفَ ابْنَ اٰدَمَ اِلَّا التُّرَابُ وَيَتُوْبُ اللّٰهُ عَلٰى مَنْ تَابَ وَاِنَّ ذَاتَ الدِّيْنِ عِنْدَاللّٰهِ الْحَنِيْفِيَّةُ غَيْرَ الْيَهُوْدِيَّةِ وَلَا النَّصْرَانِيَّةِ. وَمَنْ يَّعْمَلْ خَيْرًا فَلَنْ يُّكْفَرَهٗ".

ابو عبیدؒ نے کہا ہے'' حدثنا حجاج عن حماد بن سلمۃ عن علی بن زید عن اُبی حرب بن اُبی الاسود عن اُبی موسیٰ الاشعری کہ اُبی موسیٰؓ نے کہا'' ایک سورۃ سورۃ براءۃ کے مثل نازل ہوئی تھی مگر پھر وہ سورۃ اٹھالی گئی اور اُس میں سے اتنا حصہ محفوظ رکھا گیا "اِنَّ اللّٰهَ سَيُؤَيِّدُ هٰذَالدِّيْنَ بِاَقْوَامٍ لَاخَلَاقَ لَهُمْ وَلَوْ اَنَّ لِابْنِ اٰدَمَ وَادِيَيْنِ مِنْ مَالٍ لَتَمَنّٰى وَادِيًا ثَالِثًا وَلَا يَمْلَاُ جَوْفَ ابْـنِ اٰدَمَ اِلَّا التُّرَابُ وَيَتُوْبُ اللّٰهُ عَلٰى مَنْ تَابَ" اور ابن ابی حاتم نے ابی موسیٰ اشعریؓ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا'' ہم ایک ایسی سورۃ پڑھا کرتے تھے کہ جس کو ہم مسبحات سورتوں میں سے کسی ایک سورۃ کے مشابہ قرار دیتے ہیں۔ ہم اُس کو بھولے نہیں مگر بجز اس کے کہ میں نے اُس میں سے اتنا ہی یاد رکھا ہے"يَا اَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا لَا تَقُوْلُوْا مَا لَا تَفْعَلُوْنَ فَتُكْتَبُ شَهَادَةً فِيْ اَعْنَاقِكُمْ فَتُسْاَلُوْنَ عَنْهَا يَوْمَ الْقِيَامَةِ" اور ابو عبید نے کہا ہے'' حدثنا حجاج عن سعید عن الحاکم بن عتیبہ عن عدی بن عدی۔ اور عدی بن عدی نے کہا کہ عمرؓ نے فرمایا ہم لوگ پڑھا کرتے تھے"لَا تَـرْغَبُوْا عَنْ اٰبَائِكُمْ فَاِنَّهٗ كُفْرٌ بِكُمْ" پھر اُنہوں نے زید بن ثابتؓ سے دریافت کیا'' کیا یہ آیت ایسی ہی ہے''۔ زید نے جواب دیا'' ہاں' ایسی ہی ہے''۔

اور اسی راوی کا بیان ہے حدثنا ابن ابی مریم عن نافع بن عمر الجمحی اور نافع نے کہا مجھ سے بواسطہ مسور بن مخزمہ ابن ابی ملیکہ نے یہ روایت بیان کی ہے کہ عمرؓ نے عبدالرحمٰن بن عوفؓ سے کہا ''کیا تم کو ہم پر نازل کی گئی شے (کتاب) میں یہ نہیں ملا۔ "اَنْ جَاهِدُوْا كَمَا جَاهَدْ تُمْ اَوَّلَ مَرَّةٍ" کیونکہ ہم اس کو نہیں پاتے ہیں۔ عبدالرحمٰن بن عوفؓ نے جواب دیا'' یہ بھی منجملہ اُن (آیات) کے ساقط ہوگئی ہے جو کہ قرآن میں سے ساقطِ (حذف) کی گئیں' اور پھر اسی راوی کا بیان ہے حدثنا ابن ابی مریم عن ابن لہیعۃ عن یزید بن عمرو المغافری' عن ابی سفیان الکلاعی' کہ مسلمہ بن مخلد انصاری نے ایک دن اُن سے کہا تم لوگ مجھے بتاؤ کہ وہ دو آیتیں کون سی ہیں جو کہ مصحف میں نہیں لکھی گئیں؟'' کسی شخص نے اُن کی بات کا جواب نہیں دیا اور اس جلسہ میں ابوالکنو وسعد بن مالک بھی موجود تھا۔ پھر خود ہی مسلمہ نے کہا "اِنَّ الَّذِيْنَ آمَنُوْا وَهَاجَرُوْا وَجَاهَدُوْا فِيْ سَبِيْلِ اللّٰهِ بِاَمْوَالِهِمْ وَاَنْفُسِهِمْ اَلَا اَبْشِرُوْا اَنْتُمُ الْمُفْلِحُوْنَ. وَالَّذِيْنَ آوَوْهُمْ وَنَصَرُوْهُمْ وَجَادَلُوْا عَنْهُمُ الْقَوْمَ الَّذِيْنَ غَضِبَ اللّٰهُ عَلَيْهِمْ اُولٰئِكَ لَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّا اُخْفِيَ لَهُمْ مِنْ قُرَّةِ اَعْيُنٍ جَزَاءٌ بِمَا كَانُوْا يَعْمَلُوْنَ" اور طبرانی اپنی کتاب کبیر میں ابن عمرؓ سے روایت کرتا ہے کہ انہوں نے کہا'' دو شخصوں نے ایک سورۃ پڑھی جس کو خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں پڑھایا تھا۔ وہ دونوں شخص نماز میں اُسی سورۃ کو پڑھا کرتے تھے۔ ایک رات کو وہ دونوں آدمی نماز پڑھنے کھڑے ہوئے تو اُن کو اُس سورۃ کا ایک حرف تک یاد نہ آیا۔ صبح کو سویرے ہی وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آئے اور انہوں نے شب کا ماجرا بیان کیا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اُن کا حال سن کر فرمایا'' وہ سورۃ منسوخ شدہ قرآن میں تھی لہٰذا تم اُس کی طرف سے بے فکر ہو جاؤ''۔

صحیحین میں انسؓ کی روایت سے اُن بیر معونہ[1] کے اصحاب کے قصہ میں جو قتل کر دیئے گئے تھے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اُن لوگوں کے قاتلوں پر بددعا کرنے کے لئے دعائے قنوت پڑھی تھی۔ یہ بات مذکور ہے کہ انسؓ نے کہا'' اُن لوگوں کے مقتول کے بارہ میں کچھ قرآن نازل ہوا تھا اور ہم نے اُس کو پڑھا بھی یہاں تک کہ وہ اٹھا لیا گیا۔ اور وہ قرآن یہ تھا "اَنْ بَلِّغُوْا اَعنَّا قَوْمَنَا اِنَّا لَقِيْنَا رَبَّنَا فَرَضِيَ عَنَّا وَ اَرْضَانَا" اور مستدرک میں حذیفہؓ سے مروی ہے کہ اُنہوں نے کہا '' یہ جو تم پڑھتے ہو۔ اُس کا ایک چہارم ہے''۔ یعنی سورۃ برأت کا حسین بن المناری نے اپنی کتاب الناسخ والمنسوخ میں بیان کیا ہے کہ منجملہ اُن چیزوں کے جن کی کتابت قرآن سے رفع کر لی گئی ہے مگر اُس کی یاد دلوں سے اٹھائی نہیں گئی نماز وتر میں پڑھی جانے والی قنوت کی دو سورتیں ہیں اور وہ سورۃ الخلع اور سورۃ الحفد کہلاتی ہیں۔

تنبیہ: قاضی ابوبکر نے کتاب الانتصار میں ایک قوم سے اس قسم کے منسوخ کا اقرار بیان کیا ہے کیونکہ اس بارہ میں آحاد خبریں آئی ہیں اور قرآن کے نازل ہونے یا اُس کے نسخ پر ایسے آحاد سے قطع (یقین) جائز نہیں ہوتا جن میں کوئی حجت نہیں پائی جاتی ہے۔ ابوبکر رازی کا قول ہے'' رسم اور تلاوت دونوں کا نسخ صرف اس طرح ہوتا ہے کہ خداوند کریم بندوں کو وہ آیات بھلا دیتا ہے انہیں عباد کے اوہام سے رفع کر کے اُن کو حکم دیتا ہے کہ وہ ان آیات کی طرف سے روگردانی کر لیں اور اُنہیں اپنے مصاحف میں نہ درج کریں۔ چنانچہ اس طریقہ پر مرور زمانہ کے ساتھ وہ منسوخ قرآن بھی ویسے ہی نابود اور بے نشان ہو جاتا ہے جس طرح اُن تمام قدیم کتب آسمانی کا نام ہی نام رہ گیا اور اُن کا وجود کہیں نہیں ملتا۔ جن

---

[1] ایک کنوئیں کا نام تھا۔

کا وجود پروردگار عالم نے قرآن کریم میں فرمایا اور کہا ہے "اِنَّ هٰـذَا لَـفِـي الـصُّـحُفِ الْاُوْلٰی صُـحُفِ اِبْـرَاهِـيْـمَ وَمُـوْسٰـی" پھر یہ بات اس امر سے بھی خالی نہ ہونی چاہئے کہ نسخ کا وقوع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک میں ہوا ہوتا کہ جس وقت آپؐ نے وفات پائی ہے اُس وقت وہ قرآن متلو (زیر تلاوت) نہ رہا ہو۔ یا یہ کہ آپؐ کے وفات کے وقت اور کچھ بعد تک وہ قرآن لکھا ہوا موجود ہو اور پڑھا جاتا رہا ہو۔ مگر بعد میں خداوند تعالیٰ نے اُسے لوگوں کے یاد سے اتار دیا اور اُن کے دلوں سے اُس کو رفع کر لیا۔ اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد قرآن میں سے کوئی آیت کا بھی نسخ ہونا کبھی جائز نہیں ہے۔

کتاب البرہان میں عمرؓ کا یہ قول بیان کرتے ہوئے کہ انہوں نے کہا تھا ''اگر لوگ یہ بات نہ کہتے کہ عمرؓ نے کتاب اللہ میں زیادتی کر دی ہے تو بے شک میں اُس (آیت رجم) کو قرآن میں لکھ دیتا''۔ لکھا ہے کہ اس قول کے ظاہری الفاظؔ سے آیت رجم کی کتابت کا جائز ہونا سمجھ میں آتا ہے اور معلوم ہوتا ہے کہ صرف لوگوں کے کہنے سننے کے خیال سے عمرؓ اُس کے درج مصحف کرنے سے رُک گئے اور کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ جو چیز فی نفسہٖ جائز ہو اُس کے منع کرنے کے لئے کوئی چیز خارج سے قائم ہو جاتی ہے پس اگر وہ جائز ہے تو لازم آتا ہے کہ ثابت بھی ہو کیونکہ مکتوب کی شان یہی ہے کبھی کہا جاتا ہے کہ اگر اس آیت کی تلاوت باقی ہوتی تو عمرؓ اُس کے درج مصحف کرنے میں ہرگز تامل نہ کرتے اور لوگوں کے منہ آنے کا مطلق خیال نہ فرماتے اس واسطے کہ لوگوں کا برا بھلا کہنا امر حق سے مانع نہیں بن سکتا۔ بہر حال یہ ملازمت نہایت مشکل ہے۔ اور خیال کیا جا سکتا ہے کہ شاید عمرؓ نے اُس کو خبرِ واحد پا کر اثباتِ قرآن کی دلیل نہیں مانا لیکن اس سے حکم کا ثبوت تسلیم کر لیا تھا۔ چنانچہ اسی سبب سے ابن ظفر نے اپنی کتاب الینبوع میں اس آیت کو منسوخ التلاوت قرآن شمار کرنے سے انکار کیا ہے اور کہا ہے کہ خبر واحد قرآن کو ثابت نہیں کرتی بلکہ یہ آیت منساء کی قسم سے ہے۔ نسخ کے قبیل سے نہیں۔ منساء اور منسوخ دونوں باہم نہایت مشابہ امور ہیں ان دونوں کے مابین فرق ہے تو اتنا کہ منساء کے لفظ ہی فراموش کر دیئے جاتے ہیں مگر اُن کا حکم معلوم رہتا ہے''۔ صاحب البرہان کا قول ہے کہ ''شاید عمرؓ نے اُس کو خبر واحد خیال کیا اس لئے مردود ہے کہ عمرؓ کا اس آیت کی نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے پانا صحیح ثابت ہو چکا ہے۔

اور حاکم نے کثیر بن الصلت کے طریق سے روایت کی ہے اُس نے کہا کہ ''زید بن ثابت اور سعید بن العاصؓ دونوں صحابی کتابت مصحف کر رہے تھے۔ جب اس آیت پر پہنچے تو زید نے کہا ''میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا ہے وہ فرماتے تھے "اَلشَّيْخُ وَالشَّيْخَةُ اِذَا زَنَيَا فَارْجُمُوْهُمَا الْبَتَّةَ" یہ سن کر عمرؓ نے کہا جس وقت یہ آیت نازل ہوئی تھی اُسی وقت میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آیا اور میں نے آپ سے عرض کیا کہ ''آیا میں اس کو لکھ لو؟ پس گویا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے میری اس بات کو ناپسند فرمایا۔ پھر عمرؓ نے کہا کیا تم یہ بات نہیں دیکھتے کہ بڈھا یا پختہ عمر آدمی محصن (بیوی رکھنے والا) نہ ہونے کی وجہ سے زنا کرے تو اُس کو کوڑے مارے جاتے ہیں۔ اور نوجوان شادی شدہ آدمی زنا کرتا ہے تو اس کو سنگسار کیا جاتا ہے؟'' ابن حجرؒ کتاب شرح المنہاج میں کہتے ہیں ''اس حدیث سے آیت رجم کی تلاوت نسخ ہونے کا سبب معلوم ہوتا ہے کیونکہ اُس کے ظاہر کے عموم سے جو امر مفہوم ہوتا ہے عمل اُس کے غیر پر ہوتا ہے۔ یعنی اس آیت کے ظاہر کا جو عموم ہے عمل اُس عموم پر نہیں بلکہ اُس کے علاوہ دوسرے امر پر عمل ہے۔

میں کہتا ہوں کہ اس بارہ میں اچھا نکتہ میرے خیال میں آیا ہے اور وہ نکتہ یہ ہے کہ آیت رجم کی تلاوت منسوخ ہونے کا سبب امت پر یہ آسانی کرتا ہے کہ گو اس آیت کا حکم باقی ہے لیکن اُس آیت کی تلاوت اور کتابت مصحف میں مشتہر نہ کی جاوے کیونکہ یہ نہایت گراں اور سخت حکم ہے اور بہت ہی بھاری سزا۔ اور اس نسخ تلاوت و کتابت میں یہ اشارہ بھی ہے کہ پردہ داری اور عیب پوشی ایک مستحب (پسندیدہ) امر ہے۔ نسائی نے روایت کی ہے کہ ''مروان بن الحکم نے زید بن ثابتؓ سے کہا ''تم اس آیت (رجم) کو مصحف میں کیوں نہیں لکھتے؟'' زیدؓ نے جواب دیا۔ کیا تم نے دو بیاہے ہوئے نوجوانوں کو سنگسار کئے جاتے نہیں دیکھا ہے؟ اور بے شک ہم نے اس بات کا باہم تذکرہ کیا تھا جس کو سن کر عمرؓ نے کہا اس بارہ میں تمہاری طرف سے میں ہی کافی ہوں''۔ اور انہوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کی کہ ''یا رسول اللہ! آپ میرے لئے آیت رجم لکھ دیجئے'' آپؐ نے فرمایا ''نہیں تم نہیں لکھ سکتے''۔ عمرؓ کا یہ کہنا کہ ''آپ میرے لئے لکھ دیجئے ان معنوں میں تھا کہ آپؐ مجھ کو لکھنے کی اجازت عطا فرمایئے اور لکھنے دیجئے۔ ابن الضریس نے کتاب فضائل القرآن میں یعلی بن حکیم کے واسطہ سے زید بن اسلم کی یہ روایت درج کی ہے کہ ''عمرؓ نے لوگوں کو خطبہ سنانے کی اثناء میں کہا ''تم لوگ رجم کے بارہ میں کوئی شکایت نہ کرو کیونکہ یہ آیت حق ہے اور میں نے ارادہ کیا تھا کہ اُس کو مصحف میں بھی لکھ دوں پھر میں نے اُبی بن کعبؓ سے اس کے متعلق رائے لی تو اُنہوں نے کہا ''کیا اس وقت میں اِس آیت کے قرأت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سیکھ رہا تھا۔ اُس وقت تمہی نے آ کر میرے سینہ پر ہاتھ نہیں مارا اور یہ نہیں کہا تھا کہ ''تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے آیت رجم پڑھنا سیکھتا ہے اور لوگوں کی یہ حالت ہے کہ وہ گدھوں کی طرح اس کام میں مشغول رہتے ہیں؟'' ابن حجرؒ کہتے ہیں کہ اس حدیث میں آیت رجم کی تلاوت رفع ہونے کا سبب بیان کرنے کی طرف اشارہ کیا گیا ہے اور وہ سبب اختلاف ہے۔

تنبیہ: ابن الحصار نے اس نوع کے بارہ میں ایک بات یہ کہی ہے کہ ''اگر کوئی اعتراض کرے کہ نسخ کا وقوع بغیر کسی بدل و معاوضہ یا قائم مقام کے کیونکر ہو سکتا ہے؟ اس لئے خداوند کریم نے تو خود فرمایا ہے "مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ اَوْ نُنْسِهَا نَاْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا اَوْ مِثْلِهَا" اور ان اخبار کے ذریعہ سے جو آیات منسوخ ہوئی ہیں اُن کا کوئی قائم مقام قرآن میں داخل نہیں ہوا۔ تو اس کا جواب یوں دیا جائے گا کہ قرآن میں جو کچھ اس وقت ثبت ہے اور اُس میں سے منسوخ نہیں ہوا وہی منسوخ التلاوت قرآن کا بدل اور قائم مقام ہے کیونکہ خداوند کریم نے جس قدر حصہ قرآن میں سے منسوخ فرما دیا ہے اور ہم اُس کو نہیں جانتے تو اُس کے بدل میں ہمیں وہ قرآن ملا ہے جس کو ہم نے جانا اور جس کے لفظ اور معنی تواتر کے ذریعہ سے ہم تک نہیں پہنچے ہیں۔

اڑتالیسویں نوع

مشکل اور اختلاف و تناقض کا وہم دلانے والی آیات

قطرب نے اس نوع میں ایک مستقل کتاب تالیف کی ہے اور اس سے وہ مراد قرآن ہے جو کہ آیتوں کے مابین

تعارض ہونے کا وہم دلاتا ہے حالانکہ خداوند کریم کا کلام اس خرابی سے پاک ہے اور اس کے متعلق خود پروردگارِ عالم نے بھی یہ فرمایا ہے ”وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللّٰهِ لَوَجَدُوْا فِيْهِ اخْتِلَافًا كَثِيْرًا“ یعنی اگر یہ قرآن خدا تعالیٰ کے سوا کسی اور کا نازل کیا ہوتا تو بے شک اس میں بہت سا اختلاف پایا جاتا“۔ لیکن مبتدی شخص کو بعض اوقات ایسی بات پیش آ جاتی ہے جس میں اُس کو اختلاف کا وہم گزرتا ہے حالانکہ درحقیقت اس میں اختلاف نہیں ہوتا۔ لہٰذا ضرورت پڑی کہ اُس وہم کو زائل کرنے کا کوئی سامان کیا جائے اور جس طرح اختلاف حدیث کے دفع کرنے اور اُس کے متعارض کے جمع کرنے کے بیان میں کتابیں تصنیف ہوئی ہیں ویسے ہی مشکلات قرآن کے میں بھی کچھ توضیح کر دی جائے۔

مشکلات قرآن کی بابت ابن عباسؓ سے کچھ کلام مروی ہے اور بعض مواقع پر اُن سے توفیقی قول بھی بیان ہوا ہے۔

عبدالرزاق اپنی تفسیر میں لکھا ہے ”ہم کو معمر نے رجل کے واسطہ سے اور رجل نے منہال بن عمرو کے ذریعہ سے سعید بن جبیرؒ کا یہ قول سنایا کہ انہوں نے بیان کیا ہے ”ایک شخص ابن عباسؓ کے پاس آ کر کہنے لگا میں نے قرآن میں چند ایسی چیزیں دیکھی ہیں جو مجھ کو مختلف معلوم ہوتی ہیں۔ ابن عباسؓ نے دریافت کیا ”وہ کیا ہے۔ کیا کوئی شک پڑ گیا ہے“۔ سائل نے کہا ”شک نہیں بلکہ اختلاف ہے“۔ ابن عباسؓ نے کہا ”پھر تم کو قرآن میں جو اختلاف نظر آیا ہے اُس کو بیان کرو“۔ سائل نے کہا ”سنئے اللہ پاک فرماتا ہے ”ثُمَّ لَمْ تَكُنْ فِتْنَتُهُمْ اِلَّا اَنْ قَالُوْا وَاللّٰهِ رَبِّنَا مَا كُنَّا مُشْرِكِيْنَ“ اور فرمایا ہے ”وَلَا يَكْتُمُوْنَ اللّٰهَ حَدِيْثًا“ اور حقیقت یہ ہے کہ اُنہوں نے پردہ داری کی تھی اور میں سنتا ہوں کہ خدا فرماتا ہے ”فَلَا اَنْسَابَ بَيْنَهُمْ يَوْمَئِذٍ وَّلَا يَتَسَآءَلُوْنَ“ اور پھر کہتا ہے ”وَاَقْبَلَ بَعْضُهُمْ عَلٰى بَعْضٍ يَّتَسَآءَلُوْنَ“ اور خداوند کریم نے کہا ہے ”اَئِنَّكُمْ لَتَكْفُرُوْنَ بِالَّذِيْ خَلَقَ الْاَرْضَ فِيْ يَوْمَيْنِ ...... طَآئِعِيْنَ“ اور پھر دوسری آیت میں کہا ہے ”اَمِ السَّمَآءُ بَنٰهَا“ اور فرمایا ہے ”وَالْاَرْضَ بَعْدَ ذٰلِكَ دَحٰهَا“ اور میں خداوند کریم کو یہ فرماتے سنتا ہوں کہ وہ کہتا ہے ”كَانَ اللّٰهُ“ بھلا خداوند کی شان اور ”کان اللہ“ کے کہنے میں کیا مناسبت ہے؟ ابن عباسؓ نے اُس شخص کی پوری بات سن کر فرمایا ”قولہ تعالیٰ ”ثُمَّ لَمْ تَكُنْ فِتْنَتُهُمْ اِلَّا اَنْ قَالُوْا ......“ بالکل بجا ہے اور اُس کی دلیل یہ ہے کہ جس وقت روزِ قیامت کو مشرکین یہ دیکھیں گے کہ اللہ پاک اہلِ اسلام کے اور تمام گناہوں کو معاف فرما رہا ہے۔ مگر شرک کو نہیں معاف کرتا۔ اور اس کے علاوہ کوئی گناہ بھی معاف کر دینا خدا تعالیٰ کو کچھ گراں نہیں معلوم دیتا تو اُس وقت مشرک لوگ بھی اپنی بخشش کی امید میں جان بوجھ کر اس جرم سے انکار کریں گے اور کہیں گے ”وَاللّٰهِ رَبِّنَا مَا كُنَّا مُشْرِكِيْنَ“ (خدا کی قسم ہم تو شرک کرنے والے نہ تھے) ”فَخَتَمَ اللّٰهُ عَلٰى اَفْوَاهِهِمْ وَتَكَلَّمَتْ اَيْدِيْهِمْ وَاَرْجُلُهُمْ بِمَا كَانُوْا يَعْمَلُوْنَ“ پس اُس وقت اللہ پاک اُن کے مونہوں پر مُہر لگا دے گا۔ اور اُن کے ہاتھ پیر گفتگو کر کے بتائیں گے کہ وہ لوگ کیا کیا کرتے تھے۔ ”فَعِنْدَ ذٰلِكَ يَوَدُّ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا وَعَصَوُا الرَّسُوْلَ لَوْ تُسَوّٰى بِهِمُ الْاَرْضُ وَلَا يَكْتُمُوْنَ اللّٰهَ حَدِيْثًا“ تب پھر کافر لوگوں اور رسول کی نافرمانی کرنے والوں کے دل یہ چاہیں گے کہ کاش وہ زمین میں دھنسا دیئے جاتے اور خدا تعالیٰ سے کوئی بات نہ چھپاتے“۔ اور قولہ تعالیٰ ”فَلَا اَنْسَابَ بَيْنَهُمْ يَوْمَئِذٍ وَّلَا يَتَسَآءَلُوْنَ“ تو اس کا بیان اور سیاق کلام یوں ہے ”اِذَا نُفِخَ فِي الصُّوْرِ فَصَعِقَ مَنْ فِي السَّمٰوٰتِ وَمَنْ فِي الْاَرْضِ اِلَّا مَنْ شَآءَ اللّٰهُ فَلَا اَنْسَابَ بَيْنَهُمْ يَوْمَئِذٍ وَّلَا يَتَسَآءَلُوْنَ ثُمَّ نُفِخَ فِيْهِ اُخْرٰى فَاِذَا هُمْ قِيَامٌ يَّنْظُرُوْنَ وَاَقْبَلَ بَعْضُهُمْ عَلٰى بَعْضٍ يَّتَسَآءَلُوْنَ“ اور خداوند کریم کا قول ”خَلَقَ الْاَرْضَ فِيْ يَوْمَيْنِ“ تو اس کی

نسبت معلوم کرنا چاہئے کہ زمین آسمان سے پہلے پیدا کی گئی اور آسمان اُس وقت دھواں تھا۔ پھر خدا نے آسمانوں کے سات طبق پیدائش زمین کے بعد دونوں میں بنائے اور خداوند کریم کا یہ ارشاد "وَالْاَرْضَ بَعْدَ ذٰلِکَ دَحَاهَا" اس میں وہ کہتا ہے کہ اُس نے زمین میں پہاڑ' دریا' درخت اور سمندر بنائے۔ اور قولہ تعالیٰ "کَانَ اللّٰهُ" کی بابت یہ امر قابلِ لحاظ ہے کہ خداوند کریم پہلے (ازل) سے ہے اور یونہی رہے گا۔ وہ اسی طرح عزیز' حکیم' علیم اور قدیر ہے اور ہمیشہ یونہی رہے گا۔ پس قرآن میں جو کچھ تم کو اختلاف ہے ہو وہ اسی کے مشابہ ہے جو کہ میں نے تم سے ذکر کیا اور اللہ پاک نے کوئی چیز ایسی نہیں نازل کی ہے جس سے درست مراد نہ ظاہر ہوتی ہو مگر اکثر آدمی اس بات کو نہیں جانتے ہیں''۔ اس حدیث کو از اول تا آخر حاکم نے اپنی مستدرک میں روایت کیا ہے اور اس کو صحیح بتایا ہے اور اس حدیث میں اصل صحیح میں بھی ہے۔

ابن حجر اپنی شرح صحیح میں لکھتا ہے کہ اس حدیث کا ماحصل چار باتوں کا سوال ہے اول روزِ قیامت باہم لوگوں میں سوال ہونے کی نفی اور پھر اُس باہمی سوال کا ذکر۔ دوسرے مشرکین کا اپنے حال کو چھپانا اور پھر اُس کو افشا کر دینا۔ تیسرے یہ سوال کہ آسمان اور زمین میں سے کون پہلے پیدا کیا گیا اور چوتھا سوال یہ ہے کہ خدا تعالیٰ کی بابت لفظ کَانَ کیوں لگایا گیا؟ اس واسطے کہ وہ زمانہ گزشتہ پر دلالت کرتا ہے اور پروردگار عالم لم یزل اور لم یزال ہے۔ اور ابن عباسؓ کے جواب کا حاصلِ سوال اول کے بعد اہل حشر کے باہمی دریافت حال کا اثبات ہے۔ دوسرے سوال کے جواب میں اُنہوں نے کہا ہے کہ مشرکین زبان سے اپنی خطائیں چھپائیں گے۔ اس واسطے اُن کے ہاتھ پیر اور اعضاء (بحکم الٰہی) گفتگو کر کے اُن کا راز فاش کر دیں گے۔ تیسرے سوال کا جواب یہ ہے کہ خداوند کریم نے پہلے زمین کو دو دنوں میں پیدا فرمایا۔ مگر اُس نے بچھایا نہیں تھا۔ پھر دو دنوں میں آسمانوں کو بنایا اور اس کے بعد زمین کو گسترده کر کے دو دن کے اندر اُس میں پہاڑ وغیرہ بنائے اور اس طرح زمین کی ساخت میں چار دن صرف کئے اور چوتھے سوال کا یہ جواب دیا کہ لفظ ''کان'' اگرچہ ماضی پر دلالت کرتا ہے۔ لیکن وہ انقطاع کا مستلزم نہیں۔ بلکہ اُس سے مراد یہ ہے کہ خداوند کریم ہمیشہ ایسا ہی رہے گا اور سوال اول کے جواب میں ایک دوسری تاویل یہ بھی آئی ہے کہ قیامت کے دن باہمی دریافت حال ہونے کی نفی اُس وقت میں ہے جبکہ لوگ صور کی آواز سے دہشت زدہ' حساب لئے جانے میں گرفتار اور صراط پر سے گزر رہے ہوں گے۔ اور ان حالتوں کے ماسوا دیگر حالات میں اُس کا اثبات کیا گیا ہے اور یہ تحویل السدی سے منقول ہے۔

ابن جریرؒ نے علی بن ابی طلحہ کے طریق پر ابن عباسؓ سے اس بات کی روایت کی ہے کہ نفی سوال باہمی پہلی مرتبہ صور پھونکے جانے کے وقت اور باہمی استفسار حال کا اثبات و دوبارہ نفخ صور ہونے کے وقت ہوگا۔ اور ابن مسعودؓ نے نفی[1] مسالتہ کی ایک اور معنی پر یہ تاویل کی ہے کہ وہ ایک دوسرے سے پوچھنا ایک شخص کا دوسرے آدمی سے معافی مانگنا ہوگا۔ چنانچہ ابن جریرؒ نے اذان کے طریق سے روایت کی ہے۔ اُس نے کہا ''میں ایک بار ابن مسعودؓ کے پاس گیا تو اُنہوں نے بیان کیا ''قیامت کے دن بندہ کا ہاتھ تھام کر منادی کی جائے گی کہ یہ فلاں شخص فلاں آدمی کا بیٹا ہے اس لئے جس شخص کا کوئی حق اس کی طرف ہو اُس کو چاہئے کہ وہ آئے پھر ابن مسعودؓ نے کہا ''لہٰذا عورت اُس وقت یہ خواہش کرے گی کہ اُس کا کوئی حق اُس کے باپ' بیٹے' بھائی یا شوہر پر ثابت ہو۔ "فَلَاۤ اَنْسَابَ بَیْنَهُمْ یَوْمَئِذٍ وَّلَا یَتَسَآءَلُوْنَ" یعنی پس اُس روز ان

---

[1] باہمی استفسار حال کی نفی۔

کے فیما بین کوئی رشتہ اور کنبہ داری نہ ہوگی۔ اور نہ وہ ایک دوسرے کو پوچھیں گے۔

دوسرے طریق سے مروی ہے کہ ابن مسعودؓ نے کہا ''اُس دن کسی شخص سے نسب کا کچھ حال نہ دریافت ہوگا اور نہ وہ آپس میں ایک دوسرے سے اُس کا کوئی سوال کریں گے اور نہ وہاں قرابت داری ہوگی۔ دوسرے سوال کے متعلق اس سے بھی بڑھ کر بسیط اور مفصل جواب اُس روایت میں وارد ہوا ہے جس کو ابن جریر نے ضحاک بن مزاحم سے نقل کیا ہے ضحاک نے کہا ''نافع بن الازرق نے ابن عباسؓ کے پاس آ کر قولہ تعالیٰ "وَلَا يَكْتُمُوْنَ اللّٰهَ حَدِيْثًا" اور قولہ تعالیٰ "وَاللّٰهِ رَبِّنَا مَا كُنَّا مُشْرِكِيْنَ" کو دریافت کیا۔ ابن عباسؓ نافع کا سوال سن کر فرمانے لگے ''ایسا معلوم ہوتا ہے کہ تم اپنے ساتھیوں سے یہ کہہ کر آئے ہو کہ میں ابن عباسؓ سے متشابہ القرآن کو دریافت کرنے جاتا ہوں۔ اچھا تم اُن کو جا کر بتا دینا کہ جس وقت قیامت کے دن اللہ پاک تمام آدمیوں کو جمع فرمائے گا۔ اُس وقت مشرکین باہم یہ کہیں گے کہ خدا تعالیٰ محض توحید کے ماننے والوں کے سوا اور کسی کی توبہ قبول نہیں کرتا۔ لہٰذا اُس سے سوال ہوگا تو کہیں گے "وَاللّٰهِ رَبِّنَا مَا كُنَّا مُشْرِكِيْنَ" خدا کی قسم ہم تو مشرک نہ تھے۔ پھر اُن کے مونہوں پر مُہریں لگا دی جائیں گی اور اُن کے ہاتھ پیر گویا کیے جائیں گے''۔ اس قول کی تائید اُس نقل سے بھی ہوتی ہے جس کو مسلم نے ایک حدیث کے اثناء میں ابی ہریرہؓ کی روایت سے بیان کیا ہے اور اُس میں آیا ہے کہ ''پھر تیسرا شخص ملے گا اور وہ کہے گا کہ اے رب میں تجھ پر، تیری کتاب پر اور تیرے رسول پر ایمان لایا ہوں اور جس قدر اُس میں توانائی ہوگی اتنی باری تعالیٰ کی ثنا کرے گا''۔ پھر خداوند کریم فرمائے گا کہ ''اب ہم تیرے اعمال پر ایک گواہ پیش کرتے ہیں''۔ وہ شخص دل میں یاد کرے گا کہ ''بھلا کون مجھ پر گواہی دے سکتا ہے'' بعدہٗ (بحکم الٰہی) اُس کی زبان بند ہو جائے گی اور اُس کے ہاتھ پیر گواہ بن کر اُس کی بداعمالیوں کا اظہار کریں گے''۔

تیسرے سوال کے بارہ میں بھی کئی دوسرے جوابات آئے ہیں۔ ازانجملہ ایک جواب یہ ہے کہ ثم۔ واؤ کے معنی میں آیا ہے اور اس طرح یہاں کوئی شبہ وارد نہیں ہو سکتا اور کہا گیا ہے کہ اس جگہ خبر کی ترتیب مراد ہے اور مخبر یہ کی ترتیب مقصود نہیں جس طرح کہ قولہ تعالیٰ "ثُمَّ كَانَ مِنَ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا" میں ہے اور یہ قول بھی ہے کہ نہیں ثم اس جگہ اپنے باب (قاعدہ) پر آیا ہے جو کہ دو خلقتوں کے مابین تفوات ثابت کرنا ہے نہ کہ زمانہ کی تراخی (دیر اور مہلت) اور کہا گیا ہے کہ ''خلق'' اس مقام پر ''قدر'' کے معنی میں آیا ہے۔

اب چوتھے سوال کے بابت اور ابن عباسؓ نے اُس کا جو کچھ جواب دیا ہے اُس کے بارہ میں آیا ہے۔ اُس کے بارہ میں کہا جاتا ہے ابن عباسؓ کے کلام میں یہ احتمال ہے کہ اس کی مراد یوں ہے۔ خداوند کریم نے اپنا نام غفور اور رحیم رکھا ہے اور یہ نام رکھنا زمانہ ماضی میں تھا کیونکہ اسم کا تعلق موسوم کے ساتھ منقضی ہو گیا اور اب رہیں دونوں صفتیں تو وہ جوں کی توں اب تک باقی ہیں۔ وہ کبھی منقطع ہی نہ ہوں گی کیونکہ جس وقت بھی خدا تعالیٰ موجود یا آئندہ زمانہ میں مغفرت اور رحمت کا ارادہ فرمائے گا اُسی وقت ان اسماء کے معنی مراد واقع ہو جائیں گے''۔ یہ بات شمس کرمانی نے لکھی ہے اور کہا ہے کہ یہاں یہ بھی احتمال ہے کہ ابن عباسؓ نے دو جواب دیئے ہوں۔ ایک یہ کہ بھی تسمیہ (نام رکھنا) ایسی بات تھی جو زمانہ گزشتہ میں ہو کر ختم ہو گئی۔ اور صفت ایسی شے ہے جس کی انتہا نہیں پائی جاتی۔ دوسرا جواب یوں دیا ہو کہ ''کان'' کے معنی ہیں دوام اس لئے خداوند تعالیٰ برابر اور ہمیشہ یوں ہی رہے گا اور یہ بھی احتمال ہے کہ سوال کو دو مسئلوں پر حمل کیا جائے۔ گویا یوں کہا جاتا

تھا کہ یہ لفظ خداوند کریم کی نسبت زمانہ ماضی میں غفور اور رحیم ہونے کی خبر دیتا ہے۔ باوجودیکہ اُس وقت کوئی موجود جو مغفرت کا اور رحم کا سزاوار بنتا پایا نہیں جاتا تھا اور یوں کہ اب زمانۂ موجود میں خدا تعالیٰ ویسا (یعنی غفور ورحیم) نہیں رہا جیسا کہ لفظ کان اِس بات کا پتہ دیتا ہے۔ لہٰذا پہلی بات کا جواب اس طرح دیا جائے گا کہ خدائے پاک زمانہ ماضی میں ان توصیفی اسماء سے موسوم ہوتا تھا اور دوسری بات کا جواب یہ ہوگا کہ کان کو دوام کے معنی دیئے جاتے ہیں۔ کیونکہ علمائے نحو کا قول ہے کہ لفظ کان ماضی دائمی یا ماضی منقطع کے طور پر اپنی خبر کا ثبوت چاہتا ہے۔

ابن ابی حاتم نے ایک دوسری وجہ پر ابن عباسؓ ہی سے یہ روایت کی ہے کہ ایک یہودی نے اُن سے کہا ''تم لوگ کہتے ہو کہ: "اِنَّ اللّٰهَ كَانَ عَزِيْزًا حَكِيْمًا" یعنی اللہ پاک زمانہ گزشتہ میں عزیز وحکیم تھا۔ پس یہ بتاؤ کہ آج وہ کیسا ہے؟ ابن عباسؓ نے اُسے جواب دیا کہ پروردگار عالم فی نفسہٖ عزیز وحکیم تھا۔

مشکل اور متشابہ قرآن کا ایک اور موضع جس میں ابن عباسؓ کو بھی توقف کرنا پڑا یہ ہے کہ ابو عبید نے کہا اُس سے اسماعیل بن ابراہیم نے بواسطہ ایوب بن ابی ملیکہ کا یہ قول بیان کیا ہے ''کسی شخص نے ابن عباسؓ سے: "يَوْمٌ كَانَ مِقْدَارُهٗ اَلْفَ سَنَةٍ ط" اور قولہ تعالیٰ: "يَوْمٌ كَانَ مِقْدَارُهٗ خَمْسِيْنَ اَلْفَ سَنَةٍ" کا مدعا دریافت کیا تھا تو ابن عباسؓ نے کہا ''وہ دونوں دو دن ہیں جن کا ذکر خدا نے اپنی کتاب میں فرمایا ہے اور اللہ تعالیٰ اُن کو اچھی طرح جاننے والا ہے''۔ ابن ابی حاتم نے بھی یہ قول اسی وجہ کے ساتھ روایت کیا ہے اور اس میں اتنا زیادہ کیا ہے کہ (ابن عباسؓ نے کہا) ''میں نہیں جانتا کہ یہ کیا چیز ہے اور مجھ کو ناپسند ہے کہ ان کے بارہ میں وہ بات کہوں جس کا مجھے علم نہیں''۔ ابن ابی ملیکہ کہتا ہے پھر میں اونٹ پر سوار ہو کر آگے چلا یہاں تک کہ سعید بن المسیبؒ کے پاس پہنچا۔ اُن سے بھی یہی سوال کیا گیا اور اُنہیں بھی اس کا کوئی مناسب جواب نہ سوجھ پڑا۔ میں نے اُن کی یہ حالت دیکھ کر کہا کیا میں تم کو وہ بات بتا دوں جو کہ ابن عباسؓ سے سن کر آ رہا ہوں؟ اُن کو ابن عباس کا قول سنا دیا۔ ابن المسیبؒ میرا بیان سن کر اُس شخص سے جو اُن سے سوال کرتا تھا کہنے لگا ''دیکھو یہ ابن عباسؓ بھی اس امر میں کچھ کہنے سے پرہیز کرتے ہیں اور وہ مجھ سے بدرجہا بڑھ کر (قرآن کا) علم رکھتے ہیں''۔

ابن عباسؓ ہی سے یہ بھی مروی ہے کہ اُنہوں نے کہا ''ہزار سال کا دن امر (حکم الٰہی) کے چال کی مقدار اور اُس کے تعالیٰ کی جانب عروج کرنے کا اندازہ ہے۔ اور سورۃ الحج میں جو ہزار سال کا دن مذکور ہے وہ اُن چھ دنوں میں سے کوئی ایک دن ہے جن میں خدا تعالیٰ نے آسمانوں کو پیدا فرمایا ہے اور پچاس ہزار سال کا دن قیامت کا دن ہے۔ چنانچہ ابن ابی حاتم نے سماک بن حرب کے طریق پر عکرمہ سے اور عکرمہ نے ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ ''ایک شخص نے ابن عباسؓ سے کہا ''تم مجھ سے بیان کرو کہ یہ آیتیں کیا مطلب رکھتی ہیں؟ قولہ تعالیٰ: "فِيْ يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهٗ خَمْسِيْنَ اَلْفَ سَنَةٍ" اور "وَيُدَبِّرُ الْاَمْرَ مِنَ السَّمَآءِ اِلَى الْاَرْضِ ثُمَّ يَعْرُجُ اِلَيْهِ فِيْ يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهٗ اَلْفَ سَنَةٍ" اور کہا "وَاِنَّ يَوْمًا عِنْدَ رَبِّكَ كَاَلْفِ سَنَةٍ؟" ابن عباسؓ نے جواب دیا۔ قیامت کے دن کا حساب پچاس ہزار سال ہے اور آسمانوں کی خلقت چھ دنوں میں ہوئی اُن میں سے ہر ایک دن ایک ہزار سال کا ہوگا۔ اور قولہ تعالیٰ "يُدَبِّرُ الْاَمْرَ مِنَ السَّمَآءِ اِلَى الْاَرْضِ......" میں جو ہزار سال کا ایک دن بتایا گیا ہے یہ امر کے چال کی مقدار ہے''۔ اور بعض لوگ اس طرح گئے ہیں کہ اس سے روزِ قیامت مراد ہے اور وہ قولہ تعالیٰ: "يَوْمٌ عَسِيْرٌ عَلَى الْكٰفِرِيْنَ غَيْرُ يَسِيْرٍ" کی دلیل سے مومن اور کافر کی حالت کا

اعتبار کر کے کہا گیا ہے۔

فصل

زرکشی کتاب البرہان میں بیان کرتا ہے ''اختلاف کے کئی اسباب ہیں از انجملہ ایک سبب یہ ہے کہ مخبر یہ کا وقوع مختلف احوال اور متعدد اطوار پر ہوا ہے مثلاً اللہ تعالیٰ نے آدمؑ کی پیدائش کے بارہ میں کہیں تو[1] ''من تراب'' کسی جگہ[2] ''مِنْ حَمَاٍ مَسْنُوْنٍ'' گاہے[3] ''مِنْ طِيْنٍ لَّازِبٍ'' اور کسی مقام پر[4] ''مِنْ صَلْصَالٍ كَالْفَخَّارِ'' ارشاد فرمایا ہے۔ پس یہ الفاظ بھی مختلف ہیں اور اِن کے معانی بھی مختلف حالتیں رکھتے ہیں کیونکہ صلصال حماء کے علاوہ دوسری چیز ہے اور حماء تراب کے سوا شے دیگر ہے۔ لیکن اِن سب چیزوں کا مرجع ایک ہی جوہر کی طرف ہے اور وہ جوہر تراب ہے۔ پھر تراب ہی سے بتدریج یہ سب حالتیں ہوتی گئیں۔ یا مثلاً خداوند کریم نے ایک جگہ ''فَاِذَا هِيَ ثُعْبَانٌ'' فرمایا ہے اور دوسری جگہ اُسی کی نسبت ''تَهْتَزُّ كَاَنَّهَا جَآنٌّ'' ارشاد کیا ہے ''جانٌ'' چھوٹے سانپوں کو کہتے ہیں۔ اور ثعبان بڑے سانپ کا اسم جنس ہے (اژدھا) اور یہ دو نام ایک ہی چیز (عصائے موسیٰؑ) کے اس لئے رکھے گئے کہ قد و قامت میں وہ اژدھا کے برابر تھی مگر سبک روی اور جنبش میں اُس کی حرکت اور تیزی رفتار چھوٹے سانپوں کے مشابہ پائی جاتی تھی۔

دوسرا سبب موضع کا اختلاف ہے جس طرح قولہ تعالیٰ ''وَقِفُوْهُمْ اِنَّهُمْ مَسْئُوْلُوْنَ'' اور قولہ تعالیٰ ''فَلَنَسْئَلَنَّ الَّذِيْنَ اُرْسِلَ اِلَيْهِمْ وَلَنَسْئَلَنَّ الْمُرْسَلِيْنَ'' باوجود اس کے کہ اسی کے ساتھ باری تعالیٰ یہ بھی فرماتا ہے کہ ''فَيَوْمَئِذٍ لَّا يُسْئَلُ عَنْ ذَنْبِهٖ اِنْسٌ وَّلَا جَآنٌّ'' الحلیمی کہتا ہے کہ ان مواضع پر پہلی آیت کو توحید اور تصدیق انبیاء کے سوال پر محمول کیا جائے گا۔ اور دوسری آیت کا حمل اُن امور کے سوال پر ہوگا جو کہ دین کی شریعتوں (طریقوں) اور فروعات میں سے اقرار بالبعوث کے لئے لازم آتی ہیں''۔ حلیمی کے سوا کسی دوسرے شخص نے دوسری آیت کا حمل جگہوں کے اختلاف پر کیا ہے کیونکہ قیامت میں بکثرت موقف ہوں گے کہ اُن میں سے کسی جگہ میں لوگوں سے سوال کیا جائے گا اور کسی مقام پر پرسش نہ بھی ہوگی۔ کہا گیا ہے کہ مثبت سوال شرم دلانے اور جھڑکنے کا سوال ہے اور منفی سوال معذرت کی خواہش اور حجت بیان کرنے کی طلب ہے۔ مثلاً اللہ پاک نے ایک موقعہ پر[5] ''اتَّقُوا اللّٰهَ حَقَّ تُقَاتِهٖ'' فرمایا ہے اور دوسرے مقام پر ارشاد فرمایا[6] ''فَاتَّقُوا اللّٰهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ'' شیخ ابوالحسن شاذلی نے پہلی آیت کا حکم قولہ تعالیٰ ''فَلَا تَمُوْتُنَّ اِلَّا وَاَنْتُمْ مُّسْلِمُوْنَ'' کی دلیل سے توحید (خدا کو واحد ماننے کی تاکید) پر حمل کیا ہے اور دوسری آیت کا حکم اعمال پر محمول فرمایا ہے۔ کہا گیا ہے نہیں بلکہ وہ دوسری آیت پہلی

---

[1] خشک مٹی سے۔

[2] سڑی ہوئی چیز سے۔

[3] کھنکناتی ہوئی مٹی سے جو ٹھیکرے کی طرح تھی۔

[4] چپکنے والی مٹی سے۔

[5] خدا سے اس طرح ڈرو جس کہ اُس سے ڈرنے کا حق ہے۔

[6] پس جس قدر تم سے ہوسکے اُس قدر اللہ سے ڈرو۔

آیت کی ناسخ ہے۔ ایسے ہی قولہ تعالیٰ "وَاِنْ خِفْتُمْ اَلَّا تَعْدِلُوْا فَوَاحِدَةً" اور قولہ تعالیٰ "وَلَنْ تَسْتَطِيْعُوْا اَنْ تَعْدِلُوْا بَيْنَ النِّسَآءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ" میں پہلی آیت سے عدل کا ممکن ہونا سمجھ میں آتا ہے اور دوسری آیت سے عدل کی نفی ہو رہی ہے۔ اس کا جواب یوں دیا گیا ہے کہ پہلی آیت حقوق کو پوری طرح ادا کرنے کے بارہ میں ہے اور دوسری آیت دلی میلان کے بابت ہے جو کہ انسان کی قدرت میں ہے اور مثلاً اللہ پاک خود فرماتا ہے "اِنَّ اللّٰهَ لَا يَاْمُرُ بِالْفَحْشَآءِ" اور اسی کے ساتھ دوسری جگہ ارشاد فرماتا ہے "اَمَرْنَا مُتْرَفِيْهَا فَفَسَقُوْا فِيْهَا" کہ اس میں سے پہلی آیت امر شرعی کے بارہ میں ہے اور دوسری آیت امر کونی کے متعلق قضاء اور تقدیر کے معنوں میں۔

تیسرا سبب دو باتوں کا فعل کی جہتوں میں مختلف ہونا پایا جاتا ہے اور اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ "فَلَمْ تَقْتُلُوْهُمْ وَلٰكِنَّ اللّٰهَ قَتَلَهُمْ" اور "وَمَا رَمَيْتَ اِذْ رَمَيْتَ وَلٰكِنَّ اللّٰهَ رَمٰى" کہ ان میں قتل کی اضافت کفار کی طرف اور رمی (پھینک مارنے) کی اضافت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی جانب فرمائی ہے۔ کسب اور مباشرت کے اعتبار سے اور تاثیر کے لحاظ سے دونوں امور کی نفی رسولؐ اور کفار دونوں کی ذات سے کر دی ہے۔

سبب چہارم یہ ہے کہ دو باتوں کا اختلاف حقیقت اور مجاز میں ہو مثلاً قولہ تعالیٰ "وَتَرَى النَّاسَ سُكٰرٰى وَمَا هُمْ بِسُكٰرٰى" (اور تو لوگوں کو نشہ میں چور نہ ہوں گے) یعنی پہلی مرتبہ مجازاً سکاریٰ (نشہ میں چور) کہا گیا ہے۔ اور مراد یہ ہے کہ وہ روز قیامت کے ہولناک نظارہ سے بدحواس ہوں گے نہ کہ یہ حقیقتاً شراب کے نشہ سے مست ہوں گے۔ پانچواں سبب وہ اختلاف ہے جو کہ دو وجہوں اور دو اعتباروں سے ہو۔ مثلاً قولہ تعالیٰ[1] "فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيْدٌ" کہ اسی کے ساتھ یہ بھی فرمایا ہے[2] "خَاشِعِيْنَ مِنَ الذُّلِّ يَنْظُرُوْنَ مِنْ طَرْفٍ خَفِيٍّ" قطرب کا قول ہے قولہ تعالیٰ "فَبَصَرُكَ" اس معنی میں آیا ہے کہ تیرا علم اور تیری معرفت اُس چیز کے ساتھ قوی ہے۔ یہ اہل عرب کے قول بصر بکذا (یعنی علم حاصل کیا یا جان گیا) سے ماخوذ ہے اور اس سے آنکھوں سے دیکھنا ہرگز مراد نہیں'۔ الفارسی کہتا ہے' اور اس بات پر قولہ تعالیٰ "فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَآءَكَ" بھی دلالت کرتا ہے۔ جیسے قولہ تعالیٰ "اَلَّذِيْنَ اٰمَنُوْا وَتَطْمَئِنُّ قُلُوْبُهُمْ بِذِكْرِ اللّٰهِ" کہ اسی کے ساتھ یہ بھی ارشاد ہوا ہے۔ "اِنَّمَا الْمُؤْمِنُوْنَ الَّذِيْنَ اِذَا ذُكِرَ اللّٰهُ وَجِلَتْ قُلُوْبُهُمْ" ان دونوں آیتوں کو مقابلہ میں لا کر دیکھنے سے یہ گمان پیدا ہوتا ہے کہ وجل (ترسندگی) طمانیت (سکون و تسکین قلب) کے خلاف امر ہے۔ اور اس کا جواب یہ ہے کہ طمانیت معرفتِ تولید کے ساتھ شرحِ صدر حاصل ہونے سے پیدا ہوتی ہے اور 'حل' (ترسندگی) لغزش کا خوف ہونے کے وقت۔ اور راہ راست سے بھٹک جانے کے خیال سے دل کانپ اٹھتے ہیں۔ اور ایک موقع پر یہ دونوں باتوں ایک ہی آیت میں جمع بھی ہو گئی ہیں اور وہ آیت یہ ہے۔ قال تعالیٰ "تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُوْدُ الَّذِيْنَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلِيْنُ جُلُوْدُهُمْ وَقُلُوْبُهُمْ اِلٰى ذِكْرِ اللّٰهِ......".

اور قولہ تعالیٰ "وَمَا مَنَعَ النَّاسَ اَنْ يُّؤْمِنُوْا اِذْ جَآءَهُمُ الْهُدٰى وَيَسْتَغْفِرُوْا رَبَّهُمْ اِلَّا اَنْ تَاْتِيَهُمْ سُنَّةُ الْاَوَّلِيْنَ اَوْ يَاْتِيَهُمُ الْعَذَابُ قُبُلًا" کہ یہ آیت اپنے اندر ذکر کی گئی دو چیزوں میں سے کسی ایک ہی چیز میں ایمان سے منع کرنے والی

---

[1] سو آج تیری نگاہ تیز ہے۔

[2] ذلت سے عاجزی کرتے ہوئے چوری کی نگاہ سے دیکھتے ہوں گے۔

شے ہونے کا حصر کر دینے پر دلالت کر دی ہے۔ پھر خدا تعالیٰ نے دوسری آیت میں فرمایا ہے "وَمَا مَنَعَ النَّاسَ اَنْ یُّؤْمِنُوْٓا اِذْ جَآءَ هُمُ الْهُدٰی اِلَّآ اَنْ قَالُوْٓا اَبَعَثَ اللّٰهُ بَشَرًا رَّسُوْلًا" اور یہ مذکورہ سابق آیت میں دو چیزوں کے اندر جو حصر ہوا ہے ان کے علاوہ دوسرا حصر ہے اور اُن چیزوں کے سوا اور چیزوں میں حصر ہوا ہے لہٰذا اس مقام پر بھی لوگوں نے اشکال وارد کیا ہے۔

ابن عبدالسلام نے اس کا جواب یوں دیا ہے کہ پہلی آیت کے معنی ہیں لوگوں کو بجز اس کے اور کسی چیز کے ارادہ نے ایمان لانے سے منع نہیں کیا کہ اُن کے پاس بھی زمین کے اندر زندہ اتار دیئے جانے یا اسی طرح کے وہ دوسرے عذاب آئیں جو کہ اگلے لوگوں پر آ چکے ہیں۔ یا یہ کہ اُن پر آخرت میں عذاب اُن کے سامنے آ کھڑا ہو۔ پس اللہ پاک نے یہ خبر دی ہے کہ اُس کا ارادہ ایمان نہ لانے والے بندوں کو ان دو مذکورہ بالا فوق باتوں میں سے کسی ایک بات کی زد میں لانا تھا۔ اس میں شک نہیں کہ خداوند کریم کا ارادہ مراد کے منافی امر کے وقوع سے مانع ہوتا ہے۔ بدیں لحاظ یہ حقیقی سبب میں ممانعت کا حصر ہے کیونکہ دراصل ذاتِ باری تعالیٰ ہی مانع ہے۔ دوسری آیت کے معنی یہ ہیں کہ لوگوں کو ایمان لانے سے بجز اس کے کسی امر نے منع نہیں کیا کہ اُنہیں خدا تعالیٰ کے بشر کو رسول بنا کر بھیجنے سے سخت اچنبھا تھا کیونکہ غیر مومنین کا قول ہر گز ایمان سے مانع نہیں اور اُس قول میں مانع از ایمان ہونے کی صلاحیت نہیں مگر وہ قول التزامی طور پر متحیر ہونے اور اچنبھے میں پڑ جانے پر دلالت کرتا ہے۔ یہ امر یعنی استغراب مانع بننے کے مناسب ہے پھر اُن لوگوں کا استغراب حقیقی مانع نہیں بلکہ عادتاً مانع آنے والی چیز ہے۔ کیونکہ ارادۃ اللہ کے ساتھ وجود ایمان جائز نہیں اور اس کے ساتھ ایمان کا پایا جانا روا ہے لہٰذا یہ حصر عادتاً مانع آنے والی شے میں ہے۔ اور پہلا حصر حقیقی مانع میں تھا اور اب ان دونوں آیتوں میں بھی کوئی منافات نہیں رہی۔

نیز قولہ تعالیٰ "فَمَنْ اَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرٰی عَلَی اللّٰهِ كَذِبًا" اور "فَمَنْ اَظْلَمُ مِمَّنْ كَذَّبَ عَلَی اللّٰهِ" کو قولہ تعالیٰ "وَمَنْ اَظْلَمُ مِمَّنْ ذُكِّرَ بِاٰيٰتِ رَبِّهٖ فَاَعْرَضَ عَنْهَا وَنَسِیَ مَا قَدَّمَتْ یَدٰهُ" اور قولہ تعالیٰ "اَظْلَمُ مِمَّنْ مَّنَعَ مَسٰجِدَ اللّٰهِ" وغیرہ آیتوں کے ساتھ مقابلہ میں لا کر اشکال وارد کیا گیا ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ یہاں پر استفہام سے نفی مراد ہے اور معنی یہ ہیں کہ لَا اَحَدٌ اَظْلَمُ یعنی کوئی اُس سے بڑھ کر ظالم نہیں۔ چنانچہ اس اعتبار پر خبریہ ہوگی (جملہ خبریہ) اور خبر ہونے کی حالت میں آیتوں کا مطلب اُن کے ظاہر کے مطابق لیا جائے تو وہ معنی اور الفاظ میں تناقض پیدا کر دے گا۔ اس کا جواب کئی طرح پر دیا گیا ہے از انجملہ ایک جواب یہ ہے کہ ہر ایک موضع اپنے صلہ کے معنی کے ساتھ مخصوص ہے یعنی مدعا یہ ہے کہ منع کرنے والوں میں کوئی شخص آدمی سے بڑھ کر ظالم نہیں جو کہ مسجدوں میں عبادت کرنے سے منع کرے۔ افترا باندھنے والوں میں اُس سے بڑھ کر برا کوئی نہیں جو کہ خدا تعالیٰ پر جھوٹ کی تہمت لگائے جبکہ اُس میں صلات (جمع صلہ) کی خصوصیت مانی جائے تو پھر یہ تناقض بھی مٹ جائے گا۔

دوسرا طریقہ جواب کا یہ ہے کہ پیش دستی کی نسبت سے تخصیص کی گئی ہے۔ چونکہ اُن لوگوں سے پہلے کوئی شخص اس قسم کا اور اُن کے مانند نہیں ہوا تھا۔ لہٰذا اُن پر حکم لگا دیا گیا کہ وہ اپنے بعد والوں میں سب سے بڑھ کر ظالم اور اپنے اُن پیرووں کے لئے نمونہ ہیں جو اِن کی راہ پر چلیں گے اور اس کے معنی اپنے ماقبل کی طرف مودل ہوتے ہیں کیونکہ اُس سے مانعیت

اور افترائیت کی جانب سبقت لے جانا مراد ہے۔

تیسرا جواب جس کو ابوحیان نے صحیح اور درست قرار دیا ہے یہ ہے کہ اظلم ہونے کی نفی سے یہ بات نہیں نکلتی کہ ظالم ہونے کی نفی بھی ہو جائے کیونکہ مقید کے انکار سے مطلق کے انکار پر دلالت نہیں ہو سکتی۔ لہٰذا جبکہ اُس نے ظالم ہونے کی نفی پر دلالت نہیں کی تو اس سے تناقض بھی لازم نہیں آیا۔ کیونکہ اُس میں اظلم ہونے کے معاملہ میں سب کو برابر ثابت کرنا مقصود ہے۔ اور جبکہ اُس میں یہ باہمی برابری ثابت ہو گئی۔ اور اب جتنے لوگوں کا وصف اس صفت کے ساتھ کیا گیا ہے اُن میں سے کوئی ایک دوسرے پر زائد نہ ہوگا اور اظلم ہونے میں اُن کی مساوات ہو جائے گی۔ معنی ان آیتوں کے یہ ہوں گے کہ جن لوگوں نے افترا کی یا جنہوں نے منع کیا اور ایسے ہی دوسرے لوگوں سے بڑھ کر کوئی شخص ظالم نہیں۔ ان کا اظلم ہونے میں مساوی ہونا کسی اشکال کا موجب نہیں اور نہ یہ چاہتا ہے کہ اُن میں سے ایک شخص بہ نسبت دوسرے آدمی کے زیادہ برا ہو۔ اس کی مثال ہے تمہارا قول "لَا اَحَدٌ اَفْقَـهُ مِنْهُمْ" اور اس جواب کا حاصل یہ ہے کہ تفضیل کی نفی سے مساوات کی نفی لازم نہیں آتی۔ بعض متاخرین کا قول ہے کہ اس استفہام سے بغیر اس کے کہ ذکر کیے گئے شخص کے لئے حقیقتاً اظلمیہ ثابت کرنے کا۔ اُس کے غیر سے اظلمیت کی نفی کا قصد کیا گیا ہو۔ محض خوف دلانا اور پریشان بنانا مقصود ہے۔

الخطابی کا بیان ہے کہ ''میں نے ابن ابی ہریرہ کی زبانی ابی العباس بن سریج کا یہ قول سنا ہے کہ ایک شخص نے کسی عالم سے قولہ تعالیٰ "لَا اُقْسِمُ بِهٰذَا الْبَلَدِ" کی بابت سوال کیا کہ اس کے کیا معنیٰ ہیں؟ کیونکہ یہاں تو خداوند کریم خبر دیتا ہے کہ وہ اُس کی قسم نہیں کھاتا اور پھر اپنے قول "وَهٰذَا الْبَلَدِ الْاَمِيْنِ" میں اُس (شہر مکہ) کی قسم کھائی ہے؟ عالم نے سائل سے کہا بتاؤ تم کیا پسند کرتے ہو۔ پہلے میں تم کو پریشان کرلوں پھر درست جواب دوں یا پہلے ٹھیک جواب دے کر اُس کے بعد تمہیں چکر میں ڈالوں؟'' سائل نے کہا ''نہیں آپ پہلے مجھ کو وحشت دلا لیں پھر درست جواب دیں۔ عالم نے فرمایا تم کو یاد رکھنا چاہئے کہ اس قرآن کا نزول رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر ایسے لوگوں کے سامنے اور ایسی قوم کے مابین رہنے سہنے کی حالت میں ہوا ہے جو کہ اس میں کوئی قابل اعتراض بات پا کر آپ پر مُنہ آنے کا موقعہ ہی ڈھونڈتے رہتے ہیں۔ اس لئے اگر یہ بات اُن لوگوں نے نزدیک متناقض ہوتی تو وہ اُسے دانتوں سے پکڑ لیتے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی تردید میں سب سے پہلے بسرعت تمام اُسی امر کو پیش کر دیتے مگر ایسا نہیں ہوا کیونکہ اُن لوگوں کو اس کلام کی درستی اور فصاحت کا علم تھا اور تم اس بات سے جاہل ہو اور اُنہوں نے اس میں کوئی خرابی نہیں نکالی تھی مگر تم اُس میں نقص نکالتے اور اسے ناپسند کرتے ہو۔ پھر اس کے بعد عالم صاحب نے فرمایا کہ ''اہل عرب اپنے کلام کے اثنا میں حرف ''لا'' کو لاتے اور اُس کے معنیٰ کو بیکار رکھتے ہیں چنانچہ اُنہوں نے سائل کو اس کی شہادت میں چند عربی شاعروں کے اشعار بھی سنائے۔

تنبیہ: استاد ابواسحٰق الفرایني کا قول ہے کہ ''جس وقت بہت سی آیتوں میں تعارض واقع ہو اور اُن میں ترتیب دینا دشوار ہو جائے' اُس وقت تاریخ کی جستجو کرنا چاہئے اور متقدم آیت کو متاخر آیت کی وجہ سے ترک کر دینا مناسب ہے اور یہی بات نسخ ہو گی۔ اگر تاریخ کا علم نہ ہو سکے لیکن دو آیتوں میں سے کسی ایک پر عمل ہونے کا اجماع پایا جائے تو اُس حالت میں اجماعِ اُمت ہی سے یہ معلوم ہوگا کہ جس آیت پر سب لوگوں نے عمل کیا ہے وہی ناسخ ہے۔ استاد مذکور کہتا ہے'' اور قرآن میں کہیں بھی دو ایسی متعارض آیتیں نہیں ملتیں جو اِن دونوں اوصاف سے خالی ہوں''۔

استاد ابی اسحٰق کے علاوہ کسی اور عالم کا قول ہے کہ ''دو قرأتوں کا تعارض بمنزلہ دو آیتوں کے تعارض کے ہے مثلاً قولہ تعالیٰ ''وَاَرْجُلَکُمْ'' نصب اور جر دونوں حرکات کے ساتھ پڑھا گیا ہے اور اسی تعارض کی وجہ سے دونوں کو اس طرح باہم جمع کیا ہے کہ قرأت نصب کو پیروں کے دھونے اور قرأت جر کو موزوں پر مسح کرنے کے حکم پر محمول کیا ہے اور اختلاف اور تناقض کا سب سے بڑھ کر جمع کرنے والا علامہ صیرنی کہتا ہے کہ ''ہر ایک ایسا کلام جس میں اسم واقع ہونے والی شے کے کسی حصہ کی اضافت بہت سی وجہوں میں سے کسی وجہ کی طرف بھی ہو سکے۔ اُس میں ہرگز کوئی تناقض نہ ہوگا البتہ تناقض اُس لفظ میں ہو سکتا ہے جو کہ اسم واقع ہونے والی شے سے ہر ایک جہت کے ساتھ خلاف اور زد پڑے اور کتاب و سنت میں اس طرح کی کوئی چیز کبھی پائی ہی نہیں جانے کی اور اس میں نسخ کا وجود دو مختلف وقتوں ہی میں پایا جاتا ہے''۔ قاضی ابوبکر کا قول ہے ''قرآن کی آیتوں آثار (احادیث نبوی) اور اُن باتوں کا تعارض جائز نہیں ہوتا جن کو عقل واجب ٹھہراتی ہے'' اسی واسطے قولہ تعالیٰ ''اَللّٰہُ خَالِقُ کُلِّ شَیْءٍ'' قولہ تعالیٰ ''وَتَخْلُقُوْنَ اِفْکًا'' اور ''وَاِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّیْنِ'' کے ساتھ معارض نہیں بنایا گیا کیونکہ یہاں پر عقلی دلیل خدا کے سوا اور کسی کے خالق ہونے پر قائم نہیں ہوتی ہے۔ لہٰذا یہ بات متعین ہوئی کہ اُس کے معارض کی تاویل کی جائے اور اس بنا پر وَتَخْلُقُوْنَ کی تاویل تُکَذِّبُوْنَ[1] اور تَخْلُقُ کی تاویل تُصَوِّرُ[2] کے ساتھ کی گئی ہے۔

فائدہ: قولہ تعالیٰ ''وَلَوْ کَانَ مِنْ عِنْدِ غَیْرِ اللّٰہِ لَوَجَدُوْا فِیْہِ اخْتِلَافًا کَثِیْرًا'' کی تفسیر کرتے ہوئے کرمانی نے بیان کیا ہے کہ اختلاف دو وجہوں پر ہوا کرتا ہے۔ اول اختلافِ تناقض اور یہ اس قسم کا اختلاف ہے جو کہ دو چیزوں میں سے ایک چیز کو دوسری چیز کے خلاف بنانے کی خواہش کرتا ہے اور یہ اختلاف قرآن میں پایا جانا غیر ممکن ہے۔ دوسرا اختلاف تلازم ہے، یہ اختلاف ایسا ہوتا ہے کہ دونوں جانبوں کے موافق ہو۔ مثلاً وجوہ قرأت سورتوں اور آیتوں کی مقداروں، منسوخ و ناسخ، امر و نہی اور وعد و وعید وغیرہ احکام کا اختلاف۔

اُنچاسویں نوع

قرآنِ مطلق اور قرآن مقید

مطلق: اُس کو کہتے ہیں جو کہ بلا کسی قید کے ماہیت پر دلالت کرے اور وہ قید کے ساتھ ایسا ہوتا ہے جیسا کہ عام خاص کے ساتھ مل کر خصوصیت کو شامل ہو جاتا ہے۔ علماء کا قول ہے کہ جس وقت کوئی دلیل ایسی پائی جائے گی جس کے ذریعہ سے مطلق کو کسی قید میں مقید کر سکیں تو وہ مقید کر دیا جائے گا ورنہ نہیں۔ بلکہ مطلق اپنے اطلاق پر اور مقید اپنی تقلید پر باقی رہے گا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اللہ پاک نے ہم لوگوں سے عربی زبان میں خطاب فرمایا ہے۔ اور قاعدہ کلیہ یہ ہے کہ جب خدا

---

[1] غلط باتیں بناتے ہیں۔

[2] تصویریں بناتا تھا۔

تعالیٰ نے کسی امر میں صفت یا شرط کے ساتھ حکم دیا ہو اور پھر اس کے بعد ایک اور حکم مطلق طور پر وارد ہوا ہو۔ تو اب دیکھا جائے گا کہ آیا اُس حکم کی مطلق کی کوئی ایسی اصل بھی ہے جس کی طرف وہ راجع ہو سکے یا نہیں؟ اگر بجز اُس دوسرے مقید حکم کے کوئی اصل اس طرح کی نہیں ہے جس کی طرف حکم مطلق کو پھیر سکیں تو اب اُسی قید کے ساتھ اُس حکم مطلق کی تقلید واجب ہو گی۔ اور اگر اُس کی کوئی اور اصل علاوہ اُس حکم مقید کے بھی ہو تو اس حالت میں حکم مطلق کا دونوں اصلوں میں سے کسی ایک اصل کی جانب پھیرنا دوسری اصل کی نسبت سے کچھ بہتر ہو گا۔ پس پہلی صورت کی مثال رجعت' فراق اور وصیت میں گواہی دینے والوں پر عدالت کا شرط بنانا ہے۔ چنانچہ اللہ پاک فرماتا ہے: "واشهدوا ذوی عدل منکم" اور قولہ تعالیٰ "شهادة بينكم اذا حضر احدكم الموت حين الوصية اثنان ذوا عدل منكم" اور خرید و فروخت وغیرہ کے معاملات میں مطلق شہادت کا حکم آیا ہے۔ جیسا کہ فرماتا ہے "واشهدوا اذا تبايعتم فاذا دفعتم اليهم اموالهم فاشهدوا عليهم" مگر گواہوں کے لئے اِن سب احکام میں عادل ہونا ہی شرط ہے۔

اور تقلید حکم کی مثال شوہر اور بیوی کا وارث ہونا ہے اس کے متعلق اللہ پاک کا ارشاد ہے "مِنۡ بَعۡدِ وَصِيَّةٍ يُّوۡصِيۡنَ بِهَاۤ اَوۡ دَيۡنٍ" اور حق سبحانہ وتعالیٰ نے جس مقام پر میراث کا مطلق لانا منظور تھا وہاں اُس کو بغیر کسی قید کے بھی ذکر کیا ہے لیکن باوجود اس کے کہ وہاں میراث کا ذکر بلا کسی قید کے ہے پھر بھی اُس کی تقسیم کا نفاذ وصیت اور قرض ادا کرنے کے بعد ہی ہوتا ہے۔ ایسے ہی صرف ایک قتل کے کفارہ میں مومن غلام کو آزاد کرنے کی شرط لگائی ہے اور ظہار اور قسم کے کفارہ میں مطلق غلام آزاد کرنے کا حکم دیا ہے۔ مگر غلام کو آزاد کرنے کے حکم میں مطلق اور مقید دونوں کی ایک ہی حالت ہے یعنی رقبہ کا وصف سب میں ایکساں شمار ہو گا۔ اور اسی طرح وضو کی آیت میں ہاتھوں کو "مرافق" کہنیوں کے ساتھ مقید بنایا ہے مگر تیمم میں ہاتھوں کا ذکر مطلق طور پر بلا کسی قید کے کیا ہے۔

اور قولہ تعالیٰ "فَمَنۡ يَّرۡتَدِدۡ مِنۡكُمۡ عَنۡ دِيۡنِهٖ فَيَمُتۡ وَهُوَ كَافِرٌ......" میں اعمال کے رائیگاں کر دیئے جانے کو اسلام سے مرتد ہو کر بحالت کفر مر جانے کے ساتھ مقید کیا گیا ہے۔ پھر دوسری جگہ قولہ تعالیٰ "وَمَنۡ يَّكۡفُرۡ بِالۡاِيۡمَانِ فَقَدۡ حَبِطَ عَمَلُهٗ" میں اعمال کی رائیگانی کو مطلق رکھا گیا ہے اور سورۃ الانعام میں خون کے حرام ہونے کو صفت منسفوح کے ساتھ مقید بنایا ہے مگر دیگر مقامات پر اُسے مطلق وارد کیا ہے۔ چنانچہ امام شافعیؒ کا مذہب یہ ہے کہ تمام صورتوں میں مطلق کو مقید ہی پر محمول کرنا چاہیے۔ لیکن بعض علماء اس کی پابندی نہیں کرتے اور وہ ظہار اور یمین (قسم) کے کفارہ میں کافر غلام کا آزاد کرنا بھی جائز قرار دیتے ہیں اور تیمم کے بارہ میں صرف دونوں کلائیوں سے ذرا اوپر تک مسح کر لینا کافی بتاتے ہیں۔ کہا جاتا ہے کہ تنہا ردت (یعنی دین اسلام سے برگشتگی) ہی اعمال کے رائیگاں ہو جانے کے باعث ہے۔

یہاں تک قسم اول یعنی عام محض اور عام مقید کی مثالیں بتا دی گئیں۔ اب قسم دوم یعنی محض مقید احکام کی مثال یہ ہے کہ کفارۂ قتل اور ظہار کے روزوں کو پے در پے رکھنے کی قید سے مقید بنایا اور تمتع کے صوم میں تفریق کرنے کی قید لگائی ہے۔ پھر ان دونوں نظیروں کے مقابل میں کفارۂ قسم اور قضائے رمضان کے روزے کسی قید کے ساتھ بھی مقید نہیں کیے گئے ہیں۔ لہٰذا یہ دونوں قسمیں مقید ہی رہیں گی یعنی اِن کو متواتر اور بتفریق دونوں طرح پر رکھ لینا جائز ہو گا کیونکہ ان کا حمل مذکورۂ سابق مقید کی مثالوں پر ہو نہیں سکتا۔ نہ ان میں تفریق کی قید ہے اور نہ تتابع کی اور کسی ایک مثال پر ان کو محمول نہ کرنے کی

وجہ یہ ہے کہ ان میں کوئی ترجیح دینے والی بات پائی نہیں جاتی۔

تنبیہیں: جبکہ ہم مطلق کو مقید پر محمول کرنے کی رائے دیں تو آیا یہ امر وضع لغت کے اعتبار سے ہوگا۔ یا قیاس کے رُو سے دو یہ مذہب ہیں۔ پہلے مذہب یعنی اس احتمال کے بلحاظ وضع لغت ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اہل عرب کے مذہب میں اطلاق کو اچھا خیال کیا جاتا ہے جس کی علت مقید کے ساتھ اکتفا کر لینا اور ایجاز و اختصار کی خواہش ہے۔ دوسرے مذہب کی علت یہ ہے کہ جس چیز کا محل بیشتر آ چکا ہے اگر اُس میں دو حکم ایک ہی معنی میں آئے ہوں۔ اور اُن میں جو کچھ اختلاف ہو وہ صرف اطلاق اور تقلید ہی میں ہو۔ لیکن جبکہ ایک شے کے بارہ میں کئی باتوں کے ساتھ حکم دیا گیا ہو۔ پھر دوسری شے میں اُنہی امور میں سے بعض امور کے ساتھ حکم لگایا ہو اور بعض امور کے ذکر سے سکوت کیا ہو تو اس حالت میں وہ الحاق کا مقتضی نہ ہوگا۔ مثلاً وضو میں چاروں اعضاء کے دھونے کا حکم دیا گیا ہے اور تیمم میں صرف دو عضو ذکر کیے گئے ہیں تو اس مقام پر یہ قول کہ وضو کے حکم کا حمل تیمم پر بھی کرنا چاہیے۔ اور اُس میں بھی مٹی کے ساتھ سر اور پیروں کا مسح کرنا ضروری ہے۔ ہرگز صحیح نہ ہوگا۔ اور ایسے ہی ظہار کے کفارہ میں روزہ رکھنے' غلام آزاد کرنے اور مسکینوں کو کھانا دینے' تین باتوں کا ذکر ہوا ہے۔ اور کفارہ قتل کے بیان میں صرف دو پہلی باتیں یعنی روزہ رکھنے اور غلام آزاد کرنے ہی پر اقتضاء کر کے اطعام کا مطلقاً ذکر بھی نہیں ہوا۔ لہٰذا اس جگہ اس حکم کو سابق کے حکم پر محمول کرنے اور روزہ کو اطعام سے بدل لینے کا قول ہرگز درست نہ ہوگا۔

پچاسویں نوع

قرآنِ منطوق اور قرآن مفہوم

منطوق: جس معنی پر لفظ کی دلالت محل نطق میں ہوتی ہے اُسے منطوق کہتے ہیں اگر وہ لفظ ایسے معنی کا فائدہ دیتا ہے کہ اُس معنی کے سوا دوسرے معنوں کا احتمال اُس لفظ میں ہو ہی نہیں سکتا تو وہ لفظ نص کہلائے گا۔ اس کی مثال ہے "فَصِيَامُ ثَلاثَةِ اَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَسَبْعَةٍ اِذَا رَجَعْتُمْ تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ" اور متکلمین کے ایک گروہ کا یہ قول بیان کیا گیا ہے کہ وہ لوگ کتاب اللہ اور سنت میں نص صریح کے بے حد نادر الوقوع ہونے کے قائل ہیں مگر امام الحرمین اور دیگر علماء نے اس قول کی تردید میں مبالغہ کیا ہے اور کہا ہے کہ نص کی غرض قطع (یقین) کے طور پر تاویل اور احتمال کی جہتوں کو علیحدہ کر کے مستقل معنی کا افادہ کرتا ہے۔ اگرچہ قرآن میں لغت کی طرف پھیرنے کے لحاظ سے صیغوم کی وضع (اصلی) کے ساتھ اس طرح کی عبارتیں کمیاب ہیں لیکن حالی اور مقالی قرینوں کے ساتھ اس طرح کی عبارتیں بہت کثرت سے پائی جاتی ہے''۔ اور وہ یا عبارت مذکورۂ بالا معنی کے ساتھ دوسرے معنی کا بھی کمزوری احتمال رکھتی ہوگی تو وہ ''ظاہر'' کہلاتی ہے۔ مثلاً "فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلاَ عَادٍ" کیونکہ باغی کا لفظ جاہل اور ظالم دونوں معنوں پر اطلاق کیا جاتا ہے بحالیکہ جاہل کے معنی میں اُس کا استعمال بیشتر اور نہایت ظاہر طور پر ہوتا ہے اور دوسری مثال ہے قولہ تعالیٰ "فَلاَ تَقْرَبُوْهُنَّ حَتّٰى يَطْهُرْنَ" اس واسطے کہ

جس طرح طہر عورتوں کے معمولی ایام کے ختم ہونے کا نام ہے اُسی طرح وضو اور غسل کو بھی طہر کے نام سے موسوم کرتے ہیں اور امر دوم میں لفظ طہر کا استعمال زیادہ ظاہر ہے۔

اور اگر کسی دلیل کی وجہ سے لفظ ظاہر کو امر مرجوح (کمزور معنوں) پر محمول کیا جائے تو یہ صورت تاویل کہلاتی ہے اور جس مرجوع کا اُس پر حمل کیا ہے وہ ''مسوول'' کہا جاتا ہے۔ اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ "وَهُوَ مَعَكُمْ اَيْنَمَا كُنْتُمْ" کہ اس میں معیت (ساتھ رہنے) کا حمل ذاتی طور سے قریب ہونے پر نہیں کیا جا سکتا لہٰذا اقرار پایا کہ اُس کو قرب بالذات کے معنوں سے پھیر کر قدرت، علم، حفظ اور رعایت کے معنوں پر محمول کریں یا مثلاً قولہ تعالیٰ "وَاخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ" کو ظاہری الفاظ پر محمول بنانا اس واسطے محال ہے کہ انسان کے لئے پروں کا ہونا غیر ممکن ہے لہٰذا اس کا احتمال فروتنی اور خوش اخلاقی پر کیا جائے گا۔ اور گاہے لفظ منطوق دو حقیقتوں یا ایک حقیقت اور ایک مجاز کے مابین مشترک ہوتا ہے اور اُس کا حمل بھی سب معنوں پر صحیح ہوتا ہے لہٰذا اس صورت میں لفظ منطوق کو عام اس سے کہ ہم جوازاً اُس کے دونوں معنوں میں استعمال کے قائل ہوں یا نہ ہوں اُس کو سب معنوں پر حمل کیا جا سکے گا۔

اور لفظ منطوق کے اس اعتبار پر استعمال کرنے کی وجہ یہ ہوگی کہ اُس لفظ کے ساتھ دو بار خطاب کیا گیا ہو۔ ایک مرتبہ اُس سے ایک معنی مراد لئے گئے ہوں۔ اور دوسری جگہ دوسرے معنوں میں آیا ہو۔ اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ "وَلَا يُضَارُّ كَاتِبٌ وَلَا شَهِيدٌ" کہ اس میں پہلا احتمال کاتب اور شہید کے صاحبِ حق کو کتابت یا شہادت میں کوئی ناحق ضرر نہ پہنچانے کا پایا جاتا ہے اور دوسرا احتمال یہ ہے "لَا يُضَارُّ" بالفتح پڑھا جائے۔ اور اُس کے معنی یہ لئے جائیں کہ صاحب حق اُن دونوں (کاتب اور شہید) کو ناواجب بات منوا کر اور کتابت و شہادت پر مجبور بنا کر کوئی ضرر نہ پہنچائے۔ پھر اگر لفظ کی دلالت کسی ضمیر لانے پر موقوف رہے گی تو اُس کو دلالت اقتضاء کہیں گے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ "وَاسْئَلِ الْقَرْيَةَ" یعنی قریہ والوں سے پوچھو اور یا یہ ہوگا کہ ایسی دلالت ضمیر لانے پر موقوف نہ ہوگی۔ اس صورت میں اگر لفظ اُس شے پر دلالت کرے جس پر اُس لفظ کی دلالت مقصود نہیں ہے تو اُس کو دلالت بالاشارہ کہیں گے۔ جس طرح کہ قولہ تعالیٰ "اُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ اِلٰى نِسَائِكُمْ" اُس شخص کا روزہ صحیح ہونے پر دلالت کرتا ہے جو صبح کے وقت تک حالت جنابت (غسل کے قابل ناپاکی) میں مبتلا رہا ہو۔ کیونکہ طلوع فجر تک جماع کا مباح ہونا اس بات کا مستلزم ہے کہ روزہ دار آدمی دن کے کسی جزء میں حاجتِ غسل رکھے اور یہ استنباط محمد بن کعب القرظی نے کیا ہے۔

فصل

مفہوم: لفظ کی دلالت معنی پر محل نطق میں نہ ہو بلکہ اُس سے خارج تو ایسی دلالت کو مفہوم کہتے ہیں۔ اس کی دو قسمیں ہیں:

(۱) مفہوم موافق (۲) مفہوم مخالف۔

مفہوم موافق وہ ہے جس کا حکم منطوق کے حکم سے موافق ہو۔ یہ موافقت اولیٰ ہوگی تو اس کا نام فحویٰ خطاب رکھا جائے گا۔ مثلاً "فَلَا تَقُلْ لَهُمَا اُفٍّ" ماں باپ کو مارنے کی حرمت پر اس واسطے دلالت کرتا ہے کہ مارنا بہ نسبت مکروہ بات کے

کہیں بڑھ کر سخت چیز ہے اور اگر یہ موافقت مساوی ہو تو اُسے ''لحن الخطاب'' کہتے ہیں یعنی خطاب کے معنوں کی غلطی جس طرح کہ قولہ تعالیٰ ''اِنَّ الَّذِیْنَ یَاْکُلُوْنَ اَمْوَالَ الْیَتَامٰی ظُلْمًا'' یتیموں کے مالوں کو جلا ڈالنے پر حرمت پر اس وجہ سے دلالت کرتا ہے کہ بیجا طور پر یتیم کا مال کھا جانا اور اُسے سوخت کر دینا یہ دونوں باتیں اُس کو برباد کر دینے میں ایکساں ہیں۔

اس بارہ میں اختلاف ہے کہ آیا اس مفہوم موافق کی دلالت قیاسی ہوتی ہے یا لفظی، مجازی یا حقیقی۔ اس کے متعلق بہت سے قول آئے ہیں اور اُن اقوال کو ہم نے اپنی اصول کی کتابوں میں بیان کیا ہے اور دوسری قسم یعنی مفہوم مخالف وہ ہے جس کا حکم منطوق کے حکم سے خلاف ہو۔ اس کی کئی قسمیں ہیں۔

(۱) مفہوم صفت۔ عام اس سے کہ وہ صفت لغت ہو، یا حال، یا ظرف، یا عدد، مثلاً قولہ تعالیٰ ''اِذْ جَاءَ کُمْ فَاسِقٌ بِنَبَاٍ فَتَبَیَّنُوْهُ'' کہ اس کا مفہوم غیر فاسق کی خبر میں تبین کو واجب نہیں بتاتا۔ اور اس طرح ایک عادل شخص کی خبر قبول کر لینا واجب ہو گی اور قولہ تعالیٰ ''وَلَا تُبَاشِرُوْهُنَّ وَاَنْتُمْ عَاكِفُوْنَ فِي الْمَسَاجِدِ'' اور ''اَلْحَجُّ اَشْهُرٌ مَعْلُوْمَاتٌ'' جس سے یہ مراد ہے کہ اُن خاص مہینوں کے سوا حج کے لئے مقرر ہیں اور کسی مہینہ میں احرامِ حج باندھنا صحیح نہیں ہے۔ اور قولہ تعالیٰ ''فَاذْكُرُوا اللّٰهَ عِنْدَ الْمَشْعَرِ الْحَرَامِ'' یعنی یہ کہ مشعر الحرام کے سوا اور کسی مقام کے نزدیک ذکرِ الٰہی کرنے میں اصل مطلب کبھی نہ حاصل ہو گا۔ اور قولہ تعالیٰ ''فَاجْلِدُوْهُمْ ثَمَانِيْنَ جَلْدَةً'' یعنی اس سے کم اور زیادہ کوڑے نہ مارو۔

(۲) مفہوم شرط۔ مثلاً قولہ تعالیٰ ''وَاِنْ كُنَّ اُولَاتِ حَمْلٍ فَاَنْفِقُوْا عَلَيْهِنَّ'' یعنی غیر حاملہ عورتوں کو (بعدِ طلاق) نفقہ دینے واجب نہیں۔

(۳) مفہوم غایت۔ مثلاً قولہ تعالیٰ ''فَلَا تَحِلُّ لَهٗ مِنْ بَعْدُ حَتّٰى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهٗ'' یعنی جبکہ وہ عورت جس کو طلاق مغلظہ پڑ چکی ہے دوسرے مرد سے نکاح کر لے گی تو اب وہ بشرط رضامندی زوج اول کے لئے حلال ہو جائے گی۔

(۴) مفہوم حصر۔ اس کی مثال ہے ''لَا اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ'' اور ''اِنَّمَا اِلٰهُكُمُ اللّٰهُ'' یعنی یہ کہ خدا کے سوا کوئی معبودِ حقیقی اور لائق عبادت نہیں ہے۔ اور ''فَاللّٰهُ هُوَ الْوَلِيُّ'' یعنی غیر اللہ ہرگز ولی نہیں۔ ''لَاِلَى اللّٰهِ تُحْشَرُوْنَ'' یعنی غیر خدا کی طرف تم نہ اٹھائے جاؤ گے۔ ''اِيَّاكَ نَعْبُدُ'' یعنی تیرے سوا ہم کسی کی بھی عبادت نہیں کرتے اور ان مفہوموں کے ساتھ اجتماع کرنے میں بکثرت مختلف اقوال یہ آئے ہیں جن میں فی الجملہ صحیح تر قول یہ ہے کہ جس امر کا ذکر ہوا ہے وہ غالب (بیشتر) چیزوں کی مثال نہ ہو۔ اور اسی وجہ سے اکثر علماء قولہ تعالیٰ ''وَرَبَائِبُكُمُ اللَّاتِيْ فِيْ حُجُوْرِكُمْ'' کے مفہوم کو قابلِ اعتبار نہیں مانتے کیونکہ بیشتر پائی جانے والی بات پروردہ لڑکیوں کا بیویوں کی گود میں ہونا ہے۔ پس آیت مذکورہ کا مفہوم یہ نہ ہو گا اس واسطے کہ یہاں مردوں کی گود کو مخصوص بالذکر بنانے کی علت اُس کا بیشتر اوقات حاضر فی الذہن ہونا ہے۔ اور یہ بھی شرط ہے کہ وہ مفہوم واقع کے موافق نہ ہو چنانچہ اسی وجہ سے قولہ تعالیٰ ''وَمَنْ يَّدْعُ مَعَ اللّٰهِ اِلٰهًا اٰخَرَ لَا بُرْهَانَ لَهٗ بِهٖ'' کا کچھ مفہوم نہیں۔ اور ایسے ہی قولہ تعالیٰ ''لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُوْنَ الْكَافِرِيْنَ اَوْلِيَاءَ مِنْ دُوْنِ الْمُؤْمِنِيْنَ'' اور قولہ تعالیٰ ''وَلَا تُكْرِهُوْا فَتَيَاتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ اِنْ اَرَدْنَ تَحَصُّنًا'' بھی کوئی مفہوم نہیں رکھتے۔ اور اِن امور پر اطلاع پانا اسبابِ نزول کے معرفت کے فوائد میں ہے۔

فائدہ: بعض علماء کا قول ہے کہ ''الفاظ کی دلالت یا اپنے منطوق کے لحاظ سے ہوتی ہے یا اپنے فحویٰ، مفہوم، اقتضاء،

ضرورت اور یا اُس کے ایسے معقول کے اعتبار سے جو اُسی لفظ سے مستنبط ہو غرضیکہ ان میں سے کسی ایک اعتبار کے ساتھ دلالت ہوا کرتی ہے۔ یہ بات ابن الحصار نے بیان کی ہے اور کہا ہے کہ یہ کلام حسن ہے''۔ میں کہتا ہوں کہ ان میں سے پہلی دلالت منطوق ہے' دوسری دلالت مفہوم' تیسری دلالت اقتضاء اور چوتھی دلالت اشارہ۔

اکیاونویں نوع

قرآن کے وجوہ مخاطبات

ابن الجوزی کتاب النفیس میں بیان کرتا ہے کہ قرآن میں خطاب پندرہ وجوہ پر آیا ہے۔ اور کسی دوسرے شخص نے تیس سے زیادہ وجوہ خطاب قرآن میں بیان کئے ہیں۔ اور وہ حسبِ ذیل ہیں:

(۱) خطاب عام اور اُس سے عموم مراد ہے مثلاً قولہ تعالیٰ ''اَللّٰہُ الَّذِیْ خَلَقَکُمْ''

(۲) خطاب خاص اور اس سے خصوص مراد ہوتا ہے مثلاً قولہ تعالیٰ ''اَکَفَرْتُمْ بَعْدَ اِیْمَانِکُمْ'' اور ''یَاَیُّھَا الرَّسُوْلُ بَلِّغْ''

(۳) خطاب عام جس سے خصوص مراد ہو مثلاً ''یَا اَیُّھَا النَّاسُ اتَّقُوْا رَبَّکُمْ'' کہ اس میں بچے اور دیوانہ لوگ داخل نہیں ہوئے۔

(۴) خطاب خاص جس سے عموم مراد ہے مثلاً قولہ تعالیٰ ''یَا اَیُّھَا النَّبِیُّ اِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَآءَ'' کہ اس میں افتتاح خطاب نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ ہوا ہے اور مراد تمام وہ لوگ ہیں جو کہ طلاق کے مالک ہوں اور قولہ تعالیٰ ''یَا اَیُّھَا النَّبِیُّ اِنَّا اَحْلَلْنَا لَکَ اَزْوَاجَکَ'' کے بارہ میں ابوبکر الصیر فی نے بیان کیا ہے کہ اس میں خطاب کی ابتدا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے واسطے تھی پھر جب خداوند کریم نے ''موہبتہ'' کے بارہ میں ''خَالِصَۃً لَکَ'' فرمایا تو اُس سے معلوم ہوا کہ اُس کا ماقبل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور اُس کے علاوہ دوسرے لوگوں کے واسطے بھی ہے۔

(۵) خطاب جنس مثلاً قولہ تعالیٰ ''یَا اَیُّھَا النَّبِیُّ''

(۶) خطابِ نوع مثلاً ''یَا بَنِیْ اِسْرَائِیْلَ''

(۷) خطاب عین جس طرح ''یَا آدَمُ اسْکُنْ'' ''یَا نُوْحُ اھْبِطْ'' ''یَا اِبْرَاھِیْمُ قَدْ صَدَّقْتَ'' ''یَا مُوْسٰی لَا تَخَفْ'' اور ''یَا عِیْسٰی اِنِّیْ مُتَوَفِّیْکَ'' اور قرآن میں کہیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو ''یا محمد'' کہہ کر مخاطب نہیں بنایا گیا۔ بلکہ اُن کی تعظیم اور تشریف کے لئے لحاظ سے ''یَا اَیُّھَا النَّبِیُّ'' اور ''یَا اَیُّھَا الرَّسُوْلُ'' کے ساتھ آپ کو مخاطب گردانا گیا ہے۔ جس سے یہ بھی مراد ہے کہ آپ کو انبیاء کے مقابلہ میں خصوصیت دی جائے اور مومنین کو یہ تعلیم ہو کہ وہ لوگ آپ کو نام لے نہ کر پکاریں۔

(۸) خطابِ مدح مثلاً ''یَا اَیُّھَا الَّذِیْنَ آمَنُوْا'' اور اسی واسطے اہل مدینہ کو ''یَا اَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا وَھَاجَرُوْا'' کہہ کر

مخاطب بنایا گیا ہے۔ ابن ابی حاتم نے خیثمہ سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا ''تم لوگ جس خطاب کو قرآن میں ''یَا اَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا'' پڑھتے ہو۔ وہ خطاب تورات میں ''یَا اَیُّھَا الْمَسَاکِیْنُ'' کے لفظوں میں آیا ہے''۔ بیہقی اور ابوعبید وغیرہ نے ابن مسعودؓ سے روایت کی ہے اُنہوں نے کہا ''جس وقت تم ''یَا اَیُّھَا الَّذِیْنَ آمَنُوْا'' کا خطاب سنو تو اپنے کان لگا کر غور سے سنا کرو کیونکہ وہ کوئی بہتری ہے جس کا حکم ملتا ہے یا کوئی خرابی ہے جس سے ممانعت کی جاتی ہے''۔

(۹) خطاب الذم۔ مثلاً ''یَا اَیُّھَا الَّذِیْنَ کَفَرُوْا لَا تَعْتَذِرُوْا الیوم'' ''قُلْ یَا اَیُّھَا الْکَافِرُوْنَ'' اور چونکہ یہ خطاب اہانت کو شامل ہے اس لئے ان دونوں (مذکورہ) جگہوں کے علاوہ قرآن میں اور کہیں آیا ہی نہیں۔ اور مواجہت (رودررو ہونے) کے اعتبار پر زیادہ تر ''یَا اَیُّھَا الَّذِیْنَ آمَنُوْا'' کے ساتھ خطاب آیا ہے۔ اور کفار کے لئے اُن سے روگردانی کرنے کے طور پر صیغۂ غائب کے ساتھ خطاب ہوا ہے کہ جیسے کہ اللہ پاک فرماتا ہے ''اِنَّ الَّذِیْنَ کَفَرُوْا'' اور ''قُلْ لِلَّذِیْنَ کَفَرُوْا''۔

(۱۰) خطابِ کرامت جس طرح قولہ تعالیٰ ''یَا اَیُّھَا النَّبِیُّ'' اور ''یَا اَیُّھَا الرَّسُوْلُ'' بعض علماء کا قول ہے۔ ہم جس موقع میں رسول کے ساتھ خطاب ہونا لائق نہ ہو وہاں نبی کے ساتھ خطاب ہوتا دیکھتے ہیں اور اسی طرح اس کے برعکس عام تشریع کے حکم میں ''یَا اَیُّھَا الرَّسُوْلُ بَلِّغْ مَا اُنْزِلَ اِلَیْکَ مِنْ رَّبِّکَ'' آیا ہے۔ اور خاص تشریع کے مقام میں ''یَا اَیُّھَا النَّبِیُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَا اَحَلَّ اللّٰہُ لَکَ'' وارد ہوا ہے۔ اور گاہے تشریع عام کے مقام میں بھی نبی کے ساتھ شارع کو تعبیر کیا گیا ہے مگر اُس حالت میں جبکہ وہاں ارادۂ عموم کا قرینہ بھی پایا جاتا ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ ''یَا اَیُّھَا النَّبِیُّ اِذَا طَلَّقْتُمْ'' اور ''اِذَا طَلَّقْتَ'' نہیں فرمایا۔

(۱۱) خطابِ اہانت۔ مثلاً ''اِنَّکَ رَجِیْمٌ'' اور ''اِخْسَئُوْا فِیْھَا وَلَا تُکَلِّمُوْنَ''

(۱۲) خطاب تہکم ''ذُقْ اِنَّکَ اَنْتَ الْعَزِیْزُ الْحَکِیْمُ''

(۱۳) خطابِ جمع لفظ واحد کے ساتھ۔ جیسے ''یَا اَیُّھَا الْاِنْسَانُ مَا غَرَّکَ بِرَبِّکَ الْکَرِیْمِ''

(۱۴) خطابِ واحد لفظ جمع کے ساتھ مثلاً ''یَا اَیُّھَا الرَّسُوْلُ کُلُوْا مِنَ الطَّیِّبَاتِ...... فَذَرْھُمْ فِیْ غَمْرَتِھِمْ'' کہ یہ تنہا ہمارے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف خطاب ہے۔ کیونکہ نہ تو آپ کے ساتھ نہ کوئی اور نبی تھا اور نہ آپؐ سے بعد کوئی نبی ہوا یا ہوگا۔ اور اسی طرح قولہ تعالیٰ ''وَاِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوْا......'' میں بھی محض آپؐ ہی کی جانب خطاب ہے اور اس کی دلیل ہے قولہ تعالیٰ ''وَاصْبِرْ وَمَا صَبْرُکَ اِلَّا بِاللّٰہِ......'' پھر یونہی قولہ تعالیٰ ''فَاِنْ لَّمْ یَسْتَجِیْبُوْا لَکُمْ فَاعْلَمُوْا'' میں بھی قولہ تعالیٰ ''قُلْ فَاْتُوْا'' کی دلیل سے تنہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہی کو مخاطب بنایا گیا ہے اور بعض علماء نے قولہ تعالیٰ ''رَبِّ ارْجِعُوْنَ'' کو بھی اسی قبیل میں داخل کیا ہے۔ جس کے معنی ''اِرْجِعْنِی'' (مجھے واپس کر) قرار دیئے ہیں۔ اور کہا گیا ہے کہ ''رَبِّ'' کے ساتھ پروردگار جل شانہ کو مخاطب بنایا گیا ہے اور ''اِرْجِعُوْنَ'' کے مخاطب ملائکہ ہیں اور سہیلی بیان کرتا ہے کہ یہ قول اُس شخص کا ہے (خدا نے ایسے آدمی کے قول کی حکایت فرمائی ہے) جس کے پاس شیطانوں اور دوزخ کے عذاب دینے والے فرشتوں کا مجمع ہوا اور وہ گڑبڑا گیا۔ چنانچہ پریشانی کے مارے اُسے اتنا ہوش نہ رہا کہ وہ کیا کہتا ہے یا اُسے کیا

کہنا چاہئے اور وہ زندگی میں ایک ایسے امر کا عادی تھا جس کو وہ مخلوق لوگوں کی طرف رد امر کرنے کی قسم سے کہا کرتا تھا۔

(۱۵) واحد کا خطاب تثنیہ (دو) کے لفظ سے مثلاً "اَلْقِیَافِیْ جَهَنَّمَ" حالانکہ یہ خطاب مالک داروغہ دوزخ سے ہے۔ اور ایک قول ہے کہ نہیں بلکہ اس کے مخاطب دوزخ کے خزانہ دار فرشتے اور وہاں کے عذاب دینے والے فرشتے ہیں تو اس حالت میں وہ جمع کا خطاب لفظ تثنیہ کے ساتھ ہوگا۔ یہ قول بھی ہے کہ یہ وہ ایسے فرشتوں سے خطاب ہے جو کہ اُس انسان پر موکل ہیں اور اُن کا بیان قولہ تعالیٰ "وَجَاءَتْ كُلُّ نَفْسٍ مَعَهَا سَائِقٌ وَّشَهِيْدٌ" میں ہوا ہے۔ لہٰذا یہ خطاب بالکل اصل پر ہوگا اور مہدوی نے اسی نوع میں قولہ تعالیٰ "قَدْ اُجِيْبَتْ دَعْوَتُكُمَا" کو بھی شامل کیا ہے اور کہا ہے کہ یہ خطاب تنہا موسیٰؑ سے ہے کیونکہ وہی دعوتِ ایمان دینے والے اور پیغمبر تھے۔ اور کہا گیا ہے نہیں بلکہ موسیٰؑ اور ہارونؑ دونوں سے خطاب ہے اس واسطے کہ ہارونؑ موسیٰؑ کی دعوت پر ایمان لا چکے تھے اور مومن بھی دعوت ایمان دینے والوں کا ایک فرد ہوا کرتا ہے۔

(۱۶) تثنیہ (دو آدمیوں) کا خطاب لفظ واحد کے ساتھ مثلاً قولہ تعالیٰ "فَمَنْ رَّبُّكُمَا يَا مُوْسٰی" یعنی "وَيَا هَارُوْنَ" اور اس میں دو وجہیں ہیں ایک یہ کہ خداوند کریم نے موسیٰؑ کو اس واسطے مفرد بالنداء بنایا تا کہ اس طرح اُن کی عزت افزائی پر دلالت قائم کرے اور دوسری وجہ یہ ہے کہ موسیٰؑ ہی صاحب رسالت اور صاحب معجزات تھے اور ہارونؑ اُن کے ماتحت تھے یہ بات ابن عطیۃ نے ذکر کی ہے اور کتاب کشاف میں اس کی ایک اور وجہ بھی بیان کی گئی ہے اور وہ یہ ہے کہ ہارونؑ چونکہ موسیٰؑ کی نسبت خوش بیان اور فصیح اللسان شخص تھے لہٰذا فرعون نے اُن کی زبان آوری سے بچنے کے لئے اُن سے خطاب اور گفتگو کرنے میں پہلو تہی کیا۔ اور اس کی مثال "فَلَا يُخْرِجَنَّكُمَا مِنَ الْجَنَّةِ فَتَشْقٰی" بھی ہے۔ ابن عطیۃ کہتا ہے "خداوند کریم نے اس خطاب میں صرف آدمؑ ہی کو شقی ہونے کے ساتھ مخاطب بنایا کیونکہ پہلے پہل مخاطب وہی بنائے گئے تھے اور مقصود فی الکلام بھی وہی تھے۔ اور کہا گیا ہے کہ اس کی وجہ یہ ہے کہ دنیاوی زندگی میں خداوند پاک نے محنت اور مصائب کا آماجگاہ مرد ہی کو بنایا ہے۔ اور پھر ایک قول یہ بھی ہے کہ اس طرح آدمؑ یا مرد ہی کو مخاطب بنانے میں عورت کا ذکر کرنے سے چشم پوشی مقصود تھی۔ جیسا کہ مشہور قول ہے "مِنَ الْكَرَمِ سِتْرُ الْحَرَمِ" حرم یعنی عورت کی پردہ داری نشانِ بزرگی ہے۔

(۱۷) دو شخصوں کا خطاب لفظ جمع کے ساتھ مثلاً قولہ تعالیٰ "اَنْ تَبَوَّآ لِقَوْمِكُمَا بِمِصْرَ بُيُوْتًا وَّاجْعَلُوْا بُيُوْتَكُمْ قِبْلَةً"

(۱۸) جمع کا خطاب لفظ تثنیہ کے ساتھ جیسا کہ قولہ تعالیٰ "وَاَلْقِيَا کی مثال میں پہلے مذکور ہو چکا ہے۔

(۱۹) واحد کے بعد جمع کا خطاب مثلاً قولہ تعالیٰ "وَمَا يَكُوْنُ مِنْ شَاْنٍ وَّمَا تَتْلُوْا مِنْهُ مِنْ قُرْآنٍ وَّلَا تَعْمَلُوْنَ مِنْ عَمَلٍ". ابن الانباری کہتا ہے تیسرے فعل کو اس واسطے صیغۂ جمع لایا گیا ہے تا کہ وہ اُمت کے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ داخل حکم ہونے پر دلالت کرے۔ اور اس کی مثال "يَا اَيُّهَا النَّبِیُّ اِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَآءَ" بھی ہے۔

(۲۰) مذکورۂ قبل خطاب کے برعکس یعنی جمع کے بعد واحد کا خطاب ہونے کی مثال ہے قولہ تعالیٰ "وَاَقِيْمُوا الصَّلٰوةَ وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِيْنَ"

(۲۱) واحد کے بعد دو شخصوں کا خطاب۔ مثلاً قولہ تعالیٰ "اَجِئْتَنَا لِتَلْفِتَنَا عَمَّا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا وَتَكُوْنَ لَكُمَا

الْكِبْرِيَاءُ فِي الْاَرْضِ"

(۲۲) اس کے برعکس یعنی تثنیہ کے بعد واحد کا خطاب لانے کی مثال ہے۔ قولہ تعالیٰ "مَنْ رَبُّكُمَا يَا مُوْسٰى"۔

(۲۳) عین کا خطاب بحالیکہ اُس سے غیر مراد ہو۔ جیسے "يَا اَيُّهَا النَّبِيُّ اتَّقِ اللّٰهَ وَلَا تُطِعِ الْكَافِرِيْنَ" کہ اس میں خطاب تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے ہے اور مراد ہے آپؐ کی اُمت اس واسطے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خود ہی خدا ترس تھے اور معاذ اللہ آپؐ سے کفار کی اطاعت کب ہو سکتی تھی۔ اسی کی دوسری مثال ہے قولہ تعالیٰ "فَاِنْ كُنْتَ فِيْ شَكٍّ مِمَّا اَنْزَلْنَا اِلَيْكَ فَاسْأَلِ الَّذِيْنَ يَقْرَؤُنَ الْكِتَابَ......" کیونکہ بھلا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو شک کیونکر ہو سکتا تھا۔ اس لئے کہ یہاں اس طرح کے خطاب سے کفار کی تعریض مراد ہے اور ابن ابی حاتم نے اس آیت کے متعلق ابن عباسؓ کا یہ قول نقل کیا ہے کہ اُنہوں نے کہا "نہ تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو شک واقع ہوا اور نہ آپؐ نے اس بات کو کسی سے دریافت کیا"۔ ایسے ہی قولہ تعالیٰ "وَاسْأَلْ مَنْ اَرْسَلْنَا قَبْلَكَ مِنْ رُسُلِنَا......" بھی ہے یا اسی طرح کی دوسری آیتیں۔

(۲۴) غیر کی جانب خطاب کرنا بحالیکہ اُس سے علینا مراد ہو مثلاً "وَلَقَدْ اَرْسَلْنَا اِلَيْكُمْ كِتَابًا فِيْهِ ذِكْرُكُمْ"۔

(۲۵) وہ خطاب عام جس سے کوئی معین مخاطب مقصود نہ ہو جس طرح "وَلَوْ تَرٰى اِذْ وُقِفُوْا عَلَى النَّارِ" "اَلَمْ تَرَ اَنَّ اللّٰهَ يَسْجُدُ لَهٗ" اور "وَلَوْ تَرٰى اِذِ الْمُجْرِمُوْنَ نَاكِسُوْ رُؤُسِهِمْ" کہ ان باتوں سے کسی معین شخص کو مخاطب نہیں بنایا ہے بلکہ ہر شخص عام طور پر اس خطاب کا مخاطب ہے۔ اور قصدِ عموم کے لئے خطاب کرنے کی صورت میں یہ مثالیں وارد ہوئی ہیں۔ یہاں خداوند پاک کی مراد یہ ہے کہ اُن لوگوں کا حال اس حد تک نمایاں اور واضح ہو گیا ہے کہ اب اُس کے پاس دیکھنے میں کسی خاص دیکھنے والے کی خصوصیت نہیں رہ گئی۔ اور یہ بات نہیں رہی کہ ایک شخص دیکھتا ہو تو دوسرا نہ دیکھتا ہو بلکہ تمام وہ لوگ جن کی بابت امکانِ رویت پایا جاتا ہے وہ سب اس خطاب میں داخل ہیں۔

(۲۶) ایک شخص سے خطاب کرنے کے بعد پھر اُس کی جانب سے عدول کر کے دوسرے کو مخاطب بنا لینا۔ اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ "فَاِنْ لَّمْ يَسْتَجِيْبُوْا لَكُمْ" کہ اتنی بات کے مخاطب نبی صلی اللہ علیہ وسلم کئے گئے تھے۔ اور اس کے بعد پروردگار تعالیٰ نے کافروں سے ارشاد کیا "فَاعْلَمُوْا اَنَّمَا اُنْزِلَ بِعِلْمِ اللّٰهِ"۔ اور اس کی دلیل ہے ارشاد باری تعالیٰ "فَهَلْ اَنْتُمْ مُسْلِمُوْنَ" کا اس سے بعد واقع ہونا۔ اور اسی قبیل سے ہے۔ قولہ تعالیٰ "اِنَّا اَرْسَلْنَاكَ شَاهِدًا......" مگر اُس کی رائے میں جس نے تومنو کی قرأت تا فوقانیہ کے ساتھ کی ہے۔

(۲۷) خطاب تکوین اور یہی خطاب التفات بھی ہے۔

(۲۸) جمادات سے اس طرح کا خطاب کرنا۔ جیسا کہ ذوی العقول سے کیا جاتا ہے مثلاً قولہ تعالیٰ "فَقَالَ لَهَا وَلِلْاَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا اَوْ كَرْهًا"۔

(۲۹) خطاب تہیج (جوش دلانے والا خطاب) مثلاً قولہ تعالیٰ "وَعَلَى اللّٰهِ فَتَوَكَّلُوْا اِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِيْنَ"۔

(۳۰) تحنن اور استعطاف (نرم دلی ظاہر کرنے اور مہربان بنانے) کا خطاب۔ جیسے "يَا عِبَادِيَ الَّذِيْنَ اَسْرَفُوْا......"

(۳۱) خطابِ تحبب (محبت ظاہر کرنا) مثلاً "یَا أَبَتِ لِمَ تَعْبُدُ" "یَا بُنَیَّ اِنَّهَا اِنْ تَکُ" اور "یَا ابْنَ اُمَّ لَا تَاْخُذْ بِلِحْيَتِي".

(۳۲) خطابِ تعجیز (کسی کو عاجز پا کر یا عاجز بنا دینے والی بات کا مخاطب کرنا) مثلاً قولہ تعالیٰ "فَاْتُوْا بِسُوْرَةٍ".

(۳۳) خطابِ تشریف اور قرآن میں لفظ "قُلْ" کے ساتھ جتنی باتیں اللہ پاک نے ارشاد فرمائی ہیں وہ سب اس اُمت کے لئے خطاب تشریف (عزت افزائی کا خطاب) ہیں یوں کہ پروردگارِ عالم نے اس امت کے لوگوں سے بلاواسطہ تخاطب فرمایا اور ان کو یہ شرفِ عظیم بخشا ہے۔

(۳۴) خطابِ معدوم اور یہ خطاب کسی موجود کی تبعیت (پیروی) میں صحیح ہوتا ہے۔ جیسے "یا بنی آدم" کہ یہ اس زمانہ کے آدمیوں اور اُن کے بعد آنے والے تمام آدمیوں سب سے ایکساں خطاب ہے۔

فائدہ: بعض علماء کا قول ہے کہ قرآن کے خطاب کی تین قسمیں ہیں ایک قسم ایسی ہے جو صرف نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے موزوں ہوتی ہے۔ دوسری قسم ایسے خطابوں کی ہے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے علاوہ دوسرے لوگوں کے واسطے ہی صالح ٹھہرتی ہے اور تیسری قسم آپ کے اور دیگر لوگوں کے لئے ایکساں درست ہے۔

فائدہ: ابن القیم کا قول ہے "قرآن کے طرزِ خطاب پر غور کرنے سے معلوم ہوگا کہ ایک بادشاہ جو تمام ملک کا مالک اور تمام حمدوں کا سزاوار ہے۔ ہر ایک کام کی باگ اُسی کے قبضۂ قدرت میں ہے۔ کوئی چھوٹی یا بڑی بات ایسی نہیں جس کا مصدر یا مورد اُس مالک الملک کے سوا کوئی اور ہو۔ وہ عرشِ عظیم پر مستوی ہے اور اُس کے اطراف مملکت کی کوئی چھوٹی سے چھوٹی بات بھی مخفی نہیں رہ سکتی اور وہ اپنے بندوں کے دلی رازوں کا عالم اُن کے کھلی ڈھکی بات کا جاننے والا اور اپنی مملکت کی تدبیر میں فرو ہے وہ سنتا ہے دیکھتا ہے عطا فرماتا ہے روکتا ہے ثواب دیتا ہے عذاب کرتا ہے عزت دیتا ہے ذلیل بناتا ہے پیدا کرتا ہے رزق دیتا ہے مارتا ہے جلاتا ہے قضا وقدر فرماتا ہے اور تمام کاموں کی درستی کرتا ہے۔ چھوٹے اور بڑے تمام کام اُسی کی طرف سے نازل ہوتے اور اُسی کی جانب صعود کرتے ہیں۔ بغیر اُس کے حکم کے ایک ذرہ نہیں ہل سکتا اور بلا اُس کے علم کے کوئی پتا ٹوٹ کر نہیں گرتا۔ پھر اب تامل کرو کہ وہ مالک الملک اور احکم الحاکمین کس طرح اپنے ثنا فرماتا ہے اپنی بزرگی کا اظہار اپنی تعریفوں کا شمار کراتا اپنے بندوں کو نصیحت فرماتا ہے وہ اپنے بندوں کو اُن کے فلاح وسعادت کی باتیں بتاتا اور اُن کے زیر عمل لانے کی رغبت دیتا ہے۔ اُن کو ایسی باتوں سے پرہیز کرنے کی ہدایت کرتا ہے۔ جس میں مبتلا ہو کر وہ ہلاک ہو جائیں گے۔ انہیں اپنے ناموں اور صفتوں کی شناخت کراتا اُن کو اپنی نعمتوں اور انعاموں کی محبت دلاتا اور یہ یاد دلا کر کہ دیکھو میں نے تم پر ایسے احسانات کئے ہیں۔ اُنہیں ایسی باتوں کا حکم دیتا ہے جس کے کرنے سے وہ تمام نعمت کے مستوجب ہوتے ہیں اور بندوں کو اپنے ناراض ہو جانے سے ڈرا کر یہ بات بتاتا ہے کہ اگر تم میری اطاعت کرو گے تو تمہارے واسطے کیا عزت ومنزلت مقرر کی گئی ہے اور اگر تم نافرمانی کرو گے تو اُس کے معاضہ میں تمہیں کیسی سخت سزا بھگتنی پڑے گی۔ وہ مالک وخالق اپنے کم فہم بندوں سے بتاتا ہے کہ اُس کا برتاؤ اپنے دوستوں اور دشمنوں سے کس قسم کا ہوگا اور ان دونوں فرقوں کا انجام کیسا ہوگا۔ پھر وہ اپنے دوستوں کی نیکوکاری کو سراہتا ہے اور اُن کی عمدہ صفتوں کا بیان فرماتا

ہے۔ اپنے دشمنوں کی خرابیاں ظاہر کر کے اُن کی بدچلنیوں کا پردہ کھولتا۔ اور اُن کی بری عادتوں اور حالتوں کا راز طشت از بام فرماتا ہے۔ اُس نے دلیلوں اور برہانوں کی نوع سے ہر ایک بات کی مثال دی ہے۔ وہ اپنے دشمنوں کے شبہوں کو اپنے جوابات دے کر رد کرتا ہے، سچے کو سچا اور جھوٹے کو جھوٹا ٹھہراتا ہے۔ حق بات فرماتا، راستہ دکھاتا اور سلامتی اور امن کے گھر کی طرف بلاتا ہے۔ یوں کہ اُس مقام کی صفتیں، وہاں کی خوبیاں اور اُس جگہ کی نعمتیں شمار کراتا اور بتاتا ہے۔ دارالبوار (عذاب و ہلاکت کے گھر) سے ڈرا کر وہاں کے عذاب، خرابی اور تکلیفوں کا بیان کرتا ہے۔ بندوں کو سمجھاتا ہے کہ تم لوگ میرے بہرحال محتاج ہو۔ ہر ایک طرح تم کو میرے ہی جناب میں رجوع لانا پڑتا ہے، اور پڑے گا۔ تم مجھ سے ایک پل بھی بھی مستغنی نہیں رہ سکتے۔ اور یہ بھی بتا دیتا ہے کہ مجھ کو تمہاری کوئی پرواہ نہیں بلکہ تمام موجودات سے میری ذات غنی ہے۔ وہ ذات واجب ہی بہ نفس نفیس غنی ہے اور اُس کے ماسوا سب اُسی کے محتاج ہیں۔ کوئی شخص ایک ذرہ بھر یا اس سے زائد و کم بھلائی بجز اُس کی عنایت و مہربانی کے ہرگز نہیں پا سکتا۔ اور نہ کوئی ذرہ یا کم و بیش حصہ بشر کا بجز اُس کے عدل و حکمت کی مدد کے کسی مخلوق کے حصہ میں آ سکتا ہے۔ وہ اپنے خطاب سے اپنے دوستوں پر نہایت لطیف عتاب بھی فرماتا ہے مگر اسی کے ساتھ اُن کی غلطیوں کو معاف کرتا، اُن کی لغزشوں سے درگزر فرماتا، اور اُن کی معذرتوں کو سنتا، اُن کی خرابیوں کو دور فرما کر اُن کا بچاؤ کرتا، اُنہیں مدد دیتا اور اُن کو اپنے سایۂ مرحمت میں لے کر اُن کی تمام ضرورتوں کا کفیل بن جاتا ہے۔ اُن کو ہر ایک آفت سے نجات دیتا ہے اور اُن سے اپنا یہ مقدس وعدہ پورا کرتا ہے کہ وہی اُن کا ولی ہے۔ اور بجز اُس کے کوئی اُن کی سرپرستی نہیں کر سکتا۔ لہٰذا وہی اُن کا سچا مولیٰ ہے اور اُن کو اُن کے دشمنوں پر غالب بناتا ہے۔ پس وہ کیا اچھا مولیٰ اور مددگار ہے!! اور جبکہ لوگوں کے دل قرآن کے مطالعہ سے ایک ایسے عظیم الشان بادشاہ، جواد، رحیم اور جمیل کا مشاہدہ کر لیں گے جس کی یہ شان ہے۔ تو پھر کس طرح ممکن ہے کہ وہ اُس احکم الحاکمین سے محبت نہ کریں اور اُس کا قرب تلاش کرنے سے جان و مال قربان کر کے ایک دوسرے پر فوقیت لے جانے کی سعی میں مصروف نہ ہوں؟ بے شک وہ راہِ خدا میں اپنی جانیں فدا کر دیں گے۔ اُس کی محبت حاصل کرنے میں سرگرم بنیں گے اور تمام ماسوا سے بڑھ کر اُسے اپنا محبوب بنائیں گے، اُس کی رضامندی کو اُس کے ماسوا کی رضامندی سے بہتر تصور کریں گے۔ خدا کی یاد، اُس کی محبت، اُس کے دیدار کا شوق اور اُس کے نام سے اُنس رکھنا کیوں نہ اُن کا دلنشین ہوگا؟ بے شک پھر تو بندوں کی یہ حالت ہوگی کہ یہی باتیں اُن کی غذا، قوت دینے والی اور دوا بن جائیں گی اور یہ صورت پیدا ہوگی کہ ان چیزوں کے فقدان سے اُن کے دلوں میں فساد پیدا ہو جائے گا۔ جو اُن کو ہلاک کر دے گا اور وہ اپنی زندگی سے بھی فائدہ نہ اٹھا سکیں گے۔

فائدہ: بعض قدیم زمانہ کے علماء نے بیان کیا ہے ''قرآن کا نزول تیس قسموں پر ہوا ہے۔ اُن میں سے ہر ایک قسم دوسری قسم سے بالکل جداگانہ ہے۔ پس جو شخص اُن باتوں کے وجوہ سے واقف ہو کر دین کے بارہ میں کلام کرے گا، وہی ٹھیک کہے گا اور اصول دین کے موافق زبان کھولے گا۔ اگر وہ بغیر اُن امور کی معرفت حاصل کیے دین میں کچھ زبان سے نکالے گا تو معلوم رہنا چاہیے کہ غلطی اُس کے گرد و پیش منڈلاتی رہی گی اور وہ چیزیں حسب ذیل ہیں:

مکی، مدنی، ناسخ، منسوخ، محکم، متشابہ، تقدیم، تاخیر، مقطوع، موصول، سبب، اضمار، خاص، عام، امر، نہی، وعد، وعید، حدود،

احکام‘ خبر‘ استفہام‘ ابہت‘ حروفِ مصرفہ‘ اغدار‘ انذار‘ حجت‘ احتجاج‘ مواعظ‘ امثال‘ اور قسم۔

مکی کی مثال ”وَاهْجُرْ هُمْ هَجْرًا جَمِيْلًا“ ہے۔

مدنی کی مثال ہے ”وَقَاتِلُوْا فِيْ سَبِيْلِ اللّٰهِ“ ناسخ اور منسوخ واضح باتیں ہیں۔ محکم کی مثالیں ”وَمَنْ يَّقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا......“ اور ”اِنَّ الَّذِيْنَ يَاكُلُوْنَ اَمْوَالَ الْيَتَامٰى ظُلْمًا“ یا اسی کے مانند اور ایسی باتیں ہیں۔ جن کو خدا تعالیٰ نے محکم اور مبین بنایا ہے۔

متشابہ کی مثال ہے ”يَا اَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا لَا تَدْخُلُوْا بُيُوْتًا غَيْرَ بُيُوْتِكُمْ حَتّٰى تَسْتَاْنِسُوْا ......“ کہ اس کے ساتھ باری تعالیٰ نے اُس طرح پر ”وَمَنْ يَّفْعَلْ ذٰلِكَ عُدْوَانًا وَّظُلْمًا فَسَوْفَ نُصْلِيْهِ نَارًا“ نہیں فرمایا جس طرح کہ محکم آیت میں ارشاد کیا تھا اور اس آیت میں خدا تعالیٰ نے ان بندوں کو ایمان دار کہہ کر پکارا پھر انہیں گناہ کرنے سے بھی منع فرمایا ہے۔ لیکن اس ممانعت کے ساتھ کوئی دھمکی نہیں دی۔ اس لئے ایسا کام کرنے والوں پر یہ شبہ غالب ہوا کہ دیکھیں خداوند کریم ان کے ساتھ کیا کرتا ہے۔

تقدیم و تاخیر کی مثال ”كُتِبَ عَلَيْكُمْ اِذَا حَضَرَ اَحَدَكُمُ الْمَوْتُ اِنْ تَرَكَ خَيْرَانِ الْوَصِيَّةُ“ ہے کہ اس کی تقدیر ”كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْوَصِيَّةُ اِذَا حَضَرَ اَحَدَكُمُ الْمَوْتُ“ ہے۔

مقطوع اور موصول کی مثال ہے ”لَا اُقْسِمُ بِيَوْمِ الْقِيَامَةِ“ اس میں ’لا‘ معنی میں مقطوع ہے کیونکہ باری تعالیٰ نے روزِ قیامت کی قسم کھائی ہے۔ پس یہ مراد ہوئی ”اُقْسِمُ بِيَوْمِ الْقِيَامَةِ“ اور قولہ تعالیٰ ”وَلَا اُقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَّامَةِ“ میں چونکہ اس کی قسم فی الواقع نہیں کھائی اس لئے لا موصولہ ہے۔

سبب اور اضمار کی مثال وَاسْئَلِ الْقَرْيَةَ ہے۔ یعنی اہل قریہ سے دریافت کرو۔

خاص اور عام کی نظیر ”يَا اَيُّهَا النَّبِيُّ“ ہے کہ یہ ندا مسموع[1] کے حق میں تو خاص ہے اور جب فرمایا ”اِذْ طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ“ تو اُس وقت معنی میں یہ ندا عام ہوگئی۔ اور امر سے لے کر استفہام تک جتنی باتیں ہیں اُن کی مثالیں واضح ہونے کے سبب سے ترک کی جاتی ہیں۔

اُبہت کی مثال ہے ”اِنَّا اَرْسَلْنَا“ اور ”نَحْنُ قَسَمْنَا“ کہ یہاں واحد تعالیٰ شانہ کی تعبیر بغرض تعظیم و تفخیم وابہت اُس صیغہ کے ساتھ فرمائی ہے جو کہ جمع کے لئے موضوع ہوا ہے۔

حروفِ مصرفہ یعنی وہ الفاظ جو کئی کئی مختلف اور مشترک معنوں میں استعمال کئے گئے ہیں۔ اُن کی مثال ہے لفظ ’فتنہ‘ کہ اس کا اطلاق ’شرک‘ پر ہوا ہے۔ چنانچہ خدا تعالیٰ فرماتا ہے ”حَتّٰى لَا تَكُوْنَ فِتْنَةٌ“ معذرت پر اس کا اطلاق کیا گیا ہے مثلاً ”ثُمَّ لَمْ تَكُنْ فِتْنَتُهُمْ“ یعنی ’معذرتهم‘ اور اختیار (آزمائش) کے معنی پر بھی اس کو استعمال کیا ہے۔ مثلاً ”قَدْ فَتَنَّا قَوْمَكَ مِنْ بَعْدِكَ“ اور اغدار کی مثال ہے ”فَبِمَا نَقْضِهِمْ مِيْثَاقَهُمْ لَعَنَّاهُمْ“ یہاں خداوند کریم نے عذر کیا ہے کہ اُس نے ان لوگوں پر بوجہ اُن کی گنہگاری کے لعنت کی اور باقی امور کی مثالیں واضح ہیں۔

---

[1] جس کو سنایا جاتا ہے۔

باونویں نوع

حقیقت اور مجازِ قرآن

اس بات میں کوئی اختلاف نہیں کہ قرآن میں حقائق کا وقوع ہوا ہے اور حقیقت ہر ایک ایسے لفظ کو کہتے ہیں جو کہ اپنے موضوع معنوں پر باقی رہا ہو اور اُس میں کسی طرح کی تقدیم اور تاخیر نہ ہوئی ہو۔ اور یہ بات کلام کے اکثر حصہ کو حاصل ہوتی ہے۔ اور جمہور نے مجاز کا وقوع بھی قرآن میں مانا ہے لیکن ایک جماعت اس بات کا انکار کرتی ہے۔ ازانجملہ ظاہریہ فرقہ کے لوگ بھی ہیں۔ شافعی لوگوں میں سے ابن القاص اور مالکی مذہب والوں میں سے ابن خویز منداد نے قرآن میں وقوع مجاز کا انکار کیا ہے۔ ایسے لوگوں کے نزدیک شبہ یہ وارد ہوتا ہے کہ مجاز ایک قسم کا کذب (جھوٹ) ہے اور قرآن کریم کذب سے منزہ ہے۔ پھر یہ کلام کرنے والا شخص اُسی وقت مجاز کی طرف عدول کرتا ہے جبکہ حقیقت کا میدان اُس کے لئے تنگ ہو جائے۔ اُس وقت وہ استعارہ کر لیتا ہے اور خداوند تعالیٰ کے حق میں یہ امر محال ہے۔ یعنی اُسے کبھی حقیقت کی کمی نہیں پڑ سکتی لیکن اُن لوگوں کا یہ شبہ باطل ہے کیونکہ اگر قرآن شریف میں مجاز واقع نہ ہو یا اُس میں سے مجاز کو نکال ڈالا جائے تو ایک بڑی خوبی اس میں باقی نہ رہے گی۔ اس واسطے کہ بلیغ لوگوں کا یہ متفق علیہ مسئلہ ہے کہ حقیقت کی نسبت سے مجاز کا درجہ خوبی کلام میں زیادہ بڑھا ہوا ہے۔ پھر اس کے علاوہ جبکہ قرآن کو مجاز سے خالی مانا جائے گا تو یہ بھی واجب آئے گا کہ وہ حذف، توکید اور قصص کے دوبارہ لانے یا ایسے ہی اور امور سے بھی خالی ہو۔

امام عزالدین بن عبدالسلام نے اس کے بارہ میں ایک مستقل کتاب لکھی ہے اور میں نے اُس کتاب کی تلخیص مع بہت سی زیادتیوں کے ایک علیحدہ کتاب میں کر دی ہے جس کا نام میں نے مجاز الفرسان الیٰ مجاز القرآن رکھا ہے۔ مجاز کی دو قسمیں ہیں۔

قسم اوّل مجاز فی الترکیب: اس کو مجاز الاسناد اور مجاز عقلی بھی کہتے ہیں۔ اس کا علاقہ ہے ملابست۔ یہ اس طرح ہوتا ہے کہ فعل یا مشابہ فعل اُس امر کی طرف مسند کیا جائے جو اصالۃً اُس کے ماہولہ کا غیر ہے (یعنی جس امر کے لئے فعل یا مشابہ فعل کو اصالۃً وضع بنایا گیا ہے۔ اُس حقیقی یا وضع رو کے علاوہ کسی دوسرے امر کی طرف اُس فعل یا مشابہ فعل کی نسبت کی جائے) اور یہ نسبت اس لئے ہوتی ہے کہ فعل یا مشابہ فعل اُس غیر وضع لہ کے ساتھ ملابس (ہمشکل) ہوتا ہے مثلاً قولہ تعالیٰ "وَاِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ اِيْمَانًا" کہ اس میں کا زیادہ کرنا جو کہ خدا تعالیٰ کا فعل ہے آیات کی جانب منسوب ہوا' اور وجہ نسبت یہ ہے کہ وہی متلو آیتیں زیادتی ایمان کا سبب بنتی ہیں۔ یا قولہ تعالیٰ "يُذَبِّحُ اَبْنَاءَ هُمْ" اور "يَا هَامَانُ ابْنِ لِي صَرْحًا" میں ذبح کرنا جو کہ پولیس کے سپاہیوں کا کام تھا اُس کی نسبت فرعون کی طرف اور بنائے مکان جو مزدوروں کا فعل تھا اُس کی نسبت ہامان کی طرف کی گئی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ یہی دونوں ان کاموں کے حکم دینے والے تھے۔ ایسے ہی قولہ تعالیٰ "وَاَحَلُّوا قَوْمَهُمْ دَارَ الْبَوَارِ" سرغنا لوگوں کی طرف اپنی قوم کو دوزخ میں لے جانے کی نسبت کی گئی کیونکہ اُنہی

لوگوں نے اپنی قوم کو کفر کا حکم دیا تھا لہٰذا وہی اُن کے وارد دوزخ ہونے کے سبب تھے اور قولہ تعالیٰ "یَوْمًا یَّجْعَلُ الْوِلْدَانَ شَیْبًا" میں فعل کی نسبت ظرف یعنی "یوم" کی طرف ہوئی ہے اس لئے کہ فعل کا وقوع اُسی میں ہوا ہے۔ "عِیْشَۃٍ رَّاضِیَۃٍ" یعنی "مَرْضِیَۃٍ" (پسندیدہ) فَاِذَا عَزَمَ الْاَمْرُ یعنی عزم علیہ (اُس پر ارادہ کیا) اور اس کی دلیل ہے قولہ تعالیٰ "یَا اِذَا عَزَمْتَ" اور اس قسم کی چار نوع ہیں۔

(۱) وہ جس کے دونوں طرف حقیقی ہوں اور اس کی مثال وہ آیت ہے جو کہ صدر کلام میں ذکر ہو چکی یعنی قولہ تعالیٰ "وَاِذَا تُلِیَتْ عَلَیْہِمْ آیَاتُہٗ زَادَتْہُمْ اِیْمَانًا" یا جس طرح قولہ تعالیٰ "وَاَخْرَجَتِ الْاَرْضُ اَثْقَالَہَا"

(۲) وہ جس کے دونوں طرف (کنارے) مجازی ہوں مثلاً قولہ تعالیٰ "فَمَا رَبِحَتْ تِجَارَتُہُمْ" یعنی اُنہوں نے اُس میں نفع نہیں پایا۔ اور اس مقام پر ربح (نفع) اور تجارت دونوں کا اطلاق مجازاً ہے۔

(۳و۴) وہ کہ اُس کے دونوں کناروں میں سے ایک کنارہ حقیقی ہو اور دوسرا حقیقی نہ ہو۔ خواہ طرف اول یا دوم مثلاً قولہ تعالیٰ "اَمْ اَنْزَلْنَا عَلَیْہِمْ سُلْطَانًا" یعنی بُرْہَانًا اور "کَلَّا اِنَّہَا لَظٰی نَزَّاعَۃً لِّلشَّوٰی تَدْعُوْا" کیونکہ آگ کی طرف سے کسی کو بلانے کا اظہار مجاز ہے حقیقت نہیں۔ اور قولہ تعالیٰ "حَتّٰی تَضَعَ الْحَرْبُ اَوْزَارَہَا" "تُؤْتِیْ اُکُلَہَا کُلَّ حِیْنٍ" اور "فَاُمُّہٗ ہَاوِیَۃٌ" کہ ہاویہ کو ماں کا نام دینا مجازی طور پر ہے۔ مراد یہ ہے کہ جس طرح ماں اپنے بچے کی پرورش کرتی اور اُس کی جائے پناہ ہے ویسے ہی آگ بھی کافروں کی پرورش کرنے والی اور اُن کی جائے پناہ اور رجوع لانے کی جگہ ہے۔

مجاز کی دوسری قسم مجاز فی المفرد ہے۔ اُس کا نام مجاز لغوی بھی رکھا جاتا ہے یہ پہلے ہی پہل لفظ کو غیر ما وضع لہ میں استعمال کرنے کا نام ہے اور اس کی نوعیں بکثرت ہیں۔

(۱) حذف اور اُس کا مفصل بیان ایجاز کی نوع میں آئے گا۔ اس لئے یہ نوع ایجاز ہی کے ساتھ رہنے کے لائق اور اس کا اُسی سے تعلق رکھنا انسب ہے۔ خصوصاً جبکہ ہم یہ کہہ دیں کہ حذف مجاز کی نوع میں سے نہیں تو اور اچھا ہو۔

(۲) زیادتی اور اس کا بیان اعراب کی نوع میں پہلے کیا جا چکا ہے۔

(۳) کل کے اسم کا اطلاق جزشے پر مثلاً قولہ تعالیٰ "یَجْعَلُوْنَ اَصَابِعَہُمْ فِیْ آذَانِہِمْ" یعنی اُنگلیوں کے سرے کانوں میں ڈال لیتے ہیں اور انگلیوں کے سروں کو پوری انگلیوں سے تعبیر کرنے کا نکتہ یہ ہے کہ اُن لوگوں کے فرار میں مبالغہ کرنے کی طرف اشارہ کیا جائے اور دکھایا جائے کہ عادت کے خلاف حد تک انہوں نے کانوں میں پوری انگلیاں ٹھونس لی تھیں اور قولہ تعالیٰ "وَاِذَا رَاَیْتَہُمْ تُعْجِبُکَ اَجْسَامُہُمْ" یعنی اُن کے چہرے تم کو بتلائے حیرت کریں گے۔ اس واسطے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اُن کو ازسرتا پا بالکل نہیں دیکھا تھا۔ قولہ تعالیٰ "فَمَنْ شَہِدَ مِنْکُمُ الشَّہْرَ فَلْیَصُمْہُ" اس میں "شہر" جو کہ تیس راتوں کا نام ہے اُس کو اطلاق کیا اور مراد اس کا ایک جز لیا ہے۔

اس مقام پر ایک اشکال یہ وارد کیا گیا ہے کہ از روئے قاعدہ جزاء کو شرط کے پورے ہونے کے بعد واقع ہونا چاہئے اور یہاں شہر کا مشاہدہ شرط ہے جو کہ حقیقتاً پورے مہینے کا نام ہے اُس کے بعد جزاء واقع ہوئی ہے۔ لہٰذا اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ گویا مہینہ گزر جانے کے بعد روزہ رکھنے کا حکم دیا گیا حالانکہ اصل امر ایسا نہیں؟ امام فخر الدین رازی نے اس کا جواب مذکورہ بالا توجیہ ہی کے ساتھ دیا ہے۔ علیؓ ابن عباسؓ اور ابن عمرؓ نے اس کی تفسیر یوں کی ہے کہ یہاں پر یہ معنی ہیں

"مَنْ شَهِدَ اَوَّلَ الشَّهْرِ فَلْيَصُمْ جَمِيْعَهُ وَاِنْ سَافَرَ فِي اَثْنَائِهِ" یعنی جو شخص ماہ مبارک کا آغاز پائے اُسے لازم ہے کہ تمام مہینے کا روزہ رکھے اور گو اس کے اثناء میں وہ سفر بھی کر جائے۔ اس روایت کو ابن جریرؒ اور ابن ابی حاتم وغیرہ نے نقل کیا ہے اور یہ آیت بھی اس تیسری نوع میں داخل ہے۔ پھر یہ بھی ہوسکتا ہے کہ اُس کو حذف کی نوع سے قرار دیں۔

(۴) اسم جز کا اطلاق پورے شے پر۔ مثلاً قولہ تعالیٰ "وَيَبْقٰى وَجْهُ رَبِّكَ" یعنی اُس کی ذات "فَوَلُّوْا وُجُوْهَكُمْ شَطْرَهُ" یعنی اپنی ذاتوں (جسموں) کو اُس کی طرف پھیرو۔ کیونکہ استقبال قبلہ سینہ کے ساتھ واجب ہے۔ "وُجُوْهٌ يَوْمَئِذٍ نَاعِمَةٌ" اور "وُجُوْهٌ يَوْمَئِذٍ خَاشِعَةٌ عَامِلَةٌ نَاصِبَةٌ" کہ ان آیتوں میں پورے جسموں کو وجوہ کے لفظ سے تعبیر کیا ہے۔ اور اس کی علت یہ ہے کہ آرام اور تکلیف سارے ہی جسم کو حاصل ہوتی ہے۔ "ذٰلِكَ بِمَا قَدَّمَتْ يَدَاكَ" اور "بِمَا كَسَبَتْ اَيْدِيْكُمْ" یعنی "قَدَّمَتْ" اور "كَسَبْتُمْ" بصیغہ جمع اور اس کی نسبت ایدی (ہاتھوں) کی طرف اس واسطے ہوئی کہ اکثر کام ہاتھوں ہی سے کئے جاتے ہیں۔ "قُمِ اللَّيْلَ" "وَقُرْآنَ الْفَجْرِ" اور "وَارْكَعُوْا مَعَ الرَّاكِعِيْنَ" اور "مِنَ اللَّيْلِ فَاسْجُدْ لَهُ" ان مثالوں میں قیام، قرأت، رکوع اور سجود میں سے ہر ایک کا اطلاق نماز پر ہوا ہے حالانکہ یہ چیزیں نماز کی الگ الگ جزء ہیں۔ قولہ تعالیٰ "هَدْيًا بَالِغَ الْكَعْبَةِ" یعنی پورا حرم جس کی دلیل یہ ہے کہ قربانی کے جانور خانہ کعبہ میں ذبح نہیں کئے جاتے بلکہ سرزمین حرم میں ذبح ہوتے ہیں۔

تنبیہ: نوع سوم اور چہارم کے ساتھ دو چیزیں اور لاحق کی گئی ہے اول۔ کل کی صفت سے بعض کا وصف کرنا۔ جیسے قولہ تعالیٰ "نَاصِيَةٍ كَاذِبَةٍ خَاطِئَةٍ" کہ خطاء کل کی صفت ہے۔ اور یہاں اُس سے محض پیشانی کی توصیف کی ہے۔ اس کے برعکس بھی ہوتا ہے یعنی بعض کی صفت سے کُل کی توصیف کی جاتی ہے۔ جس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ "اِنَّا مِنْكُمْ وَجِلُوْنَ"۔ اور وجل (ڈر جانا) محض قلب کی صفت ہے اور قولہ تعالیٰ "وَلَمُلِئْتَ مِنْهُمْ رُعْبًا" کہ رعب بھی صرف قلب میں راہ پاتا ہے۔ مگر یہاں یہ مجسم انسان کی صفت ڈالی گئی ہے اور دوم یہ بعض کا لفظ بول کر اُس سے کُل کو مراد لیا جاتا ہے۔ یہ بات ابوعبیدہؒ نے بیان کی ہے اور اس کی مثال میں قولہ تعالیٰ "وَلِاُبَيِّنَ لَكُمْ بَعْضَ الَّذِيْ تَخْتَلِفُوْنَ فِيْهِ" کو پیش کیا ہے جس سے مراد ہے کہ وہ تمام چیز بیان کی جائے گی۔ جس میں اُن کو اختلاف تھا اور قولہ تعالیٰ "وَاِنْ يَّكُ صَادِقًا يُّصِبْكُمْ بَعْضُ الَّذِيْ يَعِدُكُمْ" یعنی کلہ اور اس کے بعد خود ابوعبیدہؒ نے یہ بات بھی کہی ہے کہ کچھ نبی پر تمام مختلف فیہ باتوں کا بیان کرنا واجب نہیں اس کی دلیل ساعت (قیامت) اور روح وغیرہ کے نہ بیان کرنے سے نکلتی ہے۔ اور تمام موعودہ عذابوں کے واقع نہ ہونے کی دلیل یہ قرار دی گئی ہے کہ موسیٰؑ نے اپنی قوم کے لوگوں کو دو عذابوں سے ڈرایا تھا۔ ایک دنیا کا عذاب اور دوسرا آخرت کا۔ پس کہا کہ تم کو دنیا میں یہ عذاب بھگتنا ہوگا۔ اور یہ بات وعید کا ایک حصہ تھی کہ اسی کے ساتھ اُنہوں نے عذاب آخرت کی بھی نفی نہیں کی تھی۔ اس بات کو ثعلب نے ذکر کیا ہے۔ زرکشی کہتا ہے "یہ بھی احتمال ہوسکتا ہے کہ کہا جائے" وعید منجملہ اُن امور کے ہے جن کا ازسرتاپا ترک کر دینا بھی برا نہیں شمار ہوتا۔ پس اگر اُس کے کسی حصہ کو ترک کر دیا گیا تو اس میں کیا خرابی ہوگئی؟" اور ثعلبؒ کے قول کی تائید۔ قولہ تعالیٰ "فَاِمَّا نُرِيَنَّكَ بَعْضَ الَّذِيْ نَعِدُهُمْ اَوْ نَتَوَفَّيَنَّكَ فَاِلَيْنَا مَرْجِعُهُمْ" سے بھی ہوتی ہے۔

(۵) اسم خاص کا اطلاق عام پر۔ مثلاً یہ "اِنَّا رَسُوْلُ رَبِّ الْعٰلَمِيْنَ" یعنی رسلہ

(۶) اسم عام کا خاص اطلاق پر۔ جیسے قولہ تعالیٰ "وَيَسْتَغْفِرُوْنَ لِمَنْ فِى الْاَرْضِ" یعنی مومنین کے لئے مغفرت چاہتے ہیں۔ اور اس کی دلیل قولہ تعالیٰ "وَيَسْتَغْفِرُوْنَ لِلَّذِيْنَ آمَنُوْا" ہے۔

(۷) ملزوم کے اسم کا اطلاق لازم پر۔

(۸) اس کے برعکس جیسے "هَلْ يَسْتَطِيْعُ رَبُّكَ اَنْ يُّنَزِّلَ عَلَيْنَا مَآئِدَةً" یعنی کیا تمہارا رب ایسا کرے گا؟ یہاں استطاعت کا اطلاق فعل پر کیا گیا۔ اور وجہ یہ تھی کہ استطاعت فعل پر لازم ہے۔

(۹) مسبب کا اطلاق سبب پر۔ جیسے "يُنَزِّلُ لَكُمْ مِنَ السَّمَاءِ رِزْقًا" اور "قَدْ اَنْزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاسًا" یعنی بارش کہ اُس کے سبب سے رزق اور لباس کا سامان مہیا ہوتا ہے۔ اور قولہ تعالیٰ "لَا يَجِدُوْنَ نِكَاحًا" یعنی سامان مہر اور نفقہ اور وہ چیزیں جو بیاہے ہوئے آدمی کے واسطے ضروری ہوتی ہیں۔

(۱۰) سبب کا اطلاق مسبب پر جیسے قولہ تعالیٰ "مَا كَانُوْا يَسْتَطِيْعُوْنَ السَّمْعَ" یعنی اُسے ماننا اور اُس پر عمل کرنا جو کہ سننے ہی سے ظہور میں آتا ہے۔

تنبیہ: سبب کے سبب کی طرف فعل کی نسبت کرنا بھی اسی نوع میں شامل ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ "فَاَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَ فِيْهِ" "كَمَا اَخْرَجَ اَبَوَيْكُمْ مِنَ الْجَنَّةِ" کہ درحقیقت نکالنے والا خدا تعالیٰ ہے۔ اور اس نکالنے کا سبب آدمؑ کا درخت ممنوعہ کے پھل کو کھانا تھا۔ اور پھل کھانے کا سبب تھا شیطان کا وسوسہ۔ اور یہاں فعل اخراج کی نسبت شیطان کی طرف کی گئی ہے جو کہ سبب کا سبب تھا۔

(۱۱) ایک شے کا نام اُس امر پر رکھنا جو کبھی پہلے تھا مثلاً "وَآتُوا الْيَتَامٰى اَمْوَالَهُمْ" یعنی اُن لوگوں کے مال دے دو جو کہ یتیم تھے کیونکہ بالغ ہو جانے کے بعد یتیمی باقی نہیں رہتی اور قولہ تعالیٰ "فَلَا تَعْضُلُوْهُنَّ اَنْ يَّنْكِحْنَ اَزْوَاجَهُنَّ" یعنی اُن لوگوں سے نکاح کرلیں جو کہ پہلے اُن کے شوہر تھے۔ ایسے ہی قولہ تعالیٰ "مَنْ يَّاْتِ رَبَّهٗ مُجْرِمًا" کہ اُس آنے والے کا نام مجرم دنیاوی گناہ گاروں کے اعتبار سے رکھا ہے۔

(۱۲) ایک شے کو اُس کے انجام کار کے نام سے موسوم کرنا۔ مثلاً "اِنِّيْ اَرَانِيْ اَعْصِرُ خَمْرًا" یعنی میں نے اپنے تئیں انگور نچوڑتے دیکھا جو کہ آخر کار شراب بن جاتا ہے۔ اور قولہ تعالیٰ "وَلَا يَلِدُوْا اِلَّا فَاجِرًا كَفَّارًا" یعنی ایسے لوگ پیدا کریں گے (جنیں گے) جو کہ کفر اور بدکاری کی طرف جائیں گے۔ اور قولہ تعالیٰ "حَتّٰى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهٗ" دوسرے مرد کو شوہر کے نام سے موسوم کیا کیونکہ عقد کے بعد وہ شوہر ہی ہوگا۔ اور مباشرت اُسی حالت میں کرے گا جبکہ شوہر ہو جائے گا۔ یا قولہ تعالیٰ "فَبَشَّرْنَاهُ بِغُلَامٍ حَلِيْمٍ" اور "نُبَشِّرُكَ بِغُلَامٍ عَلِيْمٍ" کہ ان آیات میں بچہ کی صفت اُس حالت کے ساتھ کی جو انجام میں اُس کو حاصل ہونے والی تھی یعنی علم اور حلم۔

(۱۳) اسم حال کا اطلاق محل پر۔ جس طرح قولہ تعالیٰ "فَفِيْ رَحْمَةِ اللّٰهِ هُمْ فِيْهَا خٰلِدُوْنَ" یعنی جنت میں کیونکہ رحمت کا محل وہی ہے۔ اور قولہ تعالیٰ "بَلْ مَكْرُ الَّيْلِ" یعنی فی اللیل۔ "اِذْ يُرِيْكَهُمُ اللّٰهُ فِيْ مَنَامِكَ" یعنی تیری آنکھ میں۔ حسب قول حسنؒ کے۔

(۱۴) تیرہویں نوع کے برعکس مثلاً "فَلْيَدْعُ نَادِيَهٗ" یعنی اُس کی مجلس اور قدرت کی تعبیر "يَدْ" کے ساتھ بھی اسی قبیل

سے ہے جیسے "بِيَدِهِ الْمُلْكُ" اور عقل کی تعبیر قلب کے ساتھ مثلاً "لَهُمْ قُلُوْبٌ لَا يَفْقَهُوْنَ بِهَا" یعنی اُن کی عقلیں ناکارہ ہیں۔ اور زبانوں کی تعبیر افواہ (مونہوں) کے ساتھ جیسے "وَيَقُوْلُوْنَ بِأَفْوَاهِهِمْ" اور قریہ میں رہنے والوں کی تعبیر لفظ قریہ کے ساتھ۔ جس طرح "وَاسْئَلِ الْقَرْيَةَ" میں ہے اور یہ نوع اور اس کے قبل کی نوع دونوں قولہ تعالیٰ "خُذُوْا زِيْنَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ" میں جمع ہوگئی ہیں۔ اس لئے کہ زینت کا لینا بوجہ اُس کے مصدر ہونے کے غیر ممکن ہے۔ پس مراد اس کا محل ہی تھا اور اُس پر حال کا اسم بولا گیا۔ اور خود مسجد میں زینت کا لیا جانا واجب نہیں۔ ان واسطے وہاں نماز مراد ہوگی اور محل کا اسم حال پر بولا جائے گا۔

(۱۵) ایک شے کا اُس کے آلہ کے نام سے موسوم کرنا۔ مثلاً "وَاجْعَلْ لِّيْ لِسَانَ صِدْقٍ فِي الْاٰخِرِيْنَ" یعنی ثنائے حسن (اچھی تعریف) کیونکہ زبان ثناء کا آلہ ہے اور "وَمَا اَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُوْلٍ اِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهٖ" یعنی اُسی کی قوم کی زبان میں۔

(۱۶) ایک شے کا نام اُس کے ضد (مخالف شے) کے نام پر رکھنا۔ مثلاً "فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ اَلِيْمٍ" حالانکہ بشارت کا حقیقی استعمال مسرت بخش خبر میں ہوتا ہے۔ اور اسی قبیل سے ہے ایک شے کے داعی (بلانے والے) کو اُس شے سے صاف (پھیرنے والے) کے نام سے موسوم کرنا۔ اس بات کو سکا کی نے بیان کیا ہے اور اس کی مثال میں قولہ تعالیٰ "مَا مَنَعَكَ اَنْ لَّا تَسْجُدَ" کو پیش کیا ہے یعنی "مَا دَعَاكَ اِلٰى اَنْ لَّا تَسْجُدَ" یعنی کس چیز نے تجھ کو سجدہ نہ کرنے پر آمادہ بنایا۔ اور اسی طرح پر "لا" زائدہ ہونے کی دعویٰ سے بھی جان بچ گئی۔

(۱۷) فعل کی اضافت ایسی شے کی طرف کرنا کہ وہ فعل اُس سے سرزد ہونا صحیح نہیں مگر تشبیہاً ایسا کر دیا گیا۔ مثلاً "جِدَارًا يُّرِيْدُ اَنْ يَّنْقَضَّ" کہ اس میں دیوار کی صفت ارادہ کے ساتھ کی گئی ہے اور ارادہ دراصل جاندار چیزوں کی صفت میں سے ہے لیکن اس مشابہت کے اعتبار سے کہ گویا وہ دیوار اپنے ارادہ سے گرنا چاہتی اور اسی لئے جھکی ہے۔ اُسے اس وصف سے متصف بنا دیا۔

(۱۸) فعل کو بولنا۔ اور اُس کی مشارفت[1] مقاربت[2] اور اس کا ارادہ مراد لینا۔ مثلاً "فَاِذَا بَلَغْنَ اَجَلَهُنَّ فَاَمْسِكُوْهُنَّ" یعنی وہ میعاد مقرر پر پہنچنے کے قریب آ گئیں اور عدت کا زمانہ گزرنے کو آیا کیونکہ عدت کے بعد پھر امساک نہیں ہوتا اور قولہ تعالیٰ "فَبَلَغْنَ اَجَلَهُنَّ فَلَا تَعْضُلُوْهُنَّ" میں بلوغ کا لفظ مجاز نہیں۔ بلکہ حقیقت ہے۔ "فَاِذَا جَاءَ اَجَلُهُمْ لَا يَسْتَاْخِرُوْنَ سَاعَةً وَّلَا يَسْتَقْدِمُوْنَ" یعنی جبکہ اُن کی موت آنے کے وقت کے قریب ہوا۔ اور اس توجیہ سے وہ مشہور اعتراض بھی رفع ہو جاتا ہے جس کا مفہوم ہے کہ موت آ جانے کے وقت تقدیم اور تاخیر متصور نہیں ہو سکتی۔ "وَلْيَخْشَ الَّذِيْنَ لَوْ تَرَكُوْا مِنْ خَلْفِهِمْ......" یعنی اگر وہ چھوڑنے کے قریب ہوتے ہیں تو ڈرتے ہیں کیونکہ خطاب وحی لوگوں کی طرف ہے۔ اور خبریں نیست کہ اُن کی طرف۔ یہ حکم ترک سے پہلے متوجہ ہوتا ہے اس واسطے کہ وہ لوگ ترک کے بعد خود ہی مردہ ہو جائیں گے۔ "اِذَا قُمْتُمْ اِلَى الصَّلٰوةِ فَاغْسِلُوْا" یعنی جبکہ تم قیام کا ارادہ کرو۔ "فَاِذَا قَرَءْتَ الْقُرْاٰنَ

---

[1] فعل پر مشرف ہونا۔ یعنی اس کے کرنے کے نزدیک ہو جانا۔

[2] فعل کے نزدیک ہوتا۔

"فَاسْتَعِذْ" یعنی جبکہ قرأت کا ارادہ کرو تا کہ استعاذہ قرأت کے قبل ہو۔ "وَكَمْ مِنْ قَرْيَةٍ اَهْلَكْنَاهَا فَجَاءَ هَا بَاْسُنَا" یعنی ہم نے اُس کے ہلاک کرنے کا ارادہ کیا۔ ورنہ اس بات کو نہ مانیں تو حرفِ فاء کے ساتھ عطف صحیح کے نہ ہوگا اور بعض لوگوں نے اسی نوع کے تحت میں قولہ تعالیٰ "وَمَنْ يَهْدِ اللّٰهُ فهو الْمُهْتَدِیْ" کو بھی داخل کیا ہے جس کا مفہوم ہے کہ خدا جس کو ہدایت دینے کا ارادہ کرتا ہے وہی ہدایت پاتا ہے اور یہ قول بہت پیارا ہے تا کہ اس طرح شرط اور جزا دونوں باہم متحد نہ ہو جائیں۔

(۱۹) قلب۔ اور یہ یا تو اسناد کا قلب ہوتا ہے۔ جس طرح "مَا ان مفاتِحَهٗ لَتَنُوْءُ بِالْعُصْبَةِ" یعنی لِتَنُوْءُ الْعُصْبَةُ بِهَا اور "لِكُلِّ اَجَلٍ كِتَابٌ" یعنی لِكُلِّ كتابٍ اَجَلٌ "وَحَرَّمْنَا عَلَيْهِ الْمَرَاضِعَ" ہم نے اُس کو دودھ پلانے والیوں پر حرام بنایا (حرمناه على المواضِعِ) "وَيَوْمَ يُعْرَضُ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا عَلَى النَّارِ" یعنی "تُعْرَضُ النَّارُ عَلَيْهِمْ" اس واسطے کہ جو چیز پیش کی جانے والی ہے وہ ایسی شے ہے جسے کوئی اختیار نہیں ہوتا۔ "وَاِنَّهٗ لِحُبِّ الْخَيْرِ لَشَدِيْدٌ" یعنی "وَاِنَّ حُبَّهٗ لِلْخَيْرِ" "وَاِنْ يُّرِدْكَ بِخَيْرٍ" یعنی "يُرِدْبِكَ الْخَيْرَ" "فَتَلَقّٰى آدَمُ مِنْ رَبِّهٖ كَلِمَاتٍ" اس واسطے کہ حقیقت کلمات کی ہیں تعلیم حاصل کرنے والے آدم ہی تھے۔ چنانچہ اسی باعث سے اس کی قرأت "فَتَلَقّٰى آدَمُ مِنْ رَّبِّهٖ كَلِمَاتٌ" بھی آئی ہے۔ یا یہ ہوگا کہ عطف کو مقلوب کر دیا گیا ہوگا جس طرح "ثُمَّ تَوَلَّ عَنْهُمْ. فَانْظُرْ" یعنی "فَانْظُرْ ثُمَّ تَوَلَّ" اور "ثُمَّ دَنَا فَتَدَلّٰى" یعنی تَدَلّٰى فَدَنَا کیونکہ وہ لٹکتے ہی کے ساتھ قریب ہونے کی جانب مائل ہوا۔ اور یا تشبیہ کو مقلوب بنا دیا گیا ہوگا۔ جس کا بیان آگے چل کر تشبیہ کی نوع میں آئے گا۔

(۲۰) ایک صیغہ کو دوسرے صیغہ کے مقام پر قائم کرنا اس نوع کے تحت میں کئی اور انواع ہیں۔

ازانجملہ ایک یہ ہے کہ مصدر کا اطلاق فاعل پر ہو۔ اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ "فَاِنَّهُمْ عَدُوٌّ لِّیْ" اور اسی وجہ سے اُس کو مفرد لایا گیا۔ اور مصدر کا اطلاق مفعول پر بھی ہوتا ہے جیسے "وَلَا يُحِيْطُوْنَ بِشَیْءٍ مِنْ عِلْمِهٖ" یعنی اُس کی معلومات میں سے کسی چیز پر آگاہ نہیں ہو سکتے۔ اور "صُنْعَ اللّٰهِ" یعنی اُس کی مصنوع اور "جَآؤُا عَلٰى قَمِيْصِهٖ بِدَمٍ كَذِبٍ" یعنی تَكْذُوْبٍ فِيْهِ کیونکہ کذب اقوال کی صفت ہے اجسام کی صفت نہیں آتا۔

ازانجملہ دوسری بات یہ ہے کہ مبشر بہ پر بُشریٰ کا اطلاق اور مہوی پر ہوی کا اور مقول پر قول کا اطلاق کیا جائے۔

تیسرے یہ کہ فاعل اور مفعول کا اطلاق مصدر پر ہو مثلاً "لَيْسَ لِوَقْعَتِهَا كَاذِبَةٌ" یعنی تَكْذِيْب. "بِاَيِّكُمُ الْمَفْتُوْنَ" یعنی فتنۃٌ۔ مگر یہ اس اعتبار پر کہ حرفِ با زائد ہے۔ چوتھے فاعل کا اطلاق مفعول پر مثلاً "مَاءٍ دَافِقٍ" یعنی مَدْفُوْقٍ اور "لَا عَاصِمَ الْيَوْمَ مِنْ اَمْرِ اللّٰهِ اِلَّا مَنْ رَحِمَ" یعنی لَا مَعْصُوْمَ اور "جَعَلْنَا حَرَمًا آمِنًا" یعنی مَامُوْنًا فِيْهِ اور اس کے برعکس بھی یعنی مفعول کا اطلاق فاعل پر کیا جاتا ہے۔ جیسے "اِنَّهٗ كَانَ وَعْدُهٗ مَاْتِيًّا" یعنی اٰتِيًا۔ اور "حِجَابًا مَّسْتُوْرًا" یعنی سَاتِرًا۔ اور اس کی بابت کہا گیا ہے کہ یہ اپنے باب (اصل) پر ہے اور اس کے معنی ہیں۔ مستوراً عن العُيُوْنِ لَا تَحِسُّ بِهٖ اَحَدٌ.

پنجم۔ فَعِيْلٌ (صفت مشبہ) کا اطلاق مفعول کے معنی ہیں۔ جیسے "وَكَانَ الْكَافِرُ عَلٰى رَبِّهٖ ظَهِيْرًا".

ششم۔ مفرد، مثنی اور جمع میں سے ایک کا دوسرے پر اطلاق۔ مفرد کے مثنی پر اطلاق ہونے کی مثال ہے "وَاللّٰهُ

وَرَسُوْلُهٗ اَحَقُّ اَنْ يَّرْضَوْهُ" یعنی اُن دونوں کو راضی کرو۔ مگر چونکہ دونوں کی رضامندیاں باہم لازم و ملزوم تھیں اس واسطے مفرد کا صیغہ لایا گیا۔

اور مفرد کے جمع پر اطلاق ہونے کی مثال ہے "اِنَّ الْاِنْسَانَ لَفِیْ خُسْرٍ" یعنی بہت سے انسان۔ اس دلیل سے کہ اُس میں سے استثناء کی گئی ہے اور "اِنَّ الْاِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوْعًا" اور اس کی دلیل "اِلَّا الْمُصَلِّيْنَ" کا اس میں سے مستثنیٰ ہونا ہے۔

اور مثنیٰ کے مفرد پر اطلاق ہونے کی مثال ہے "اَلْقِيَا فِيْ جَهَنَّمَ" یعنی الق (ڈال دے) اور ہر ایک ایسا فعل جو کہ صرف ایک ہی چیز کے ہونے کے لئے ساتھ دو چیزوں کی طرف نسبت کیا گیا ہو۔ وہ اسی قسم سے ہے مثلاً "يَخْرُجُ مِنْهُمَا اللُّؤْلُؤُ وَالْمَرْجَانُ" حالانکہ موتی اور مونگا ایک ہی قسم کے دریا (یعنی شور دریا) سے نکلتا ہے نہ کہ شیریں دریا سے۔ پھر اسی کی نظیر ہے "وَمِنْ كُلٍّ تَاْكُلُوْنَ لَحْمًا طَرِيًّا وَّتَسْتَخْرِجُوْنَ حِلْيَةً تَلْبَسُوْنَهَا" اور ظاہر یں نیست کہ زیور (یعنی موت) دریائے شور ہی سے برآمد ہوتا ہے۔ "وَجَعَلَ الْقَمَرَ فِيْهِنَّ نُوْرًا" یعنی فِی اِحْدَاهُنَّ "نَسِيَا حُوْتَهُمَا" حالانکہ بھولنے والے صرف یوشعؑ تھے۔ جس کی دلیل یہ ہے کہ انہوں نے موسیٰؑ سے کہا "اِنِّي نَسِيْتُ الْحُوْتَ" اور نسیان کی نسبت اُن دونوں کی طرف ایک ساتھ اس وجہ سے کی گئی کہ موسیٰؑ نے سکوت برتا تھا۔ "فَمَنْ تَعَجَّلَ فِي يَوْمَيْنِ" حالانکہ تعجیل دوسرے ہی دن میں ہوتی ہے "عَلٰى رَجُلٍ مِنَ الْقَرْيَتَيْنِ عَظِيْمٍ" الفارسی نے کہا ہے یعنی دو قریوں میں سے ایک قریہ کا آدمی اور قولہ تعالیٰ "وَلِمَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهٖ جَنَّتَانِ" اس نوع میں سے نہیں ہے۔ اور یہاں ایک ہی جنت مراد نہیں مگر اس بارہ میں فراء نے اختلاف کیا ہے (اُس کے نزدیک یہ آیت بھی نوع مذکور میں شامل ہے) اور ابن جنی کی کتاب ذاالقد میں آیا ہے کہ قولہ تعالیٰ "ءَاَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُوْنِيْ وَاُمِّيَ اِلٰهَيْنِ" بھی اسی نوع سے ہے۔ کیونکہ صرف عیسیٰؑ معبود بنائے گئے ہیں نہ یہ کہ اُن کی ماں بی بی مریمؑ بھی۔

اور مثنیٰ کے جمع پر اطلاق کئے جانے کی مثال ہے "ثُمَّ ارْجِعِ الْبَصَرَ كَرَّتَيْنِ" یعنی کرّات (بار بار بہت سی مرتبہ) کیونکہ نگاہ کا تھکنا بغیر کثرتِ نظر کے ممکن نہیں اور بعض علماء نے قولہ تعالیٰ "اَلطَّلَاقُ مَرَّتَانِ" کو بھی اسی قبیل سے شمار کیا ہے۔

اور جمع کے مفرد پر اطلاق کرنے کی مثال "قَالَ رَبِّ ارْجِعُوْنِ" ہے۔ یعنی اِرْجِعْنِيْ (مجھے پھر لوٹا) اور ابن فارس نے قولہ تعالیٰ "فَنَاظِرَةٌ بِمَ يَرْجِعُ الْمُرْسَلُوْنَ" کو بھی اسی نوع میں شامل کیا ہے۔ کیونکہ "اِرْجِعْ اِلَيْهِمْ" کی دلیل سے رسول (قاصد) ایک ہی شخص تھا۔ اور اس میں کچھ کلام ہے اس واسطے کہ اس میں احتمال ہے کہ اُس بادشاہ نے سفارت کے سرغنا سے خطاب کیا ہو خصوصاً اس لحاظ سے اور بھی یہ خیال پختہ ہوتا ہے کہ بادشاہوں کی یہ عادت اور اُن کا یہ دستور ہرگز نہیں پایا جاتا کہ وہ ایک شخص کو کسی دربار میں قاصد بنا کر ارسال کریں۔ اور "فَنَادَتْهُ الْمَلٰٓئِكَةُ" "يُنَزِّلُ الْمَلٰٓئِكَةَ بِالرُّوْحِ" یعنی جبریلؑ اور "اِذْ قَتَلْتُمْ نَفْسًا فَادّٰرَءْتُمْ فِيْهَا" بحالیکہ قاتل ایک ہی تھا۔ ان مثالوں کو بھی ابن فارس نے اسی نوع میں داخل کیا ہے۔

اور جمع کے مثنیٰ پر اطلاق کرنے کی مثال "قَالَتَا اَتَيْنَا طَآئِعِيْنَ" "قَالُوْا لَا تَخَفْ خَصْمٰنِ بَغٰى بَعْضُنَا عَلٰى بَعْضٍ" "فَاِنْ كَانَ لَهٗ اِخْوَةٌ فَلِاُمِّهِ السُّدُسُ" یعنی کئی ایک بھائی (اخوان) "فَقَدْ صَغَتْ قُلُوْبُكُمَا" یعنی قَلْبَاكُمَا. "وَدَاوٗدَ

وَسُلَيْمَانَ اِذْ يَحْكُمَانِ فِي الْحَرْثِ...... وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَاهِدِيْنَ”.

اور ساتویں ماضی کا اطلاق ہے مستقبل پر۔ کیونکہ اُس کا وقوع ثابت اور یقینی ہے مثلاً ”اَتٰـى اَمْرُ اللّٰهِ“ یعنی قیامت اور اس کی دلیل ہے قولہ تعالیٰ ”فَلاَ تَسْتَعْجِلُوْهُ“ اور ”وَنُفِخَ فِي الصُّوْرِ فَصَعِقَ مَنْ فِي السَّمٰوٰتِ“ ”وَاِذْ قَالَ اللّٰهُ يَا عِيْسَى بْنَ مَرْيَمَ ءَاَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ“ ”وَبَرَزُوْا لِلّٰهِ جَمِيْعًا“ اور ”وَنَادٰى اَصْحَابُ الْاَعْرَافِ“.

اور اس کے برعکس یعنی مستقبل کا اطلاق ماضی پر تاکہ وہ دوام اور استمرار کا فائدہ دے گویا کہ وہ واقع ہو کر استمرار پا گیا۔ جیسے ”اَتَاْمُرُوْنَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنْسَوْنَ“ ”وَاتَّبِعُوْا مَا تَتْلُوْا الشَّيَاطِيْنُ عَلٰى مُلْكِ سُلَيْمَانَ“ یعنی تلت (اُنہوں نے پڑھا) ”وَلَقَدْ نَعْلَمُ“ یعنی عَلِمْنَا اور ”قَدْ يَعْلَمُ مَا اَنْتُمْ عَلَيْهِ“ یعنی عَلِمَ (جان لیا) ”فَلِمَ تَقْتُلُوْنَ اَنْبِيَاءَ اللّٰهِ“ یعنی قَتَلْتُمْ (تم نے اُن کو قتل کیا) اور ایسے ہی ”فَرِيْقًا كَذَّبْتُمْ وَفَرِيْقًا تَقْتُلُوْنَ“ ”وَيَقُوْلُ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا لَسْتَ مُرْسَلاً“ یعنی قَالُوْا (اُنہوں نے کہا) اور اس نوع کے لواحق میں سے یہ بات ہے کہ مستقبل کی تعبیر اسم فاعل یا اسم مفعول کے ساتھ کی جائے۔ اس واسطے کہ وہ زمانہ حال کی حقیقت ہے نہ کہ استقبال میں جیسے ”وَاِنَّ الدِّيْنَ لَوَاقِعٌ“ اور ”ذٰلِكَ يَوْمٌ مَّجْمُوْعٌ لَّهُ النَّاسُ“.

آٹھویں خبر کا اطلاق ہے طلب پر۔ خواہ وہ طلب امر ہو یا نہیں یا دعا اور یہ بات اس واسطے کی جاتی ہے کہ اُس طلب میں لوگوں کو آمادہ بنانا مقصود ہوتا ہے جس سے یہ معلوم ہو کہ گویا وہ بات ہو گئی۔ اور اب وقوع کے بعد اُس کی خبر دی جا رہی ہے۔

زمخشری کہتا ہے ”ایسی خبر کا وارد ہونا جس سے امر یا نہی مراد ہو۔ صریحی امر یا نہی سے زیادہ بلیغ ہے اور اس سے معلوم ہوتا ہے کہ گویا اُس طلب میں بجا آوری کی طرف سرعت کی گئی ہے۔ اور وہ کام اس قدر جلد ہو گیا ہے کہ اُس کی خبر بھی دی گئی۔ مثلاً ”وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ“ ”وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ“ ”فَلاَ رَفَثَ وَلاَ فُسُوْقَ وَلاَ جِدَالَ فِي الْحَجِّ“ رفع کی قرأت کے اعتبار پر ”وَمَا تُنْفِقُوْنَ اِلَّا ابْتِغَاءَ وَجْهِ اللّٰهِ“ یعنی تم بجز رضائے الٰہی کی خواہش کے اور کسی امر کے لئے خواہش نہ کرو ”لاَ يَمَسُّهُ اِلَّا الْمُطَهَّرُوْنَ“ یعنی لاَ يَمَسَّهُ (اُس کو مس نہ کریں) اور ”وَاِذْ اَخَذْنَا مِيْثَاقَ بَنِيْ اِسْرَائِيْلَ لاَ تَعْبُدُوْنَ اِلَّا اللّٰهَ“ یعنی لا تعبدوا اور اس کی دلیل ہے قولہ تعالیٰ ”وَقُوْلُوْا لِلنَّاسِ حُسْنًا“ ”لاَ تَثْرِيْبَ عَلَيْكُمُ الْيَوْمَ يَغْفِرُ اللّٰهُ لَكُمْ“ یعنی اَللّٰهُمَّ اغفر لَهُمْ اور اس کے برعکس یعنی طلب کا اطلاق خبر پر ہوتا ہے جس طرح ”فَلْيَمْدُدْ لَهُ الرَّحْمٰنُ مَدًّا“ یعنی يَمُدُّ. ”اتَّبِعُوْا سَبِيْلَنَا“ ”وَلْنَحْمِلْ خَطَايَاكُمْ“ یعنی ”ونحن حَامِلُوْنَ“ کہ اس کی دلیل ہے کہ قولہ تعالیٰ ”وَاِنَّهُمْ لَكَاذِبُوْنَ“ کیونکہ کذب کا ورود خبر ہی پر ہوا کرتا ہے۔ ”فَلْيَضْحَكُوْا قَلِيْلاً وَّلْيَبْكُوْا كَثِيْرًا“.

الکواشی کا قول ہے کہ پہلی ”آیت میں امر کا خبر کے معنی میں ہونا“ بلیغ تر ہے۔ اس واسطے کہ وہ لزوم کو متضمن ہے مثلاً ”اِنْ زُرْتَنَا فلنكرمك“ سے اُن لوگوں پر اکرام کو واجب بنانے کی تاکید مراد لیتے ہیں اور ابن عبد السلام کہتا ہے کہ اس کی وجہ امر کا ایجاب کے لئے ہونا حالتِ ایجاب میں خبریت سے مشابہ ہوا کرتا ہے۔

نویں یہ کہ ندا کو تعجب کے موضع میں رکھیں۔ جیسے ”يَا حَسْرَةً عَلَى الْعِبَادِ“. فرا کہتا ہے اس کے معنی ہیں فَيَا لَهَا حَسْرَةً (یعنی اس کی کیسی حسرت ہے) اور ابن خالویہ کا قول ہے کہ یہ مسئلہ قرآن کے مسائل میں سے سب سے بڑھ کر دشوار اور سخت ہے۔ کیونکہ حسرت کو ندا نہیں کیا جاتا بلکہ ندا اشخاص کی ہوتی ہے۔ اور اس کی وجہ یہ ہے کہ ندا کا فائدہ مخاطب

کو آگاہ بنانا ہے لیکن یہاں پر تعجب کے معنی بنتے ہیں۔

دسویں یہ کہ جمع کثرت کے موضع پر جمع قلت کو رکھتے ہیں۔ جیسے "وَهُمْ فِي الْغُرُفَاتِ آمِنُوْنَ" اور جنت کے غرفے (کھڑکیاں) بے شمار ہیں۔ "هُمْ دَرَجَاتٌ عِنْدَ اللّٰهِ" بحالیکہ آدمیوں کے رتبے خدا کے علم میں لامحالہ دس کی تعداد سے زائد ہیں۔ "اَللّٰهُ يَتَوَفَّى الْاَنْفُسَ" "اَيَّامًا مَعْدُوْدَاتٍ" اور اس آیت میں جمع قلت لانے کا نکتہ مکلفین پر آسانی کرتا ہے۔ اور اس کے برعکس یعنی جمع قلت پر جمع کثرت کا اطلاق مثلاً "يَتَرَبَّصْنَ بِاَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوْءٍ"۔

گیارہویں یہ کہ اسم مونث کو کسی اسم مذکر کی تاویل کے اعتبار پر مذکر وارد کیا جائے۔ مثلاً "فَمَنْ جَآءَهٗ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهٖ" یعنی وعظ۔ اور "وَاَحْيَيْنَا بِهٖ بَلْدَةً مَيْتًا" بلدۃ کو مکان کے ساتھ تاویل کرکے "فَلَمَّا رَاَى الشَّمْسَ بَازِغَةً قَالَ هٰذَا رَبِّيْ" یعنی شمس یا طالع کو اور "اِنَّ رَحْمَةَ اللّٰهِ قَرِيْبٌ مِنَ الْمُحْسِنِيْنَ" جوہری کہتا ہے یہاں رحمت احسان کے معنی میں لے کر مذکر بنادی گئی۔ اور شریف مرتضٰی کا قول ہے کہ قولہ تعالیٰ "وَلَا يَزَالُوْنَ مُخْتَلِفِيْنَ اِلَّا مَنْ رَحِمَ رَبُّكَ فَلِذٰلِكَ خَلَقَهُمْ" میں اسم اشارہ رحمت ہی کے لئے ہے اور اولٰئک اس واسطے نہیں کہا کہ رحمت کی تانیث غیر حقیقی ہے اور یہ وجہ بھی قرار دی جاسکتی ہے کہ اُس کا "اَنْ يَّرْحَمَ" کی تاویل میں ہونا جائز ہے۔

بارہویں مذکر کی تانیث۔ جیسے "اَلَّذِيْنَ يَرِثُوْنَ الْفِرْدَوْسَ هُمْ فِيْهَا" کہ یہاں فردوس کو مؤنث بنادیا حالانکہ وہ مذکر ہے اور اُسے جنت کے معنی پر محمول کرکے ایسا کیا گیا۔ "مَنْ جَآءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهٗ عَشْرُ اَمْثَالِهَا" اس میں عشر کو مونث بنادیا۔ اس حیثیت سے کہ حرف ھا کو حذف کرکے عشر کو امثال کی طرف مضاف بھی کردیا۔ حالانکہ امثال کا واحد مثل مذکر ہے (اور یہ بات نامناسب معلوم ہوتی ہے کہ امثال جس کا واحد مذکر ہے اُس کی جانب مضاف ہونے کی حالت میں عشر کو مونث قرار دیا جائے) اور کہا گیا ہے کہ عشر کی تانیث اس لحاظ سے کی گئی کہ امثال کی اضافت ضمیر حسنات کی طرف ہوئی ہے جو کہ مونث ہے اور اسی اضافت کے باعث امثال نے بھی تانیث کا لباس پہن لیا۔ (یعنی اُس میں تانیث آگئی) پھر دوسرا قول یہ ہے کہ مراعات معنی کے باب سے ہے کیونکہ امثال معنی کے لحاظ سے مونث ہے۔ اور حسنۃ (نیکی) کی مثال حسنہ (نیکی) ہی ہوسکتی ہے۔ لہٰذا اس جگہ تقدیر کلام "فَلَهٗ عَشْرُ حَسَنَاتٍ اَمْثَالِهَا" ہوگی اور ہم نے سابق میں جس مقام پر ضروری قواعد کا بیان کیا ہے۔ اُس میں ایک ایسا ہی قاعدہ تذکر اور تانیث کا بیان بھی کردیا ہے۔

تیرہویں تغلیب اور یہ اس بات کا نام ہے کہ ایک شے کو اُس کے غیر کا حکم عطا کیا جائے اور دوسری تعریف تغلیب کی یوں کی گئی ہے کہ دو معلوم امروں میں سے ایک امر کو دوسرے پر ترجیح دی جائے اور مرجح لفظ کا امر مرجح اور راجح دونوں پر معاً اطلاق کیا جائے۔ اس اعتبار سے گویا دو مختلف چیزوں کو دو باہم متفق اشیاء کے قائم مقام بنایا گیا ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ "وَكَانَتْ مِنَ الْقَانِتِيْنَ" "اِلَّا امْرَاَتَهٗ كَانَتْ مِنَ الْغَابِرِيْنَ" بحالیکہ اس کی اصل "مِنَ الْقَانِتَاتِ وَالْغَابِرَاتِ" تھی۔ پھر بحکم تغلیب مونث کو منجملہ مذکر کے شمار کیا گیا۔ "بَلْ اَنْتُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُوْنَ" اس آیت میں انتم کا پہلو قوم کے پہلو پر غالب بنانے کے لحاظ سے تَجْهَلُوْنَ میں خطاب (حاضر) کی (علامت) تا لائی گئی۔ حالانکہ قاعدہ اس میں (مضارع) غائب کی (علامت) یا لانے کا مقتضی تھا کیونکہ وہ قوم کی صفت ہے اور اس بات سے عدول (تجاوز کرنے) کا حسن یہ ہے کہ موصوف دو مخاطبوں کی ضمیر سے خبر پڑا ہے۔ "قَالَ اذْهَبْ فَمَنْ تَبِعَكَ مِنْهُمْ فَاِنَّ جَهَنَّمَ جَزَآؤُكُمْ" کہ اگرچہ اس میں "مَنْ"

تَبِعَکَ" ضمیر غائب کا خواہاں تھا۔ لیکن ضمیر میں مخاطب کو غلبہ دیا گیا۔ اور اس کی خوبی یہ ہے کہ غائب معصیت اور سزا پانے میں مخاطب کا تابع تھا تو اُسے لفظ میں بھی مخاطب کا تابع رکھا گیا۔ اور یہ امر لفظ کے معنی کے ساتھ ارتباط رکھنے کی خوبی عیاں کرتا ہے۔ "وَلِلّٰهِ يَسْجُدُ مَافِي السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ" میں غیر عاقل کو عاقل پر غلبہ دیا گیا۔ اس لئے کہ یہاں وہ ما کے ساتھ لایا گیا ہے اور اس تغلیب کی وجہ غیر ذوی العقول کی کثرت ہے۔ پھر دوسری آیت میں اُس کی تعبیر لفظ مَنْ کے ساتھ کی گئی ہے۔ تو وہاں عاقل کو غلبہ ہوا ہے اور ذوی العقول کے تغلیب کا موجب اُس کا غیر ذوی العقول پر شرف ہے۔ "لَنُخْرِجَنَّكَ يَا شُعَيْبُ وَالَّذِيْنَ آمَنُوْا مَعَكَ مِنْ قَرْيَتِنَا اَوْ لَتَعُوْدُنَّ فِي مِلَّتِنَا" کہ اس میں شعیبؑ کو لَتَعُوْدُنَّ میں تغلیب کے حکم سے داخل کیا گیا۔ اس واسطے کہ وہ بالکل اصل سے اُس کے مذہب میں داخل ہی نہ تھے۔ پھر عود کی کیا وجہ تھی اور ایسے ہی قولہ تعالیٰ "اِنْ عُدْنَا فِيْ مِلَّتِكُمْ" میں بھی یہی ہوا ہے "فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ اَجْمَعُوْنَ اِلَّا اِبْلِيْسَ" کہ باعتبار تغلیب ابلیس کو ملائکہ میں شمار کیا گیا۔ کیونکہ وہ (پہلے) اُنہی میں شامل تھا۔ "يَا لَيْتَ بَيْنِيْ وَبَيْنَكَ بُعْدَ الْمَشْرِقَيْنِ" یعنی مشرق اور مغرب کا فاصلہ ہوتا۔ ابن الشجری کہتا ہے کہ اس جگہ مشرق کو بوجہ اُس کے دونوں جہتوں میں مشہور تر ہونے کے غلبہ دیا گیا۔ "مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ" یعنی شور اور شیریں حالانکہ "بحر" کا لفظ دریائے شور کے لئے خاص ہے۔ اس واسطے وہ اپنے بڑے ہونے کی وجہ سے غالب کیا گیا۔ "وَلِكُلٍّ دَرَجٰتٌ" یعنی مومنین اور کفار میں سے ہر ایک کے لئے۔ بلندی کے واسطے درجات اور پستی کے لئے درکات کا لفظ مستعمل ہیں۔ مگر یہاں اشرف کو غلبہ دینے کی وجہ سے دونوں غلبوں پر درجات ہی کا استعمال کرلیا۔

کتاب البرہان میں آیا ہے۔ تغلیب کے باب مجاز سے ہونے کی علت یہ ہے کہ لفظ کا استعمال مَا وُضِعَ لَهٗ میں نہیں ہوتا ہے۔ دیکھو "قانتین" کا لفظ اُن ذکور کے موضوع ہے جو کہ اس وصف کے ساتھ موصوف ہیں۔ لہٰذا اُس کا ذکور اور اناث دونوں پر اطلاق کرنا اُس کا غیر ماوضع لہ پر اطلاق ہے اور ایسے ہی باقی مثالیں بھی۔ چودہویں حروف جر کا استعمال اُن کے غیر حقیقی معنوں میں جیسا کہ چالیسویں نوع میں بیان ہو چکا ہے۔

پندرہویں غیر وجوب کے لئے صیغہ افعل کا اور غیر تحریم کے لئے صیغہ لاتفعل کا استعمال اور ایسے ادوات استفہام کا استعمال غیر طلب تصور اور تصدیق کے لئے، ادات تمنی، ترجی اور ندا کا استعمال، ان امور کے غیر (ماسوا) اُمور کے لئے۔ جیسا کہ ان تمام چیزوں کا ذکر انشاء کے بیان میں آئیگا۔

سولہویں تضمین: اور یہ اس بات کا نام ہے کہ شے کو شے کے معنی عطا کئے جائیں۔ تضمین حروف اور افعال اور اسماء سب میں ہوتی ہے۔ تضمین حروف کا بیان پہلے حروف جر میں ہو چکا ہے۔ رہی افعال کی تضمین اُس کا یہ حال ہے کہ اگر ایک فعل دوسرے فعل کے معنی کو متضمن ہوگا تو اُس فعل میں ایک ساتھ دونوں فعلوں کے معنی پائے جائیں گے۔ اس کی صورت یہ ہے کہ فعل کو ایسے حروف کے ساتھ متعدی لایا جائے کہ اُس کے فعل کی عادت اُس حرف کے ساتھ متعدی ہوکر آنے کے نہیں ہے۔ ایسی حالت میں وہ فعل اپنی یا اُس حرف کی تاویل کا محتاج ہوگا تا کہ اُس حرف کے ساتھ اس کا تعدیہ صحیح ہو سکے۔ اگر فعل کی تاویل کی جائے تو یہ تضمین فعل ہوگی اور حرف کی تاویل تضمین محرف کہلائے گی۔ اب اس بارہ میں اختلاف ہے کہ ان دونوں میں سے اولیٰ کون سی تضمین ہے۔ اہل لغت اور نحویوں میں سے ایک ایک گروہ کا قول ہے کہ گنجائش حروف

میں پائی جاتی ہے اور محققین فعل میں توسع (گنجائش) ہونے کے قابل ہیں۔ کیونکہ فعل میں تضمین کی کثرت پائی جاتی ہے۔ مثلاً "عَیْنًا یَّشْرَبُ بِهَا عِبَادُ اللّٰهِ" کہ 'یَشْرَبُ' کا تعدیہ حرف من کے ساتھ ہوا کرتا ہے۔ لہٰذا یہاں اُس کو حرف با کے ساتھ متعدی کرنا یا تو اس اعتبار پر ہوگا کہ وہ یروی اور یلتذ کے معنی کو متضمن ہے۔ اور یا حرف با کو من کے معنی میں تضمین کیا جائے گا۔ "اُحِلَّ لَکُمْ لَیْلَۃَ الصِّیَامِ الرَّفَثُ اِلٰی نِسَائِکُمْ" میں الرفث بجز اس کے کہ معنی افضا کا متضمن ہو۔ اور کسی طرح الیٰ کے ساتھ متعدی نہیں ہوسکتا۔ "هَلْ لَّکَ اِلٰی اَنْ تَزَکّٰی" اور ان میں اصل یہ ہے کہ وہ اَدْعُوکَ کے معنی کو متضمن ہو۔ "یَقْبَلُ التَّوْبَۃَ عَنْ عِبَادِہٖ" عن کے ساتھ بوجہ تضمن معنی عفو اور صفح کے متعدی کیا گیا۔ اور اسماء میں تضمین کی یہ صورت ہے کہ دونوں اسموں کے معنی کا ایک ساتھ فائدہ دینے کے لئے ایک اسم دوسرے اسم کے معنی کو متضمن ہو۔ مثلاً قولہ تعالیٰ "حَقِیْقٌ عَلٰی اَنْ لَّا اَقُوْلَ عَلَی اللّٰهِ اِلَّا الْحَقَّ" اس میں حقیقٌ حریصٌ کے معنی کو متضمن ہے اور اس بات کا فائدہ دیتا ہے کہ وہ قول حق کا محقوق اور اُس کے کہنے پر حریص ہے اور تضمین کے مجاز ہونے کا باعث یہ ہے کہ لفظ کی وضع حقیقت اور مجاز دونوں کے واسطے ایک ساتھ نہیں ہوئی ہے۔ لہٰذا ان دونوں کو ایک جا کرنا مجاز ہی ہوگا۔

فصل

اور چھ نوعیں ایسی ہیں جن کو داخل مجاز شمار کرنے میں اختلاف کیا گیا ہے وہ حسبِ ذیل ہیں۔

(۱) حذف یہ مجاز کی ایک نوع مشہور ہے اور بعض لوگوں نے اس کے مجاز ہونے سے اِنکار کیا ہے۔ کیونکہ مجاز اس بات کا نام ہے کہ لفظ کو اُس کے موضوع لہ کے ماسوا دوسری چیز میں استعمال کیا جائے اور حذف کی یہ حالت نہیں ہوتی۔ ابن عطیہ کہتا ہے مضاف کا حذف کرنا بہت بڑا اور عین مجاز ہے اور (اس کے سوا) ہر ایک حذف داخلِ مجاز نہیں ہوتا۔

فرا کا قول ہے کہ حذف میں چار قسمیں ہیں۔ ایک قسم پر لفظ اور اُس کے معنی کی صحت مِن حیث الاسناد موقوف ہوتی ہے۔ جیسے "وَاسْئَلِ الْقَرْیَۃَ" یعنی اھلھا۔ کیونکہ قریہ کی طرف سوال اسناد صحیح نہیں ہوتا۔

دوسری قسم حذف کی وہ ہے جو کہ بغیر اسناد کے بھی صحیح ہو جاتی ہے لیکن اُس پر موقوف پانے کا ذریعہ شرع ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ "فَمَنْ کَانَ مِنْکُمْ مَّرِیْضًا اَوْ عَلٰی سَفَرٍ فَعِدَّۃٌ مِّنْ اَیَّامٍ اُخَرَ" یعنی فَاَفْطَرَ فَعِدَّۃٌ.

تیسری قسم حذف کی وہ ہے کہ باعتبارِ عادت اُس پر وقوف حاصل ہوتا ہے۔ شرعاً نہیں۔ جیسے "اِضْرِبْ بِّعَصَاکَ الْبَحْرَ فَانْفَلَقَ" یعنی فَضَرَبَہٗ.

اور چوتھی قسم حذف کی وہ ہے جس کے محذوف پر کوئی غیر شرعی دلیل دلالت کرتی ہے اور وہ دلالت از روئے عادت نہیں بنتی۔ جیسے فَقَبَضْتُ قَبْضَۃً مِّنْ اَثَرِ الرَّسُوْلِ دلیل اس بات پر قائم ہوئی کہ سامری نے رسول (جبریلؑ) کے سم اسپ کے نشان سے ایک مٹھی بھر خاک اٹھالی تھی۔ اور ان چار قسموں میں بجز قسم اول کے کوئی اور مجاز نہیں ہے۔

زنجانی اپنی کتاب معیار میں لکھتا ہے کہ ''حذف کو اسی وقت مجاز شمار کیا جاسکتا ہے جبکہ کوئی حکم بدل گیا ہو۔ ورنہ جس حالت میں حکم کا کوئی تغیر نہ ہوا ہو۔ جیسے ایسے مبتدا کی خبر کو حذف کرنا جو کہ کسی جملہ پر موقوف ہے تو یہ مجاز نہ ہوگا کیونکہ کلام کے باقی ماندہ حکم اس سے کچھ بھی متغیر نہیں ہوتا۔

اور قزوینی نے کتاب ایضاح میں لکھا ہے کہ ''جس حالت میں کسی حذف یا زیادتی کی وجہ سے کلمہ کا اعراب متغیر ہو جائے تو وہ مجاز شمار ہوگا جیسے "وَاسْئَالِ الْقَرْيَةَ" اور "لَيْسَ كَمِثْلِهٖ شَيْءٌ" ورنہ اگر حذف یا زیادتی تغیر اعراب کے موجب نہ ہوں تو اُسے مجاز بھی نہ کہنا چاہئے۔ مثلاً "اَوْ كَصَيِّبٍ" اور "فَبِمَا رَحْمَةٍ".

(۲) تاکید بہت سے لوگوں نے اس کو مجاز کہا ہے کیونکہ تاکید بھی اُسی بات کا فائدہ دیتی ہے جس کا فائدہ پہلے کلمہ نے دیا ہے اور صحیح یہ ہے کہ یہ حقیقت ہے۔ طرطوشیؒ کا قول ہے اور اُس کو وہ اپنی کتاب العمد میں بیان کرتا ہے کہ ''جو شخص تاکید کو مجاز کے نام سے موسوم کرے ہم اُس سے دریافت کریں گے کہ جس وقت میں عجل عجل یا اسی طرح کی مثالوں میں تاکید اور مؤکد دونوں کے لفظ ایک ہی ہیں۔ تو اب اگر دوسرے لفظ میں مجاز کو روا رکھا جائے تو پہلے لفظ میں بھی مجاز کا ماننا جائز ہوگا کیونکہ دونوں کے لفظ ایک ہی ہیں اور جس وقت پہلے لفظ کا مجاز پر حمل کرنا باطل ہوگا۔ اُس وقت دوسرے کا مجاز ماننا بھی باطل ٹھہرے گا۔ کیونکہ وہ لفظ بھی اول کے مانند ہے۔

(۳) تشبیہ: ایک گروہ کا قول ہے کہ یہ بھی مجاز ہے۔ مگر درحقیقت یہ مجاز نہیں بلکہ حقیقت ہے۔ زنجانی معیار میں بیان کرتا ہے اور تشبیہ کے حقیقت ہونے کی وجہ یہ ہے کہ وہ منجملہ معانی کے ایک معنی ہے اور اُس کے کچھ الفاظ ایسے ہیں جو کہ اُس معنی پر دلالت کرتے ہیں۔ اس واسطے اس میں لفظ کو اُس کے موضوع سے نقل کرنے کی صورت ہی ظہور پذیر نہیں ہوسکتی۔

شیخ عزالدین کا قول ہے کہ اگر یہ تشبیہ کسی حرف کے ساتھ ہو تو وہ حقیقت ہوگی اور اگر حرف تشبیہ کو حذف کر دیا گیا ہو تو اس حالت میں مجاز ہو جائے گی۔ جس کی وجہ یہ ہے کہ حذف مجاز کی قسم ہے۔

(۴) کنایہ اور اس کے بارہ میں چار مذاہب ہیں۔ اول یہ کہ وہ حقیقت ہے۔ ابن عبدالسلام لکھتا ہے کہ ظاہر امر یہی ہے کیونکہ کنایہ کا استعمال اپنے ما وضع لہ میں ہی کیا گیا ہے اور اُس سے مراد یہ لی گئی ہے کہ وہ اپنے موضوع لہ کے غیر پر دلالت کرنے۔ دوم یہ کہ وہ مجاز ہے۔

سوم یہ کہ وہ نہ حقیقت ہے اور نہ مجاز۔ اور کتاب تلخیص کا مصنف اسی امر کی طرف گیا ہے کیونکہ وہ مجاز میں اس امر کو منع کرتا ہے کہ معنی حقیقی اور معنی مجازی ایک ساتھ مراد لئے جائیں۔ لیکن کنایہ میں اُس نے یہ امر جائز رکھا ہے۔ لہٰذا معلوم ہوا کہ وہ کنایہ کو مجاز کی قسم نہیں شمار کرتا۔

چوتھا مذہب جو کہ شیخ تقی الدین سبکی کا مختار ہے یہ ہے کہ کنایہ کی تقسیم حقیقت اور مجاز دونوں کی جانب ہوتی ہے اگر لفظ کا استعمال اُس کے معنی میں یوں کیا جائے کہ اُس سے لازم معنی بھی مراد ہوں۔ تو اس حالت میں وہ حقیقت ہے اور اگر معنی مراد نہ لئے جائیں بلکہ لازم کی تعبیر بواسطہ ملزوم کے کی جائے تو بوجہ اس کے کہ اُس کا استعمال غیر ما وضع لہ میں ہوا ہے وہ مجاز ہوگا۔ اور خلاصہ ان تمام اختلافات کا یہ ہے کہ اگر لفظ کا استعمال معنی، وضع لہ میں غیر ما وضع لہ کا فائدہ دینے کی غرض سے ہوا ہے تو وہ حقیقت ہے۔ اور اگر استعمال اور افادت دونوں اعتباروں سے اس لفظ کے ساتھ اُس کے موضوع کا غیر مراد ہے تو وہ مجاز ہے۔

(۵) تقدیم اور تاخیر: ایک گروہ نے اُس کو بھی مجاز کی قسم سے شمار کیا ہے اس لئے کہ کسی چیز کا رتبہ بعد میں آنے کا ہے۔ اُس کو مقدم کرنا جیسے کہ مفعول کو مقدم کرنا اور جس چیز کا رتبہ پہلے آنے کا ہے اُسے پیچھے ڈال دینا مثلاً فاعل کو مفعول

سے مؤخر لانا دونوں مقدم اور مؤخر چیزوں کے مرتبہ اور حق میں کمی اور نقصان ڈالتا ہے۔ کتاب البرہان میں آیا ہے کہ تقدیم اور تاخیر صحیح قول کے لحاظ سے مجاز میں داخل نہیں ہوسکتی ہیں۔ کیونکہ مجاز نام ہے ماوضع لہ کے اُس جانب نقل کرنے کا جس کے لئے وہ موضوع نہ ہوا ہو۔

(٦) التفات: شیخ بہاء الدین سبکی کا قول ہے ''میں نے کسی ایسے شخص کو نہیں دیکھا جس نے التفات کے حقیقت یا مجاز ہونے کی نسبت کوئی ذکر کیا ہو۔ مگر اس حیثیت سے کہ اُس کے ساتھ کوئی تجرید نہیں پائی جاتی۔ میرے خیال میں یہ حقیقت ہے۔

فصل

موضوعاتِ شرعیہ مثلاً صلوٰۃ، زکوٰۃ، صوم اور حج وغیرہ حقیقت اور مجاز دونوں وصفوں کے ساتھ موصوف ہوتے ہیں۔ اور یہ بات دو اعتباروں سے کہی جاتی ہے۔ اگر شرعی اصطلاحات ہونے کے لحاظ سے دیکھا جائے تو یہ حقیقتیں ہیں اور لغوی معنوں کا لحاظ کر کے دیکھیں تو یہ مجازات ٹھہرتے ہیں۔

فصل

حقیقت اور مجاز کے مابین متوسط درجہ کے الفاظ۔ تین چیزوں کی بابت کہا گیا ہے کہ وہ حقیقت اور مجاز کے مابین وسط کی حالت میں واقع ہوتی ہیں۔

ایک لفظ استعمال ہونے سے پہلے حقیقت اور مجاز کے مابین وسط کی حالت میں رہتا ہے یعنی نہ حقیقت ہوتا ہے اور نہ مجاز بلکہ ان دونوں کے بین بین۔ قرآن میں یہ قسم پائی ہی نہیں جاتی اور ممکن ہے کہ سورتوں کے اوائل (آغاز کے الفاظ) اس قول کے اعتبار پر کہ وہ کلام کے ترکیب میں استعمال ہونے والے حروف کی طرف اشارہ ہیں۔

دوسرے اعلام اور تیسرے وہ لفظ جو کہ مشاکلت میں استعمال کیا جاتا ہے۔ مثلاً ''وَمَکَرُوْا وَمَکَرَ اللّٰهُ'' اور ''جَزَاءُ سَيِّئَةٍ مِثْلُهَا'' کہ بعض لوگوں نے ان کی بابت حقیقت اور مجاز کے مابین واسطہ ہونے کا ذکر کیا ہے۔ اس کے قائل نے کہا ہے۔ ان کے واسطہ مابین الحقیقت والمجاز ہونے کی علامت یہ ہے کہ ان کا استعمال ماوضع لہ میں نہیں ہوا ہے اور جن اُمور میں ان کا استعمال ہوا ہے یہ اُن کے واسطے موضوع نہیں ہوئے ہیں۔ لہٰذا یہ حقیقت نہیں ہوسکتی اور چونکہ استعمال فیہ سے ان کا کوئی معتبر علاقہ بھی نہیں۔ لہٰذا مجاز کہلانے کے بھی قابل نہیں۔ بدیعۃ ابن جابر کی جو شرح اس کے رفیق نے لکھی ہے اُس میں یونہی مذکور ہے۔ مگر میں کہتا ہوں کہ ظاہری اطوار سے یہ مجاز ثابت ہوتے ہیں اور ان کا تعلق مااستعمل فیہ سے مصاحبت کا علاقہ ہے۔

خاتمہ: مجاز کے اقسام میں ایک قسم مجاز المجاز کی بھی بیان ہوئی ہے اور وہ یہ ہے کہ حقیقت سے اخذ کیا ہوا مجاز بجائے حقیقت کے قائم کیا جائے۔ اور پھر اُس کے بعد دوسرا مجاز اور لایا جائے اور پہلے مجاز کو دوسرے مجاز سے بوجہ ان کے کہ ان دونوں کے مابین کوئی علاقہ ہے مجاز ڈالا جائے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ ''وَلٰكِنْ لَا تُوَاعِدُوْهُنَّ سِرًّا'' کہ یہ مجاز سے مجاز پڑا ہے۔ اس واسطے کہ وطی کا تجوز لفظ سر کے ساتھ کیا گیا ہے۔ اور اس کی علت یہ ہے کہ غالباً وطی کا وقوع پردہ ہی میں ہوا کرتا ہے۔

اور وطی کے ساتھ مجازاً عقد کو مراد لیا جاتا ہے۔ اس لئے کہ عقد ہی وطی کا مسبب ہے۔ لہٰذا پہلے مجاز کی صحیح بنانے والی چیز ملازمت ہے۔ اور دوسرے کو سببیت نے صحیح بنایا ہے۔ اور آیت کے معنی ہیں "لَا تواعدوھُنَّ عقد نکاح" یعنی اُن کو عقد نکاح میں لانے کی دھمکی نہ دو۔ اور ایسے ہی قولہ تعالیٰ "وَمَنْ یَّکْفُرْ بِالْاِیْمَانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهٗ" ابھی ہے کیونکہ مومن کا قول "لَا اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ" اس لفظ کے مدلول کو دل سے سچ ماننے کی بابت مجاز ہے۔ اور اس مجاز کا علاقہ ہے سببیت کیونکہ توحید کا زبانی اقرار دل سے اقرارِ توحید کرنے کا مسبب ہے۔ اور خدا کو ایک ماننے کی تعبیر لا الہ الا اللہ کے ساتھ اس قسم کی ہے جیسے کہ مقول فیہ کی تعبیر قول کے ساتھ کرنا مجاز میں شمار ہوتا ہے اور ابن السید نے قولہ تعالیٰ "اَنْزَلْنَا عَلَیْكُمْ لِبَاسًا" کو بھی اسی قسم سے شامل بتایا ہے۔ جس کی دلیل یہ ہے کہ بندوں پر نازل کی جانے والی شے خود ہی نفس لباس کی قسم سے نہیں۔ بلکہ وہ پانی ہے جو کھیتی کو اُگاتا ہے اور اُسی کھیتی کی پیداوار روئی سے سوت کاتا جاتا ہے۔ پھر سوت سے لباس کے لئے کپڑا بنا جاتا ہے پس یہ بھی مجاز در مجاز ہوا۔

نوع ترپین

قرآن کی تشبیہ اور اُس کے استعارات

تشبیہ: بلاغت کی انواع میں سب سے اشرف اور اعلیٰ نوع ہے۔ مبرد اپنی کتاب کامل میں لکھتا ہے کہ "اگر کوئی شخص تشبیہ کو کلامِ عرب کا بہت زیادہ حصہ بیان کرے تو اس بات کو بعید نہ خیال کرنا چاہئے"۔ ابوالقاسم بن البندار البغدادی نے تشبیہات قرآن کے بیان میں ایک مستقل کتاب تصنیف کر ڈالی ہے اور اُس کتاب کا نام اُس نے الجمان رکھا ہے۔ ایک جماعت جن میں سکاکی بھی شامل ہے تشبیہ کی تعریف یوں کرتی ہے کہ اگر ایک امر اپنے معنی میں کسی دوسرے امر کے ساتھ شرکت رکھنے پر دلالت کرتا ہے تو اس کا نام ہے تشبیہ۔ ابن ابی الاصبع کہتا ہے "تشبیہ اس بات کا نام ہے کہ نہایت مخفی امر کو کسی واضح تر امر کے ساتھ روشنی میں لایا جائے"۔ اور اس کے سوا کسی دوسرے شخص کا قول ہے "کسی صاحبِ وصف کے ساتھ اُس کے وصف میں ایک شے کو لاحق کرنا تشبیہ کہلاتا ہے"۔

بعض شخصوں کا قول ہے کہ "مشبہ بہ کے احکام میں سے کوئی حکم مشبہ کے واسطے ثابت کرنا تشبیہ کہلاتا ہے اور اس کی غرض یہ ہے کہ اُس شے کو خفی سے جلی کی طرف لا کر نفس کو اُس کے ساتھ مانوس بنایا جائے اور بعید کو قریب کی طرف لایا جاوے تاکہ وہ بیان کا فائدہ دے سکے"۔ اور کہا گیا ہے کہ "اختصار کے ساتھ معنی مقصود کے کشف کو بھی تشبیہ کی تعریف قرار دیا جاتا ہے"۔ ادواتِ تشبیہ حروف، اسماء اور افعال تینوں قسم سے آتے ہیں۔ حروف میں سے کاف، مثلاً کَرَمَادٍ اور کَاَنَّ جیسے "کَاَنَّهٗ رُءُوْسُ الشَّیٰطِیْنِ" اسماء میں سے مثل اور شبہ۔ یا ان دونوں کے مانند اور الفاظ جو کہ مماثلت اور مشابہت سے مشتق ہوتے ہیں۔ اس بات کو طیبی نے کہا ہے اور مثل کا لفظ ایسی ہی حالت اور صفت میں استعمال کیا جاتا ہے جس کی کوئی شان ہو اور اُس میں کچھ غرابت (حیرت انگیز بات) بھی پائی جاتی ہو۔ جیسے "مَثَلُ مَا یُنْفِقُوْنَ فِیْ هٰذِهِ الْحَیٰوةِ الدُّنْیَا

كَمَثَلِ رِيْحٍ فِيْهَا صِرٌّ" اورافعال کی مثالیں یہ ہیں "يَحْسَبُهُ الظَّمْآنُ مَاءً" اور "يُخَيَّلُ عَلَيْهِمْ مِنْ سِحْرِهِمْ أَنَّهَا تَسْعٰى".

کتاب تلخیص میں سکاکی کی پیروی میں کہا گیا ہے اور بعض اوقات کوئی ایسا فعل ذکر کیا جاتا ہے جو کہ تشبیہ کی خبر دیتا ہے تو فعل تشبیہ قریب میں لایا جاتا ہے۔ جیسے تحقیق پر دلالت کرنے والے فعل میں "عَلِمْتُ زَيْدًا أَسَدًا" اور ظن اور عدم تحقیق پر دلالت کرنے والے فعل میں "حَسِبْتُ زَيْدًا أَسَدًا" اور ایک جماعت کہ از انجملہ طیبی بھی ہے' اس قول کی مخالف ہے۔ وہ لوگ کہتے ہیں "ان کی مخبر تشبیہ ہونے میں ایک طرح کی پوشیدگی (گول بات) رہ جاتی ہے۔ اور اس سے زیادہ ظاہر اور صاف بات یہ ہے کہ کہا جائے فعل نزدیکی اور دُوری میں حالِ تشبیہ کی خبر دیتا ہے اور یہ کہ اداتِ تشبیہ محذوف اور مقدر ہیں کیونکہ بغیر اُن کے معنی درست نہیں ہوتے۔

تشبیہ کی قسمیں: تشبیہ کی تقسیم کئی اعتبارات سے ہوتی ہے۔ اول تشبیہ اپنے طرفین کے اعتبار سے چار قسموں پر منقسم ہے کیونکہ یا وہ دونوں (طرفین تشبیہ) حسی ہوں گے یا دونوں عقلی۔ اور یا مشبہ بہ حسی ہوگا اور مشتبہ عقلی یا اس کے برعکس۔ طرفین کے حسی ہونے کی مثال ہے قولہ تعالیٰ "وَالْقَمَرَ قَدَّرْنَاهُ مَنَازِلَ حَتّٰى عَادَ كَالْعُرْجُوْنِ الْقَدِيْمِ" اور "كَأَنَّهُمَا أَعْجَازُ نَخْلٍ مُنْقَعِرٍ" طرفین کے عقلی ہونے کی نظیر ہے۔ قولہ تعالیٰ "ثُمَّ قَسَتْ قُلُوْبُكُمْ مِنْ بَعْدِ ذٰلِكَ فَهِيَ كَالْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً" اس کی مثال کتاب البرہان میں یونہی دی گئی ہے۔ گویا کہ اس کتاب کے مصنف نے تشبیہ کا قسوۃ میں واقع ہونا گمان کیا۔ حالانکہ یہ بات غیر ظاہر ہے بلکہ یہاں تشبیہ قلوب اور الحجارۃ کے مابین واقع ہوئی ہے۔ اور اس اعتبار سے یہ مثال بھی قسم اول کی رہتی ہے۔ تیسری قسم کی مثال ہے قولہ تعالیٰ "مَثَلُ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا بِرَبِّهِمْ أَعْمَالُهُمْ كَرَمَادٍ اشْتَدَّتْ بِهِ الرِّيْحُ" اور قسم چہارم کی مثال قرآن میں واقع نہیں ہوئی۔ بلکہ امام نے اصل سے اُس کو منع ہی کر دیا ہے کیونکہ اصل مستفاد ہے حس سے۔ اور اس لحاظ سے محسوس معقول کی اصل ٹھہرتی ہے۔ اور محسوس کی تشبیہ معقول کے ساتھ اس بات کی مستلزم ٹھہرتی ہے کہ اصل کو فرع اور فرع کو اصل بنا دیا جائے حالانکہ یہ غیر جائز امر ہے۔ اور قولہ تعالیٰ "هُنَّ لِبَاسٌ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ لَهُنَّ" کے بارہ میں اختلاف کیا گیا ہے۔

تشبیہ کی دوسری تقسیم اُس کی وجہ کے اعتبار سے مفرد اور مرکب کی طرف ہوتی ہے۔ تشبیہ مرکب اس کا نام ہے کہ وجہ شبہ کا انتزاع کئی ایسے امور کیا جائے جو کہ ایک دوسرے کے ساتھ باہم جمع کیے گئے ہیں۔ مثلاً قولہ تعالیٰ "كَمَثَلِ الْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًا" یہ کہ تشبیہ حمار کے احوال سے مرکب ہے اور وہ حالات یہ ہیں کہ ایک حد درجہ کی مفید چیز سے باوجود اس کے کہ وہ اُس کے اپنے ساتھ رکھنے میں تکلیف برداشت کرتا ہے۔ تاہم اُس سے نفع اٹھانے سے محروم ہے قولہ تعالیٰ "إِنَّمَا مَثَلُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَاءٍ أَنْزَلْنَاهُ مِنَ السَّمَاءِ...... كَأَنْ لَمْ تَغْنَ بِالْأَمْسِ" اس آیت میں دس جملے ہیں اور اُن سبھوں سے مل کر مجموعی طور پر تشبیہ کی ترکیب بدیں حیثیت واقع ہوئی ہے کہ اُس میں کچھ بھی ساقط ہو جائے تو تشبیہ مختل ہو جائے گی اس لئے کہ یہاں دنیا کی حالت کو اُس کے جلد تر گزر جانے' اُس کی نعمتوں کے فنا ہو جانے اور لوگوں کے اُس پر فریفتہ ہونے کے بارہ میں اُس پانی کی حالت سے مشابہ بنانا مقصود تھا جو کہ آسمان سے نازل ہوا۔ اور اُس نے انواع واقسام کی جڑی بوٹیاں اگائیں۔ اپنی آرائش اور گلکاری سے روئے زمین کو جامۂ فاخر پہننے والی دلہن کی طرح سنوار دیا۔ یہاں تک کہ جب اہل دنیا اُس دنیا کی طرف مائل ہوئے۔ اور انہوں نے گمان کیا کہ یہ دنیا تمام خرابیوں اور زوال سے بری ہے تو

یکا یک خدا تعالیٰ کا عذاب اُس پر نازل ہوا۔ اور وہ اس طرح مٹ گئی کہ گویا کل تک کچھ چیز ہی نہ تھی۔

بعض علماء نے کہا ہے "دنیا کو پانی کے ساتھ تشبیہ دینے کی وجہ دو امر ہیں۔ امر اول یہ کہ پانی اگر ضرورت سے زائد لیا جائے تو مضر اور بقدر حاجت لیا جائے تو فائدہ مند ثابت ہوتا ہے اور یہی حالت دنیا کی ہے۔ امر دوم یہ کہ اگر تم پانی کو مٹھی میں روکنا چاہو اور اُس میں بند کرو تو خاک بھی ہاتھ نہیں آئے گا' بس یہی کیفیت دنیا کی ہے۔ اور قولہ تعالیٰ "مَثَلُ نُوْرِهٖ كَمِشْكٰوةٍ فِيْهَا مِصْبَاحٌ......" اس آیت میں اللہ پاک نے اپنے اُس نور کو جسے وہ مومن کے قلب میں ڈالتا ہے۔ ایسے چراغ سے تشبیہ دی ہے جس میں روشنی کے تمام اسباب جمع ہو گئے ہیں کہ وہ مشکات میں رکھا ہوا اور مشکاۃ ایسے مختصر طاق کو کہتے ہیں جس میں منفذ نہیں ہوتا اور اُس کا بغیر منفذ کے ہونا اس واسطے ہے تا کہ وہ نگاہ کو خوب جمع اور بستہ رکھ سکے۔ پھر اس تشبیہ میں مصباح ایک فانوس کے اندر رکھا ہے اور وہ فانوس صفائی میں چمکدار ستارہ کے مانند ہے چراغ کا تیل بھی تمام تیلوں میں نہایت صاف اور عمدہ جلنے والا ہے اس واسطے کہ وہ اُس درخت کا تیل ہے جو چراغ کے وسط میں ہے۔ نہ مشرقی ہے اور نہ مغربی اور نہ دن کے دونوں کناروں (صبح وشام) میں اُسے آفتاب کا سامنا کسی ایک کنارہ میں کرنا پڑتا ہے بلکہ اُسپر آفتاب کی تابش بے حد معتدل ہو کر پڑتی ہے۔ اور خدا تعالیٰ نے مومن کے لئے یہی ایک مثال دی ہے۔ پھر اُس نے کافر کے واسطے دو مثالیں دی ہیں ایک مثال ہے "كَسَرَابٍ بِقِيْعَةٍ......" اور دوسری مثال ہے "كَظُلُمٰتٍ فِيْ بَحْرٍ لُّجِّيٍّ......" اور یہ بھی تشبیہ ترکیب ہے۔

تیسری تقسیم بھی کسی اور اعتبار پر کئی قسموں کی طرف ہوتی ہے ایک یہ کہ جس چیز پر حاسہ کا وقوع ہوتا ہے۔ اُس کو ایسی چیز سے مشابہ بنایا جائے جس پر حاسہ کا وقوع نہیں ہوتا اس بارہ میں نقیض اور ضد کی شناخت پر اعتماد کیا جاتا ہے کیونکہ ان دونوں کا ادراک حاسہ کے ادراک سے بلیغ تر ہے اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ "طَلْعُهَا كَاَنَّهٗ رُءُوْسُ الشَّيٰطِيْنِ" چونکہ انسانوں کے دلوں میں شیطانوں کی ڈراؤنی صورت کا خیال بسا ہوا ہے اور گو اُنہوں نے شیاطین کی شکل بظاہر نہیں دیکھی ہے تاہم وہ یہی خیال کرتے ہیں کہ شیطان بڑا کریہہ المنظر اور خوفناک صورت ہو گا لہٰذا اس آیت میں لفظ درخت زقوم کے پھل کو ایسی چیز سے تشبیہ دی جو کہ بلاشک وشبہ بری اور بھونڈی سمجھی جاتی ہے۔

دوم اس کے برعکس یعنی ایسی چیز جس پر حاسہ کا وقوع ہوتا ہے اُس کو محسوس شے کے ساتھ تشبیہ دی جائے۔ جیسے قولہ تعالیٰ "وَالَّذِيْنَ كَفَرُوْٓا اَعْمَالُهُمْ كَسَرَابٍ بِقِيْعَةٍ يَّحْسَبُهُ الظَّمْاٰنُ مَآءً......" کہ اس میں غیر محسوس شے یعنی ایمان کی تشبیہ محسوس چیز یعنی سراب کے ساتھ دی گئی۔ اور اس کے جامع معنی یہ ہیں کہ باوجود سخت حاجت اور کمال ضرورت کے بھی توہم کو باطل ثابت کیا جائے۔

تیسرے غیر معمولی شے کی تشبیہ معمولی چیز سے مثلاً قولہ تعالیٰ "وَاِذْ نَتَقْنَا الْجَبَلَ فَوْقَهُمْ كَاَنَّهٗ ظُلَّةٌ" اور یہاں مشبہ اور مشبہ بہ کے مابین یگانگت پیدا کرنے والی بات صرف ظاہری اونچان ہے۔

چہارم غیر بدیہی شے کی تشبیہ بدیہی امر سے مثلاً "وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا كَعَرْضِ السَّمَآءِ وَالْاَرْضِ" اور یہاں پر جامع امر بڑائی ہے اور اس کا فائدہ یہ ہے کہ خوبی صفت اور افراط وسعت کے بیان سے لوگوں کو جنت کا شائق بنایا جائے۔

پنجم جس چیز کو صفت میں کوئی قوت نہیں حاصل ہے اُس کو ایسی چیز کے مشابہ قرار دینا جو کہ صفت میں کچھ قوت رکھتی

ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ "وَلَهُ الْجَوَارِ الْمُنْشَآتُ فِي الْبَحْرِ كَالْأَعْلَامِ" اور اس میں جوامر مشبہ اور مشبہ کو باہم جمع کرتا ہے وہ عظمت ہے اور اس کا فائدہ یہ ہے کہ لطیف ترین پانی میں بڑے بڑے بھاری بھرکم اجسام کو قابو میں رکھنے کی قدرت کا بیان کیا جائے اور دکھایا جائے کہ اس میں مخلوقات کو بار برداری اور تھوڑی سی مسافت میں دور دراز کے سفر طے کر لینے کے کیسے فوائد حاصل ہوتے ہیں۔ اور پھر اس کا ملزوم یعنی ہوا کا انسان کے قابو میں ہونا بھی اسی کے ضمن میں مفہوم ہوتا ہے غرضیکہ اس کلام میں فخر اور احسانات کا شمار کرانے کی بہت بڑی بنیاد ڈالی گئی ہے۔ اور انہی پانچ مذکورۂ بالا وجوہ پر قرآن کی تشبیہات جاری ہوتی ہیں۔

چھٹی تقسیم ایک اور اعتبار سے موکد اور مرسل کی دو قسموں پر ہوتی ہے۔ موکد وہ ہے جس میں اداتِ تشبیہ کو حذف کر دیا جاتا ہے جیسے قولہ تعالیٰ "وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ" یعنی "مِثْلَ مَرِّ السَّحَابِ" اور قولہ تعالیٰ "وَأَزْوَاجُهُ أُمَّهَاتُهُمْ" اور قولہ تعالیٰ "وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمٰوٰتُ وَالْأَرْضُ" اور مرسل اس قسم کا نام ہے جس میں اداتِ تشبیہ حذف نہیں ہوتے مگر محذوف الادات زیادہ بلیغ ہے کیونکہ اُس میں امر دوم کو مجازاً امر اول کی جگہ پر رکھا گیا ہے۔

قاعدہ: اصل یہ ہے کہ تشبیہ کے ادات مشبہ پر داخل ہوں مگر کبھی اُس کا دخول مشبہ پر بھی ہوتا ہے اور یہ بات یا تو مبالغہ کے ارادہ سے ہوتی ہے پس اس حالت میں تشبیہ کو منقلب کر کے مشبہ ہی کو اصل رہنے دیتی ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ "قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا" کہ اصل میں اس کو "إِنَّمَا الرِّبَا مِثْلَ الْبَيْعِ" کہنا چاہئے کیونکہ کلام ربا کے بارہ میں ہو رہا ہے کہ بیع کے بارہ میں مگر اس سے عدول کر کے ربا کو اصل بنا دیا۔ اور بیع کو جواز میں اُس کے ساتھ ملحق کر کے یہ ظاہر کیا کہ وہ حلال ہونے کے سزاوار ہے اور اسی قسم سے ہے قولہ تعالیٰ "اَفَمَنْ يَّخْلُقُ كَمَنْ لَا يَخْلُقُ" کہ ظاہر میں اُس کو برعکس ہونا چاہئے۔ کیونکہ روئے سخن اُن بت پرستوں کی طرف ہے جنہوں نے بتوں کو خدا تعالیٰ سے مشابہ قرار دے کر معبود بنایا تھا۔ اور اس طرح غیر خالق کو خالق کے مثل کیا تھا۔ پس یہاں اُن لوگوں کو مخاطب بنانے میں اصل کے ساتھ وارد کیا گیا جس کی وجہ یہ ہے کہ مشرکین نے بتوں کی عبادت میں حد اعتدال سے گزر کر بت پرستی ہی کو عبادت کی اصل بنا لیا تھا۔ اور اُن کی تردید بھی اُنہی کے عقائد کے موافق وارد کی گئی ہے۔ اور کسی حالت میں وضوحِ حال کی غرض سے بھی ایسا ہوتا ہے مثلاً "وَلَيْسَ الذَّكَرُ كَالْأُنْثٰى" اس صورت میں اصل سے عدول کرنا کا سبب یہ ہوا کہ آیت کے معنی "وَلَيْسَ الذَّكَرُ الَّذِيْ طَلَبَتْ كَالْأُنْثٰى وُهِبَتْ" ہیں اور کہا گیا ہے کہ نہیں بلکہ فواصلِ کی مراعات کے سبب سے ایسا کیا گیا کیونکہ اس آیت سے قبل "إِنِّيْ وَضَعْتُهَا أُنْثٰى" آیا ہے۔ اور کبھی حرف تشبیہ کا داخلہ مشبہ اور مشبہ بہ دونوں کے سوا ایک غیر چیز پر ہوا کرتا ہے۔ اور ایسی حالت میں مخاطب کی فہم پر اعتماد کیا جاتا ہے کہ وہ اصل مراد کو سمجھ لے گا۔ جیسے قولہ تعالیٰ "كُوْنُوْا أَنْصَارَ اللّٰهِ كَمَا قَالَ عِيْسَى ابْنُ مَرْيَمَ......" یہاں پر مراد یہ ہے کہ تم لوگ خدا تعالیٰ کے مددگار اور سچے دل سے حکم ماننے والے رہو۔ جو حالت عیسیٰؑ کے مخاطب لوگوں کی اُس وقت تھی جبکہ اُنہوں نے یہ کہا تھا کہ ہم انصار اللہ ہیں۔

قاعدہ: مدح میں یہ قاعدہ ہے کہ ادنیٰ کو اعلیٰ کے ساتھ مشابہ کیا جاتا ہے اور ذم (مذمت) میں اعلیٰ کو ادنیٰ کے ساتھ۔ کیونکہ مذمت ادنیٰ کا مقام ہے اور اعلیٰ اُس پر طاری ہے۔ چنانچہ مدح میں کہا جائے گا "حصتیٰ کالیاقوت" یاقوت کی ایسی کنکریاں۔ اور ذم میں "یاقوت کالزجاج" کانچ کا ایسا یاقوت کہا جائے گا۔ اور یہی حالت صلب میں بھی ہوگی اور اسی

قبیل سے ہے قولہ تعالیٰ "یٰنِسَآءَ النَّبِیِّ لَسْتُنَّ كَاَحَدٍ مِّنَ النِّسَآءِ" یعنی نزول ہیں نہ کہ علو میں "اَمْ نَجْعَلُ الْمُتَّقِیْنَ كَالْفُجَّارِ" یعنی تباہ حالی میں۔ مدعا یہ ہے کہ ہم اُن کو ایسا نہ بنائیں گے البتہ اس اعتبار پر یہ اعتراض وارد کیا گیا ہے کہ قولہ تعالیٰ "مَثَلُ نُوْرِهٖ كَمِشْكٰوةٍ" میں خداوند کریم نے اعلیٰ کو ادنیٰ کے ساتھ مشابہ فرمایا ہے اور یہاں مقام صلب کا نہیں ہے کہ ایسا کرنا جائز ہوتا۔ اور اس کا جواب یوں دیا گیا ہے کہ خداوند کریم نے محض مثال کو مخاطب لوگوں کے ذہنوں سے قریب بنانے کے واسطے ایسا فرمایا ہے کیونکہ اُس کے نور سے کوئی اعلیٰ چیز تھی ہی نہیں جس کے ساتھ شبیہ دی جاتی۔

فائدہ: ابن ابی الاصبع کہتا ہے "قرآن میں دو چیزوں کی تشبیہ دو ہی چیزوں یا اس سے زائد کے ساتھ کہیں واقع نہیں ہوئی ہے بلکہ اُس میں صرف واحد کی تشبیہ واحد کے ساتھ آئی ہے۔

فصل

مجاز کو تشبیہ کے ساتھ جفت کرنے سے ان کے مابین ایک نئی چیز استعارہ پیدا ہوگئی پس استعارہ بھی مجاز ہے اور اُس کا علاقہ ہے مشابہت۔ دوسری تعریف استعارہ کی یوں کی جاسکتی ہے کہ وہ اُس چیز میں استعمال کیا جانے والا لفظ ہے جو کہ چیز کہ اصل معنی کے ساتھ مشابہ کی گئی ہو۔ اور صحیح تر قول اُس کے مجاز لغوی ہونے کا ہے کیونکہ وہ مشبہ بہ کے لئے موضوع ہے نہ کہ مشبہ کے واسطے اور نہ ہی وہ اُن دونوں سے عام تر ہے لہٰذا تمہارے قول "رایتُ اَسَدًا یَّرْمِیْ" میں اسد درندہ جانور کے لئے موضوع ہے نہ کہ بہادر آدمی یا اُن دونوں سے بڑھ کر کسی عام معنی کے لئے جیسے مثال کے طور پر جری حیوان کہ اس طرح لفظ اسد کا اطلاق ان دونوں پر حقیقتاً اسی انداز سے ہو سکے۔ جس طرح کہ حیوان کا اطلاق اُن دونوں پر ہوتا ہے اور استعارہ کی بابت مجازِ عقلی ہونا بھی کہا جاتا ہے۔ جس کے معنی یہ ہیں کہ اُس میں ایک عقلی امر کے اندر تصرف ہوتا ہے نہ کہ لغوی امر میں۔ اس کا سبب یہ ہے کہ استعارہ کا اطلاق مشبہ پر اُس وقت تک نہیں کہا جاسکتا۔ جب تک کہ اُس کے جنس مشبہ میں داخل ہونے کا ادعا نہ کیا جائے۔ اور اس دعویٰ کے بعد اس کا استعمال خاص ما وضع لہ میں ہوجاتا ہے جس کی وجہ سے وہ ایسی لغوی حقیقت بن جاتی ہے کہ بجز تنہا اسم کو نقل کرنے کے اور کوئی دوسری بات اُس میں نہیں پائی جاتی۔ اور مجرد اسم کی نقل ہی استعارہ نہیں۔ اس واسطے کہ اُس میں کوئی بلاغت نہیں ہوتی۔ اس کی دلیل اعلامِ منقولہ ہیں کہ اُس میں نقل ہونے کے باوجود کسی بلاغت کا پتہ نہیں ملتا۔ لہٰذا اب غیر ازیں اور کوئی صورت باقی نہیں رہی کہ وہ مجاز عقلی ہو۔

اور بعض علماء کا قول ہے استعارہ کی حقیقت یہ ہے کہ کلمہ کسی معروف بہا شے سے ایک ایسی شے کی جانب عاریتاً لیا جائے جو کہ معروف بہا نہیں ہے اور اس بات کی حکمت خفی کا اظہار اور ایسے ظاہر کا مزید وضوح ہے جو کہ جلی نہیں ہوتا۔ حا حصول مبالغہ کی غرض سے ایسا کیا جاتا ہے یا یہ سب باتیں مقصود ہوتی ہے۔

اظہار خفی کی مثال ہے قولہ تعالیٰ "وَاِنَّهٗ فِیْٓ اُمِّ الْكِتٰبِ" کہ اس کی حقیقت "وَاِنَّهٗ فِیْ اَصْلِ الْكِتٰبِ" تھی چنانچہ اصل کے لئے اُم کا لفظ مستعار لے لیا گیا۔ اور اس کی علت یہ ہے کہ جس طرح اصل سے فرع کا نشو ونما ہوتا ہے۔ اسی طرح ماں اولاد کے نشو پانے کی جگہ ہے اور اس کی اصل یہ ہے کہ جو چیز مربی (دکھائی دینے والی) نہیں اُس کی ایسی مثال پیش کی جائے کہ وہ مربی ہو جائے اور اس طرح سننے والا اسماع کی حد سے منتقل ہو کر آنکھوں سے دیکھنے کی حد میں پہنچ جائے۔ اور یہ

بات بیان میں حد درجہ کی بلیغ ہے۔

جو چیز کہ جلی (واضح) نہیں ہے اُس کے ایضاح کی ایسی مثال کہ وہ جلی ہو جائے۔ قولہ تعالیٰ "وَاخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ" ہے کہ اس سے مراد یہ ہے کہ بیٹے کو رحمت اور مہربانی کے طور پر ماں باپ کے سامنے عاجزی کرنے کا حکم دیا جائے۔ لہٰذا ذُلّ کے ساتھ پہلے جانب کی طرف استعارہ کیا گیا اور پھر جانب کے لئے "جُنَاح" کا لفظ مستعار لیا گیا۔ اس اعتارہ کی قریب تر تقدیر ہے "وَاخْفِضْ لَهُمَا جَانِبَ الذُّلِّ" یعنی تو فروتنی کے ساتھ اپنے پہلو کو جھکا۔ اور یہاں استعارہ کی حکمت یہ ہے کہ نا قابلِ دید چیز کو نمایاں اور پیش نظر کر دیا جائے تا کہ بیان میں حسن پیدا ہو اور چونکہ اس مقام پر مراد یہ تھی کہ بیٹا اپنے والدین کے سامنے عاجزی اور خاکساری کرے کہ کوئی ممکن پہلو فروتنی کا باقی نہ چھوڑے اس واسطے حاجت ہوئی کہ استعارہ میں ایسا لفظ لیا جائے جو کہ پہلے لفظ سے زیادہ بلیغ ہو چنانچہ اس غرض سے جناح کا لفظ لیا گیا کیونکہ اس میں اس طرح کے معنی پائے جاتے ہیں جو پہلو جھکانے سے حاصل نہیں ہوتے۔ مثلاً پہلو کا جھکانا یہ بھی ہے کہ کوئی شخص اپنا بازو تھوڑا سا نیچا کر دے اور یہاں مراد یہ ہے کہ اس قدر جھکے کے پہلو زمین سے مل جائے گویا بالکل فرش ہو جائے اور یہ بات بجز اس کے کہ چڑیوں کی طرح بازوں (پروں) کا ذکر کیا جائے اور کسی صورت میں ممکن نہیں تھی۔ اور مبالغہ کی مثال ہے قولہ تعالیٰ "وَفَجَّرْنَا الْأَرْضَ عُيُونًا" کہ اس کی حقیقت "وَفَجَّرْنَا عُيُونَ الْأَرْضِ" ہے یعنی ہم نے زمین کے چشموں کو جاری کیا لیکن اگر اسی طرح اُس کی تعبیر کر دی جاتی تو اُس میں وہ مبالغہ کبھی نہ آتا جو کہ پہلی عبارت میں ہے اور یہ ظاہر کرتا ہے کہ تمام روئے زمین چشموں کا مجمع بن گئی۔

فرع۔ استعارہ کے تین ارکان ہیں:

(۱) مستعار۔ یہ مشبہ بہ کا لفظ ہے۔

(۲) مستعار منہ۔ یہ لفظ مشبہ کے معنی ہیں۔

(۳) مستعار لہ۔ اور یہی جامع معنی ہے۔ اور استعارہ قسمیں بکثرت ہیں چنانچہ وہ انہی مذکورۂ بالا ارکانِ ثلاثہ کے اعتبار سے پانچ قسموں پر منقسم ہوتا ہے۔

اول محسوس کے لئے۔ محسوس ہی کا استعارہ اور وہ بھی محسوس وجہ سے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ "وَاشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا" اس میں مستعار منہ نار (آگ) ہے۔ مستعار لہ شیب (بڑھاپا) ہے اور وجہ استعارہ ہے انبساط اور آگ کی روشنی کا بڑھاپے کی سفیدی سے مشابہ ہوتا ہے پھر یہ سب باتیں محسوس ہی ہیں اور یہ عبارت اس کہنے سے اَبْلَغ ہے کہ بجائے اس کے "اشْتَعَلَ شَيْبُ الرَّأْسِ" کہا جاتا۔ کیونکہ وہ تمام سر کے لئے شیب کے عام ہو جانے کا فائدہ دیتا ہے۔ اور اسی طرح قولہ تعالیٰ "وَتَرَكْنَا بَعْضَهُمْ يَوْمَئِذٍ يَمُوجُ فِي بَعْضٍ" بھی ہے۔ موج کی اصل ہے پانی کی حرکت۔ لہٰذا یہ لفظ بطریق استعارہ اُن لوگوں کی حرکت (جنبش) کے بیان میں استعمال کیا گیا۔ اور سبب جامع اضطراب کی سرعت اور کثرت میں جنبش کا پے در پے ہونا ہے۔ قولہ تعالیٰ "وَالصُّبْحِ إِذَا تَنَفَّسَ"۔ پو پھٹنے کے وقت اُفق مشرق سے روشنی اور سپیدہ سحری کے رفتہ رفتہ آشکار ہونے جانے کے واسطے سانس کا تھم تھم کر نکلنا مستعار لیا گیا کیونکہ ان دونوں امور میں تدریجی طریقہ سے تتابع (یکے بعد نکلنے آنے) کا جامع موجود ہے اور یہ سب محسوس باتیں ہیں۔

دوم عقلی وجہ سے کسی محسوس کے لئے محسوس شے کا استعارہ۔ ابن ابی الاصبع کہتا ہے اور یہ استعارہ پہلے استعارہ کی نسبت لطیف تر ہے مثلاً قولہ تعالیٰ "وَاٰیَةٌ لَّهُمُ اللَّیْلُ نَسْلَخُ مِنْهُ النَّهَارَ" اس مقام پر مستعار منہ لفظ سَلَخ جو کہ بکری کی کھال کھینچنے کو کہتے ہیں اور مستعار لہ ہے لَیل کے مکان سے ضوء کا کشف۔ یہ دونوں اُمور حسی ہیں اور ان کا جامع وہ امر ہے جو ایک کے دوسرے پر ترتب سے عقل میں آتا ہے۔ اور ایک امر کے حاصل ہو لینے کے بعد حاصل ہوتا ہے مثلاً گوشت کے نمایاں ہونے کا ترتب کھال اتارنے پر ہے پس اسی طرح رات کی جگہ سے روشنی کے نمایاں کرنے پر ظلمت کا ظہور مترتب ہوتا ہے۔ غرضیکہ ترتب ایک عقلی امر ہے اور اُس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ "فَجَعَلْنَاهَا حَصِیْدًا" کہ حصید (کاٹا) دراصل نبات (روئیدگی) کے لئے بولا جاتا ہے اور جامع معنی ہلاکت (بربادی) ہیں اور یہ عقلی امر ہے۔

سوم استعارۂ معقول برائے معقول بوجہ عقلی۔ ابن ابی آلاصبع اس کو تمام استعارات سے لطیف تر بتاتا ہے۔ اس کی مثال ہے "مَنْ بَعَثَنَا مِنْ مَّرْقَدِنَا" میں مستعار منہ "رُقَاد" یعنی نیند ہے اور مستعار لہ ہے موت۔ اس کے جامع معنی ہیں فعل کا ظاہر نہ ہونا اور یہ تمام امور عقلی ہیں۔ پھر اسی کی مثال ہے قولہ تعالیٰ "وَلَمَّا سَکَتَ عَنْ مُّوْسَی الْغَضَبُ" اس میں مستعار ہے سکوت۔ مستعار منہ ہے ساکت۔ اور مستعار لہ ہے غضب۔

چہارم۔ معقول کے لئے محسوس کا استعارہ اور وہ بھی عقلی وجہ سے مثلاً "مَسَّتْهُمُ الْبَاْسَآءُ وَالضَّرَّآءُ" کہ اس جگہ لفظ "مَسّ" مستعار لیا گیا حالانکہ اُس کا حقیقی استعمال اجسام میں ہوتا ہے نہ کہ غیر مجسم چیزوں میں لیکن یہاں اُس کے مستعار لینے کی وجہ یہ ہوئی کہ تکلیف کو برداشت کرنے کے لحاظ سے محسوس ہی مان لیا۔ اس کو باہم جمع کرنے والے معنی ہیں لحوق اور وہ دونوں عقلی امور ہیں۔ قولہ تعالیٰ "بَلْ نَقْذِفُ بِالْحَقِّ عَلَی الْبَاطِلِ فَیَدْمَغُهٗ" کہ اس مثال میں "قذف" اور "دمغ" دونوں الفاظ مستعار ہیں اور محسوس بھی ہیں پھر اُن دونوں کے لئے حق اور باطل کے دو لفظ جو کہ معقول ہیں مستعار لئے گئے۔ قولہ تعالیٰ "ضُرِبَتْ عَلَیْهِمُ الذِّلَّةُ اَیْنَمَا ثُقِفُوْا اِلَّا بِحَبْلٍ مِّنَ اللّٰهِ وَحَبْلٍ مِّنَ النَّاسِ" یہاں پر حبل (رسی) جو کہ ایک محسوس شے ہے عہد (اقرار) کے لئے جو کہ معقول چیز ہے مستعار لی گئی۔ قولہ تعالیٰ "فَاصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ" اس مقام پر صدع کا لفظ جس کے معنی شیشہ کو توڑنا ہیں اور وہ محسوس ہے ایک معقول امر یعنی تبلیغ کے لئے مستعار لیا گیا اور جامع ہے تاثیر۔ پھر اگر فاصدَع بَلِغ فعل امر کے معنی میں آیا ہے لیکن یہ اُس کی نسبت سے زیادہ بلیغ ہے کیونکہ تبلیغ کی تاثیر سے صدع ٹوٹنے کی تاثیر بڑھی ہوئی ہوتی ہے اس واسطے کہ کبھی تبلیغ کچھ بھی اثر نہیں دکھاتی اور اس مقام پر صدع کا اثر یقینی طور پر ہوتا ہے۔ "وَاخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ" کے بارہ میں راعب نے کہا ہے۔ "چونکہ ذُل کی دو قسمیں ہیں ایک وہ جو انسان کو پستی اور ذلت کے غار میں دھکیلتی ہے اور دوسری قسم وہ ہے کہ اُسے عالی رتبہ بناتی ہے اس واسطے یہاں پر وہ ذُل مقصود ہے جو کہ انسان کو عالی مرتبت بناتا ہے اور اسی لئے اُس کے واسطے جناح کا لفظ مستعار لیا گیا اور گویا اس طرح یہ کہا گیا کہ وہ ذلت استعمال کر جو کہ تجھے خدا کے سامنے عالی مرتبت بنائے گی۔ اور ایسے ہی قولہ تعالیٰ "یَخُوْضُوْنَ فِیْ آیَاتِنَا. فَنَبَذُوْهُ وَرَآءَ ظُهُوْرِهِمْ: اَفَمَنْ اَسَّسَ بُنْیَانَهٗ عَلٰی تَقْوٰی وَیَبْغُوْنَهَا عِوَجًا. لِیُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ اِلَی النُّوْرِ. فَجَعَلْنَاهُ هَبَآءً مَّنْثُوْرًا. "فِیْ کُلِّ وَادٍ یَّهِیْمُوْنَ" اور "وَلَا تَجْعَلْ یَدَکَ مَغْلُوْلَةً اِلٰی عُنُقِکَ" یہ سب اُسی استعارہ کی قسم سے ہیں جو کہ معقول شے کے لئے محسوس شے کے ساتھ کیا جاتا ہے اور ان سبھوں میں جامع عقلی ہے۔

پنجم۔ محسوس کے لئے معقول کا استعارہ اس کا جامع بھی عقلی ہوا کرتا ہے۔ اور اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ "اِنَّا لَمَّا طَغَا الْمَآءُ" کہ یہاں پر "طغا" سے مستعار منہ ہے "تکبر" اور وہ عقلی ہے اور مستعار لہ ہے پانی کی کثرت وہ ہے حسی۔ اور جامع ہے استعلاء (اظہار بلندی) اور یہ بھی عقلی چیز ہے۔ پھر اسی کے مانند ہے قولہ تعالیٰ "تَكَادُ تَمَيَّزُ مِنَ الْغَيْظِ" اور "وَجَعَلْنَا آيَةَ النَّهَارِ مُبْصِرَةً"۔

استعارہ کی یہ نوع لفظ کے اعتبار سے دو قسموں پر منقسم ہوتی ہے۔

ایک اصلی اور وہ اس طرح کا استعارہ ہے کہ اُس میں لفظ مستعار اسم جنس ہو مثلاً "بِحَبْلٍ مِنَ اللّٰهِ" کی آیت۔ اور "مِنَ الظُّلُمَاتِ اِلَى النُّوْرِ" اور "فِيْ كُلِّ وَادٍ" وغیرہ آیتیں۔

اور دوسری قسم ہے تبعی اور اس میں لفظ مستعار اسم جنس نہیں ہوتا بلکہ فعل اور مشتقات میں سے ہوا کرتا ہے جس کی شالیں تمام سابق بیان کی گئی آیتیں ہیں اور یا لفظ مستعار حروف کیطرح ہوتا ہے مثلاً "فَالْتَقَطَهُ آلُ فِرْعَوْنَ لِيَكُوْنَ لَهُمْ عَدُوًّا" کہ اس میں التقاط پر عداوت اور حزن کے ترتب کی تشبیہ اُسی التقاط کی علت غائی کے اُس پر مترتب ہونے کے ساتھ دی گئی اور پھر وہ لام جو کہ مشبہ بہ کے لئے موضوع تھا اُسے مشبہ میں مستعار لے لیا گیا۔

ایک دوسرے اعتبار پر استعارہ کی تقسیم مرشحہ، مجردہ اور مطلقہ کی تین قسموں پر ہوتی ہے۔ اُن میں سے اول یعنی مرشحہ بلیغ ترین قسم ہے اور وہ اس طرح کا استعارہ ہوتا ہے کہ مستعار منہ کے مناسب حال امر سے مقترن کیا جائے۔ مثلاً "اُولٰٓئِكَ الَّذِيْنَ اشْتَرَوُا الضَّلَالَةَ بِالْهُدٰى فَمَا رَبِحَتْ تِجَارَتُهُمْ" یہاں باہم مبادلہ کرنے کی خواہش اور آزمائش باہمی کے لئے اِشْتِرَآء کا لفظ مستعار لیا گیا اور پھر اُس کو اُسی کے حسب حال امور ربح اور تجارت سے مقترن کیا۔ دوم یعنی مجردہ وہ استعارہ ہے جو کہ مستعار لہ کے مناسب حال امر سے مقترن کیا جائے مثلاً قولہ تعالیٰ "فَاَذَاقَهَا اللّٰهُ لِبَاسَ الْجُوْعِ وَالْخَوْفِ" یہاں جوع (بھوک کے لئے لباس کا لفظ مستعار لیا گیا اور پھر وہ اِذاقة (چکھانے) سے مقترن کیا گیا جو کہ مستعار لہ کے حسب حال شے ہے اور اگر اسی مثال کو استعارہ ترشیح بنانے کا ارادہ ہوتا تو خداوند کریم "فَاَذَاقَهَا" کی جگہ "فَكَسَاهَا" کرتا لیکن بات یہ ہے کہ اس جگہ اذاقة کے لفظ میں باطنی طور پر دکھ کا مبالغہ عیاں ہونے کی وجہ سے تجرید ہی زیادہ بلیغ ہے اور اُسی کو وارد کیا۔

سوم یعنی استعارہ مطلق وہ ہے کہ مستعار منہ اور مستعار لہ دونوں میں سے کسی ایک کے ساتھ بھی لفظ مستعار کا اقتران نہ پایا جائے۔

پھر ایک اور اعتبار سے استعارہ کی تقسیم تحقیقی، تخییلی، مکنی اور تصریحی کی چار قسموں پر ہوتی ہے چنانچہ قسم اول یعنی تحقیقی وہ ہے کہ اُس کے معنی از روئے حس متحقق ہوں۔ مثلاً "فَاَذَاقَهَا اللّٰهُ...." یا از روئے عقل اُس کے معنی ثابت ہوتے ہوں مثلاً قولہ تعالیٰ "وَاَنْزَلْنَا اِلَيْكُمْ نُوْرًا مُّبِيْنًا" یعنی بیانِ واضح اور حجت لامع "اِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيْمَ" یعنی دین حق کیونکہ ان دونوں میں سے ہر ایک کا ثبوت عقلی طور پر پایا جاتا ہے۔

دوم یہ کہ تشبیہ کو دل میں مخفی رکھ کر اُس کے ارکان میں سے بجز مشبہ کے اور کسی رکن کی تصریح ہی نہ کریں اور اُس دل میں مخفی رکھی ہوئی تشبیہ پر دلالت قائم کرنے کی یہ قطع اختیار کی جائے کہ مشبہ کے لئے کوئی ایسا امر ثابت کیا جائے جو کہ مشبہ

بہ کے ساتھ مخصوص ہوتا ہے۔ اس طرح کی تشبیہ مضمر کو استعارہ بالکنایہ اور مکنی عنہا کہا جاتا ہے کیونکہ اس نے مشبہ کی تصریح تو نہیں کی بلکہ اُس پر اُس کے خواص کا ذکر کے ساتھ دلالت کی ہے اور اس قسم کے استعارہ کے مقابل میں استعارۂ تصریحی کو رکھا جاتا ہے۔ اور یہی امر جو کہ مشبہ بہ کے ساتھ مخصوص ہے اُس کو مشبہ کے لئے ثابت کر دینا استعارۂ تخییلیہ کے نام سے موسوم ہوتا ہے اس واسطے کہ اُس میں مشبہ بہ کے ساتھ خصوصیت رکھنے والا امر مشبہ کے لئے مستعار لیا جاتا ہے اور اُسی کے ذریعہ سے وجہ شبہ میں مشبہ بہٗ کا کمال اور قوامِ حاصل ہوتا ہے اس لئے کہ یہ بات مشبہ کے جنس مشبہ بہ سے ہونے کا خیال دلاتی ہے۔ اور اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ "اَلَّذِیْنَ یَنْقُضُوْنَ عَهْدَ اللّٰهِ مِنْ بَعْدِ مِیْثَاقِهٖ" اس میں عہد کی تشبیہ حبل (رسی) کے ساتھ کی گئی مگر اس بات کو دل ہی میں مخفی رکھ کر بجز عہد کے جو کہ مشبہ ہے اور کوئی رکن تشبیہ کا بالتصریح بیان نہیں کیا لیکن لفظ ''نقض'' (شکستگی) کو جو کہ مشبہ بہ کی خاصیتوں میں سے ایک اہم خاصیت ہے مشبہ بہ حبل پر دلالت کرنے کے لئے ثبت کر دیا۔ اسی طرح قولہ تعالیٰ "وَاشْتَعَلَ الرَّاْسُ شَیْبًا" میں مشبہ بہ ''نار'' کا ذکر لپیٹ دیا اور اُس پر اُسی کے لازم معنیٰ اشتعال کے ذریعہ سے دلالت پیدا کی۔ قولہ تعالیٰ "فَاَذَاقَهَا اللّٰهُ......" میں اُس شے کو جو کہ نقصان اور دکھ کے اثر سے ادراک میں آتی ہے تلخ غذا کے مزہ سے مشابہ بنایا اور اُس پر اذاقت (دکھانے) کے معنی واقع کئے "خَتَمَ اللّٰهُ عَلٰی قُلُوْبِهِمْ" اس کی تشبیہ اس معنی میں کی گئی کہ وہ اچھی طرح مضبوط بندھی ہوئی اور مہر کی ہوئی شے کے ساتھ حق کو قبول نہیں کرتا اور پھر اُس کے لئے ختم کا لفظ ثبت کیا "جِدَارًا یُرِیْدُ اَنْ یَّنْقَضَّ" زندہ اور جاندار کے انحراف کے ساتھ دیوار کا مائل بسقوط ہونا مشابہ قرار دے کر اُس کے لئے ارادہ کا لفظ ثبت کیا حالانکہ ارادہ ذوی العقول کی خاصیت ہے اور استعارہ تصریحی کی مثال ہے آیت کریمہ "مَسَّتْهُمُ الْبَاْسَآءُ" اور "مَنْ بَعَثَنَا مِنْ مَّرْقَدِنَا" ایک اور اعتبار سے استعارہ کی تقسیم ذیل کی قسموں میں بھی ہوتی ہے۔

(۱) وفاقیہ۔ یہ اس طرح کا استعارہ ہوتا ہے کہ مشبہ اور مشبہ بہ دونوں کا اجتماع ایک ہی شے میں ممکن ہو۔ مثلاً قولہ تعالیٰ "اَوَمَنْ کَانَ مَیْتًا فَاَحْیَیْنٰهُ" یعنی ضَالًّا فَهَدَیْنٰهُ وہ گمراہ تھا پھر ہم نے اُس کو ہدایت کی یہاں پر احیآء (زندہ کرنا) کا لفظ ایک شے کو اُس ہدایت سے جو کہ دلالت عَلٰی مَا یُوْصِلُ الی المطلوب کے معنی میں آتی ہے زندہ کرنے کے معنی میں مستعار لیا گیا۔ اور اِحیَآء اور ہدایت دونوں ایسی چیزیں ہیں کہ اُن کا اجتماع ایک ہی شے میں ہو سکتا ہے۔ (۲) عنادیہ۔ اس قسم کے استعارہ کو کہتے ہیں جس کے مشبہ اور مشبہ بہ کا اجتماع ایک ہی چیز میں غیر ممکن ہو مثلاً موجود کے لئے اسم معدوم کا مستعار لینا کیونکہ اول تو اس کا کچھ نفع نہیں اور دوم یہ بات محال ہے کہ موجود اور معدوم کا اجتماع ایک ہی شے ہو سکے۔

(۲) استعارۂ عنادیہ ہی کی قسم سے دو اور قسمیں تہکمیہ اور تلمحیہ بھی متفرع ہوتی ہیں۔ یہ دونوں اس وضع کے استعارات ہیں جن کا استعمال ضد اور نقیض میں ہوتا ہے جیسے قولہ تعالیٰ "فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ اَلِیْمٍ" یعنی اُن کو دکھ دینے والے عذاب سے ڈر دلاؤ یہاں بشارت کا لفظ جو کہ مسرت بخش امر کی خبر دینے کے لئے مستعمل ہے انذار (ڈرانے والا) کے معنی میں مستعار لیا گیا جو کہ پہلے معنوں کا بالکل ضد (مخالف) امر ہے اور پھر اُس ہی کی جنس کو داخل کیا گیا کیونکہ یہ طریقہ خاک اڑانے اور بے وقوف بنانے کا ہے مثلاً "اِنَّکَ لَاَنْتَ الْحَلِیْمُ الرَّشِیْدُ" اور مراد یہ ہے کہ ''تو گمراہ احمق ہے'' بسبیل حقارت اور "ذُقْ اِنَّکَ اَنْتَ الْعَزِیْزُ الْکَرِیْمُ"۔

پھر ایک دوسرے اعتبار سے اس کی تقسیم ذیل کی قسموں پر ہوتی ہے۔ ایک تمثیلیہ اور وہ اس طرح کا استعارہ ہے کہ اُس میں وجہ شبہ کسی متعدد شے سے منتزع (نکالی گئی) ہوتی ہے مثلاً قولہ تعالیٰ "وَاعْتَصِمُوْا بِحَبْلِ اللّٰهِ جَمِيْعًا" کہ یہاں بندہ کا خداوند کریم سے مدد چاہنا اور اُس کی حمایت کا وثوق رکھنا اور تکالیف سے نجات پانا ایسے شخص کی حالت سے مشابہ گردانا گیا جو کہ کسی گہرے غار میں گر پڑا ہو مگر ایک مضبوط رسی کو پکڑے ہونے کی وجہ سے ہلاکت کا خوف نہ رکھتا ہو اور وہ رسی کسی بلند جگہ سے لٹکی ہوئی ہو اور اُس کے ٹوٹنے کا خوف نہ ہو۔

تنبیہ: گاہے استعارہ دو لفظوں کے ساتھ ہوا کرتا ہے مثلاً "قَوَارِيْرَ قَوَارِيْرَ مِنْ فِضَّةٍ" اس سے مراد یہ ہے کہ وہ برتن نہ تو شیشہ کے ہیں اور نہ چاندی کے بلکہ وہ صفائی میں شیشی کی طرح اور سفیدی میں چاندی کے ہمرنگ ہیں۔ اور قولہ تعالیٰ "فَصَبَّ عَلَيْهِمْ رَبُّكَ سَوْطَ عَذَابٍ" میں صبت کنایہ ہے دوام (ہمیشگی) سے اور سوط کنایہ ہے ایلام (دکھ دینے) سے لہٰذا اس کے معنی یہ ہوئے کہ خدا تعالیٰ نے اُن لوگوں کو دائمی دکھ دینے والا عذاب دیا۔

فائدہ: ایک قوم نے مجاز سے انکار کرنے کی بنا پر استعارہ کا بھی بالکل انکار کر دیا ہے اور ایک گروہ نے اُس کے قرآن میں اطلاق ہونے کا انکار کیا ہے اس لئے کہ استعارہ میں ایک طرح پر حاجت کا وہم دلانا پایا جاتا ہے اور اس واسطے کہ اس کے بارہ میں شرع کی طرف سے کوئی حکم نہیں وارد ہوا ہے۔ قاضی عبدالوہاب مالکیؒ بھی اسی رائے پر جمے ہوئے ہیں۔ اور طرطوشیؒ نے کہا ہے کہ "اگر مسلمان لوگ قرآن میں استعارہ کا اطلاق کریں گے تو ہم بھی اس کا اطلاق کریں گے ورنہ وہ باز رہیں گے تو ہم کو بھی باز رہنا چاہئے اور یہ بات اس قبیل سے ہوگی جیسے کہ "اِنَّ اللّٰهَ عَالِمٌ" ہے۔ علم کے معنی ہیں عقل مگر ہم بوجہ کسی توقیف (روایت حدیث) نہ ہونے کے خدا تعالیٰ کا وصف عقلی کے ساتھ نہیں کرتے یعنی اس کو عاقل نہیں کہتے۔

فائدہ دوم: پہلے یہ بات بیان ہو چکی ہے کہ تشبیہ بلاغت کی سب سے اعلیٰ او زاشرف نوع ہے اور بلیغ لوگوں نے اس بات پر اتفاق کیا ہے کہ استعارہ اُس سے بھی بڑھ کر بلیغ ہے اس واسطے کہ یہ مجاز اور تشبیہ حقیقت ہے اور مجاز بہ نسبت حقیقت کے ابلغ ہوتا ہے۔ لہٰذا اس حالت میں استعارہ فصاحت کا سب سے اعلیٰ مرتبہ ہوگا اور اسی طرح پر کنایہ تصریح سے بلیغ تر ہے اور استعارہ کنایہ کی نسبت ابلغ ہے جیسا کہ کتاب عروس الافراح میں آیا ہے کہ ظاہر امر یہی ہے اور اس کی دلیل یہ ہے کہ استعارہ ایسا ہے کہ گویا وہ کنایہ اور استعارہ دونوں امور کے مابین جامع ہے اور اس واسطے بھی کہ وہ قطعاً مجاز ہے اور کنایہ میں اس بات کا اختلاف ہے۔ پھر استعارہ کی انواع میں سے استعارۂ تمثیلیہ سب سے بڑھ کر بلیغ ہے جیسا کہ کتاب کشاف سے سمجھ میں آتا ہے اور اس کے بعد پھر استعارہ مکنیہ کا رتبہ ہے۔ اس بات کی تصریح طیبی نے کی ہے اور اس کی علت یہ ہے کہ استعارہ مکنیہ مجازِ عقلی پر شامل ہوتا ہے۔ استعارۂ ترشیحیہ۔ استعارۂ مجردہ سے اور مطلقہ اور تخییلیہ استعارۂ تحقیقیہ سے بلیغ تر ہوتا ہے۔ ابلغ ہونے سے یہ مراد ہے کہ تاکید مزید کا فائدہ دے اور کمال تشبیہ میں مبالغہ عیاں کر لے نہ یہ کہ معنی میں کوئی ایسی زیادتی کر دے جو اُس استعارہ کے سوا دوسرے استعارہ میں نہ پائی جاتی ہو۔

خاتمہ: ایک ضروری بات یہ ہے کہ استعارہ اور اس تشبیہ کے مابین جس کا حرف تشبیہ محذوف ہوتا ہے جو فرق ہے اُس کو اچھی طرح واضح کر دیا جائے۔ تشبیہ محذوف الادات کی مثال "زید اسد" ہے۔ زمخشری نے قولہ تعالیٰ "صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ" کے بیان میں یہ بات کہی ہے کہ اگر تم یہاں پر کہو کہ "آیا اس آیت میں جو بات پائی جاتی ہے اُس کو استعارہ کے نام

سے موسوم کیا جائے گا؟'' تو میں اس کا جواب یوں دیتا ہو کہ یہ امر مختلف فیہ ہے اور محقق لوگ اس کو تشبیہ بلیغ کے نام سے موسوم کرتے ہیں اور استعارہ اس لئے نہیں کہتے کہ اُس میں مستعار لہ مذکور ہے جو کہ منافق لوگ ہیں اور جزیں نیست کہ استعارہ کا اطلاق اُسی مقام پر ہوتا ہے جہاں مستعار لہ کا ذکر تہ کر رکھا گیا ہو اور اُس سے خالی ہونے والا کلام اگر اُس پر حال کی یا فحوائی کلام کی دلالت نہ ہو تو اس سے منقول عنہ اور منقول لہ مراد لینے کی صلاحیت رکھتا ہو۔ اسی وجہ سے تم دیکھتے ہو کہ جادو بیان اور پُر گو اور خوش بیان شاعر لوگ تشبیہ کو بالکل اپنے دل سے فراموش کر دیتے اور اُس کا کچھ خیال ہی نہیں کیا کرتے ہیں۔ اور سکاکی نے اس بات کی یہ علت قرار دی ہے کہ استعارہ کی ایک شرط یہ ہے کہ بظاہر کلام کا حقیقت پر محمول کرنا اور تشبیہ کا فراموش کر دینا ممکن ہو۔ پس اس حالت میں ''زَیۡدٌ اَسَدٌ'' کا حقیقت ہونا غیر ممکن ہے اور اسی واسطے اُس کا استعارہ ہونا جائز نہیں ہوسکتا۔ اور کتاب الفیاح کے مولف نے بھی اُسی کی پیروی کی ہے۔

کتاب عروس الافراح میں آیا ہے ''ان دونوں صاحبوں نے جو بات کہی ہے اس کا درست ہونا محال ہے اور استعارہ کی یہ شرط ہرگز نہیں کہ ظاہر میں کلام کے اندر حقیقت کی طرف پھیرے جانے کی صلاحیت پائی جائے بلکہ اگر اس قول کو برعکس کر دیا جائے اور کہیں کہ کلام میں اس کی صلاحیت نہ ہونا ضروری امر ہے کہ یہ بات بے شبہ قریب بفہم ہوگی۔ کیونکہ استعارہ مجاز ہے اُس کے لئے کسی قرینہ کا ہونا لازمی امر ہے۔ لہٰذا جس وقت میں کوئی قرینہ نہ ہوگا اُس وقت اُسے استعارہ کی طرف پھیرنا محال ہوگا اور پھر ہم اُسکو اُس کی حقیقت کی طرف لے جائیں گے۔ اور ہم اگر اُس کو استعارہ قرار دے سکتے تو محض کسی قرینہ کی مدد سے اب وہ قرینہ لفظی ہو یا معنوی دونوں میں سے کسی ایک قسم کا ضرور ہونا چاہئے مثلاً ''زَیۡدٌ اَسَدٌ'' کہ اسد کے ساتھ زید کی خبر دینا ہی ایک ایسا قرینہ ہے جو کہ اُس کی حقیقت کے ارادہ سے پھیر رہا ہے صاحب عروس الافراح کہتا ہے اور ''زَیۡدٌ اَسَدٌ'' کی مثال میں ہم جس امر کو مختار مانتے ہیں وہ دو قسمیں ہیں۔ کبھی اُن سے تشبیہ مقصود ہوتی ہے اور اس حالت میں حرفِ تشبیہ مقدر ہوتا ہے اور گاہے اُس سے استعارہ مراد ہوتا ہے۔ اس حالت میں حرفِ تشبیہ مقدر نہیں ہوتا اور لفظ اسد کا استعمال اپنے حقیقی معنوں میں ہوتا ہے اب اُس کے بعد زید کا ذکر اور اس کی خبر ایسی چیز کے ساتھ دینا کہ وہ حقیقتاً اس کے لئے درست نہیں ہوتی یہی ایک قرینہ ہے جو کہ استعارہ کی طرف پھیر لے جاتا اور اُس پر دلالت کرتا ہے۔ لہٰذا اگر یہاں پر کوئی قرینہ حرفِ تشبیہ کو حذف کرنے کا قائم ہوگا تو ہم اُس کو استعمال کر لیں گے اور اس طرح کا کوئی قرینہ نہ قائم ہوگا تو اب ہم اس تذبذب میں رہیں گے کہ یا تو اس جگہ اضمار ہے اور یا استعارہ مگر استعارہ ماننا بہتر ہے اس واسطے اُسی کی جانب جھک پڑیں گے۔ اس فرق کی تصریح جن لوگوں نے کی ہے از انجملہ ایک شخص عبداللطیف بغدادی بھی ہے اور اُس نے کتاب قوانین البلاغت میں اس کو درج کیا ہے اور حازم نے بھی ایسا ہی کہا ہے کہ ''استعارہ اور تشبیہ کے مابین فرق یہ ہے کہ استعارہ میں تشبیہ کے معنی موجود ہونے کی حالت میں بھی اُس کے اندر حرفِ تشبیہ کی تقدیر روا نہیں ہوتی۔ اور تشبیہ بلا حرف اس کے خلاف ہے یوں کہ اُس میں حرفِ تشبیہ کی تقدیر واجب ہے۔

نوع چون

قرآن کے کنایات اور اس کی تعریضین

منجملہ انواع بلاغت اور اسالیب فصاحت کے کنایہ اور تعریض بھی دو نوعیں ہیں۔ پہلے یہ بات بیان ہو چکی ہے کہ کنایہ تصریح کی نسبت سے بلاغت میں بڑھا ہوا ہوتا ہے۔ علم بیان کے علماء نے اس کی تعریف یوں کی ہے کہ ''کنایہ ایسا لفظ ہوتا ہے جس سے اُس کے معنی لازم مراد لیا گیا ہو''۔ اور طیبی کہتا ہے ''کنایہ اس کا نام ہے کہ شے کی تصریح کو اُس کے مساوی فی اللزوم کے لئے ترک کر دیا جائے اور پھر اُس شے سے ملزوم کی جانب منتقل ہو رہے جن لوگوں نے قرآن میں مجاز کے وقوع سے انکار کیا ہے وہ اُس کے وقوع کا بھی اُس میں انکار کرتے ہیں اور اس بات کی بنیاد یہ ہے کہ یہ (کنایہ) بھی مجاز ہے مگر اس کے بارہ میں جو اختلاف ہے وہ اوپر بیان ہو چکا۔

کنایہ کے کئی سبب ہیں از انجملہ ایک سبب قدرت کی زیادتی پر آگاہ بنانا ہے جیسے قولہ تعالیٰ "هُوَ الَّذِیْ خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَّاحِدَةٍ" یہاں نفس واحد سے آدم کی طرف کنایہ ہے۔

دوسرا سبب یہ ہے کہ ایک ایسے لفظ کی وجہ سے جو کہ زیادہ خوشنما ہو اصل لفظ کو ترک کر دیا جائے مثلاً "اِنَّ هٰذَآ اَخِیْ لَهٗ تِسْعٌ وَّتِسْعُوْنَ نَعْجَةً وَّلِیَ نَعْجَةٌ وَّاحِدَةٌ" (بھیڑ) کے ساتھ عورت کی طرف کنایہ کیا گیا کیونکہ اس بارہ میں اہل عرب کی عادت ایسی ہی پائی گئی ہے اور عورتوں کا ذکر تصریحی طور پر نہ کرنا زیادہ اچھا شمار ہوتا ہے اسی وجہ سے قرآن میں فصیح لوگوں کے دستور سے خلاف کسی عورت کا ذکر اُس کے نام کے ساتھ نہیں کیا گیا ہے اور اس میں ایک اچھا نکتہ ہے وہ نکتہ یہ ہے کہ بادشاہ اور معزز لوگ، عام جلسوں میں اپنی بیویوں کا ذکر نہیں کیا کرتے اور اُن کا نام نہیں اچھالتے بلکہ بیوی کا ذکر منظور ہو تو کنایتاً فرش اور عیال یا اسی طرح کے اور الفاظ استعمال کیا کرتے ہیں۔ مگر لونڈیوں کا ذکر آئے تو اُن کے ناموں کے اظہار میں تامل نہیں ہوتا اور اُن کا ذکر کنایتاً نہیں کیا جاتا۔ چنانچہ جس وقت نصاریٰ نے بی بی مریمؑ کی شان میں جو کچھ کہنا تھا وہ کہا اُس وقت خدا تعالیٰ نے بی بی مریمؑ کا نام صاف صاف بیان کر دیا مگر یہ بات اُس عبودیت کی تاکید کے لئے نہ تھی جو کہ بی بی مریمؑ کی صفت تھی بلکہ بات یہ تھی کہ حضرت عیسیٰؑ کے باپ تو تھے ہی نہیں جن کی طرف وہ منسوب ہوتے۔ لہٰذا ماں کی جانب اُن کی نسبت کی گئی اور اس لئے بی بی مریمؑ کا نام لینا ضروری ہوا۔

تیسرا سبب یہ ہے کہ اصل بات کو صاف بیان کرنا اس طرح کی چیز ہو جس کا ذکر برا شمار ہوتا ہے لہٰذا وہاں کنایہ مناسب معلوم ہوا ہے۔ مثلاً خداوند کریم نے جماع کے لئے ملامست' مباشرۃ' اِفضآء' رفث' دخول اور سِرّ (قولہ تعالیٰ "وٰلکن لَّا تُوَاعِدُوْهُنَّ سِرًّا" میں) اور غشیان (قولہ تعالیٰ "فَلَمَّا تَغَشّٰهَا" میں) کے ساتھ کنایتاً بیان فرمایا۔ ابن ابی حاتم نے ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا ''مباشرت جماع کو کہتے ہیں مگر خدا تعالیٰ کنایہ فرماتا ہے''۔ اور اسی راوی نے ابن عباسؓ ہی سے یہ قول بھی روایت کیا ہے کہ اُنہوں نے کہا ''اللہ کریم ہے جس امر کو چاہتا ہے کنایتاً بیان کیا کرتا ہے اور یہ کہ رفث جماع کے معنی میں ہے''۔

خدا تعالیٰ نے اپنے قول "وَرَاوَدَتْهُ الَّتِیْ هُوَ فِیْ بَیْتِهَا عَنْ نَّفْسِهٖ" میں طلب جماع کے لئے لفظ مراودت کے ساتھ

کنایہ فرمایا ہے۔ دوسری جگہ اپنے قول "هُنَّ لِبَاسٌ لَّكُمْ وَاَنْتُمْ لِبَاسٌ لَّهُنَّ" میں جماع یا بغلگیر ہونے کے لئے لباس کے لفظ سے کنایہ فرمایا ہے اور اپنے قول "نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ" میں مباشرت کے لئے لفظ حرث کے ساتھ کنایہ فرمایا اور پیشاب یا اُسی کی مثل چیزوں کے لئے کنایتاً غائط کا لفظ ارشاد کیا جیسے قولہ تعالیٰ "اَوْ جَاءَ اَحَدٌ مِّنْكُمْ مِّنَ الْغَائِطِ" میں آیا ہے اور اس کی اصل قابلِ اطمینان زمین ہے۔ اور قضائے حاجت (رفع حاجت) کے لئے اکلِ طعام کے ساتھ کنایہ کیا چنانچہ مریم اور اُن کے فرزند کے ذکر میں فرماتا ہے "كَانَا يَاْكُلَانِ الطَّعَامَ" اور سرین پیٹنے کے لئے اِدبار کا لفظ کنایتاً استعمال کیا جیسا کہ فرمایا "يَضْرِبُوْنَ وُجُوْهَهُمْ وَاَدْبَارَهُمْ"۔

ابن ابی حاتم نے اس آیت کی تفسیر میں مجاہد کا یہ قول روایت کیا ہے اُس نے کہا "یعنی (اَسْتَاهُمْ) (اپنے چوتڑوں کو پیٹتے ہیں) مگر اللہ پاک کنایہ فرماتا ہے"۔ اور اس بیان پر قولہ تعالیٰ "وَالَّتِیْ اَحْصَنَتْ فَرْجَهَا" کو پیش کر کے یہ اعتراض بھی وارد کیا جاتا ہے کہ پھر اس میں خدا تعالیٰ نے کیوں لفظ فرج کو بالصراحت بیان کیا ہے؟" اور اس کا جواب یوں دیا گیا ہے کہ اس سے قمیص (کرتہ) کا شگاف مراد ہے اور حفاظتِ چاکِ دامان کے ساتھ پاکدامنی کے تعبیر کرنا بہت ہی لطیف اور عمدہ کنایہ ہے کیونکہ اس سے یہ مدعا ہے کہ وہ عورت اپنے کپڑے کو بھی کسی مشکوک چیز سے متعلق نہیں کرتی لہٰذا اُس کے کپڑے تک طاہر ہیں۔ جس طرح نیک چلنی کے لئے پاکدامنی کا لفظ کنایہ استعمال ہوا کرتا ہے۔ اور قولہ تعالیٰ "وَثِيَابَكَ فَطَهِّرْ" اسی قبیل سے ہے۔ اور یہ گمان کیونکر کیا جاسکتا ہے کہ جبریلؑ کی پھونک بی بی مریم کی شرمگاہ میں پڑی کیونکہ جبریلؑ نے تو صرف اُن کے کرتہ میں گریبان میں پھونک ماری تھی اور اسی کی نظیر قولہ تعالیٰ "وَلَا يَاْتِيْنَ بِبُهْتَانٍ يَّفْتَرِيْنَهٗ بَيْنَ اَيْدِيْهِنَّ وَاَرْجُلِهِنَّ" بھی ہے۔ میں کہتا ہوں کہ اس اعتبار پر یہ آیت میں مذکورۂ سابق مجاز المجاز کے طور پر کنایہ در کنایہ ہے۔

چوتھا سبب بلاغت اور مبالغہ کا قصد ہے جیسے قولہ تعالیٰ "اَوَ مَنْ يُّنَشَّاُ فِي الْحِلْيَةِ وَهُوَ فِي الْخِصَامِ غَيْرُ مُبِيْنٍ" اس میں عورتوں کی نسبت یہ کنایہ کیا ہے کہ وہ آرام پسندی اور بناؤ سنگار کے شوق میں نشوونما پا کر معاملات پر غور کرنے اور باریک معانی کو سمجھنے سے الگ رہ جاتی ہیں۔ اور اگر خدا تعالیٰ یہاں پر اَلنِّسَآء کا لفظ لاتا تو اس سے یہ بات کبھی نہ نکلتی اور پھر مراد یہ تھی کہ ملائکہ سے اس بات کی نفی کی جائے۔ اور قولہ تعالیٰ "بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوْطَتَانِ" خداوند کریم کے جود و کرم کی بے نہایت وسعت سے کنایہ ہے۔

پانچواں سبب اختصار کا قصد ہے مثلاً متعدد الفاظ سے محض ایک فعل کے لفظ کے ساتھ کنایہ کرنا۔ جیسے قولہ تعالیٰ "وَلَبِئْسَ مَا كَانُوْا يَفْعَلُوْنَ"، "فَاِنْ لَّمْ تَفْعَلُوْا وَلَنْ تَفْعَلُوْا" یعنی پس اگر وہ کوئی سورۃ قرآن کی مثل نہ لا سکیں۔

چھٹا سبب یہ ہے کہ جس شخص کا ذکر ہوتا ہے اُس کے انجام کار پر آگاہ اور متنبہ بنایا جائے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ "تَبَّتْ يَدَا اَبِیْ لَهَبٍ" یعنی وہ جہنمی ہے انجام کار اُس کے جانے کی جگہ لہب (جہنم) کی طرف ہے۔ "حَمَّالَةَ الْحَطَبِ فِیْ جِيْدِهَا حَبْلٌ" یعنی لگائی بجھائی کرنے والی عورت کہ انجام میں اُس کی جانے کی جگہ کندہ دوزخ بننا ہے اس کی گردن میں طوق ہوگا۔ بدرالدین بن مالک نے کتاب المصباح میں بیان کیا ہے "صریح باتوں سے کنایہ کی طرف ایک باریکی کے ارادہ سے عدول کیا جاتا ہے۔ مثلاً وضاحت کرنے' موصوف کا حال بیان کرنے یا اس کے حال کی مقدار بنانے' یا مدح' ذم' اختصار' پردہ پوشی' نگہداشت' تعمیہ اور الغاز کے قصد سے۔ یا دشوار امر کی تعبیر آسان بات سے اور برے معنی کی تعبیر اچھے لفظ کے

ساتھ کرنے کے لئے کنایہ کو وارد کیا جاتا ہے اور زمخشریؒ نے کنایہ کی ایک عجیب وغریب نوع یہ استنباط کی ہے کہ ایک ایسے جملے کی جانب عمداً قصد کیا جائے جس کے معنی ظاہر عبارت کے خلاف ہوں ایسی حالت میں اُس جملہ کے مفردات (کلمات) کا نہ حقیقت کے طور پر اور نہ مجاز کے ساتھ کچھ بھی اعتبار نہ کیا جائے بلکہ ایک خلاصہ مطلب لے کر اُسی کے ساتھ مقصود کی تعبیر کر دی جائے جیسا کہ قولہ تعالیٰ "اَلرَّحْمٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوٰى" کے بارہ میں کہا جاتا ہے کہ وہ ملک اور حکومت سے کنایہ ہے کیونکہ تخت نشینی سلطنت اور حکومت ہی کے ساتھ ہوا کرتی ہے لہٰذا اس کو حکومت کا کنایہ قرار دیا گیا۔ اور ایسے ہی قولہ تعالیٰ "وَالْاَرْضُ جَمِيْعًا قَبْضَتُهٗ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّمٰوٰتُ مَطْوِيّٰتٌ بِيَمِيْنِهٖ" خدا تعالیٰ کی عظمت وجلالت سے کنایہ ہے اور قبض اور یمین کے لفظوں سے حقیقتاً یا مجازاً دونوں جہتوں کو مراد نہیں لیا ہے۔

تذنیب: بدیع کی ایسی انواع میں سے جو کنایہ کی مشابہ ہیں ایک چیز ارداف بھی ہے۔ ارداف اس کا نام ہے کہ متکلم ایک معنی کا ارادہ تو کرے مگر اس کی تعبیر نہ ایسے لفظ کے ساتھ کرے جو کہ اُس کے لئے خاص کر موضوع ہوا ہے اور نہ اشارہ کی دلالت سے اُس کے بیان میں کام لے بلکہ اُس کا ذکر اسی طرح کے لفظ سے کرے جو اُسی معنی کا مرادف (ہم معنی) لفظ ہے مثلاً قولہ تعالیٰ "وَقُضِيَ الْاَمْرُ" اس کی اصل یہ ہے کہ خدا تعالیٰ نے جس کے ہلاک ہونے کا حکم دیا وہ ہلاک ہوا اور جس کی نجات کا حکم فرمایا تھا اُس نے نجات پالی۔ یہاں پر اتنی طویل عبارت سے عدول (تجاوز) کر کے محض ارداف کے لفظ پر بس کر دیا کیونکہ اُس میں اختصار کے علاوہ اس بات پر بھی متنبہ بنایا گیا ہے کہ ہلاک ہونے والے کی ہلاکت اور نجات پانے والا کا چھٹکارا پانا یہ امر ایک فرمان پذیری کئے گئے حکمران کے حکم سے واقع ہوا اور یہ کہ ایسے فرمانروا کا فرمان ہے جس کا حکم کبھی پھر نہیں سکتا۔ غیر ازیں امر (حکم) اس بات کو لازم لیتا ہے کہ اُس کا کوئی امر (حکم دینے والا) ہو لہٰذا اس حکم کا پورا ہو جانا اپنے حکمران کی قدرت اور اُس کی قوت وطاقت پر دلالت کرتا ہے۔ پھر اُس کے سزا دینے کا خوف اور اس کے نیک بدلہ عطا فرمانے کی امید دونوں باتیں اس حکمران کی فرمان پزیری پر آمادہ بناتی ہیں اور یہ سب باتیں لفظ خاص میں حاصل نہیں ہوتی ہیں۔ اور ایسے ہی قولہ تعالیٰ "وَاسْتَوَتْ عَلَى الْجُوْدِيِّ" میں حقیقت ہے۔ جَلَسَت یعنی نوح کی کشتی کوہِ جودی پر بیٹھ گئی۔ مگر چونکہ لفظ استواء میں یہ بات نکلتی ہے کہ بہت ٹھیک ہو کر ایسے قرینہ سے بیٹھا جس میں کسی طرح کی کجی یا بے اعتدالی نہ تھی اور جلوس کے لفظ میں یہ بات حاصل نہیں ہوسکتی تھی اس واسطے یہاں خاص معنی کے لفظ کو چھوڑ کر اس کا مرادف لفظ استعمال کیا۔ اور یونہی قولہ تعالیٰ "فِيْهِنَّ قَاصِرَاتُ الطَّرْفِ" میں اصل معنی یہ تھے کہ حوریں پاک دامن ہیں مگر اس بات پر دلالت قائم کرنے کے لئے عفت کے ساتھ ہی وہ اپنے شوہروں کے سوا کسی غیر مرد پر آنکھ نہیں ڈالتیں اور اُن کے علاوہ کسی اور کی خواہش نہیں رکھتیں اُس سے عدول کر کے یہ لفظ "قَاصِرَاتُ الطَّرْفِ" کا استعمال کیا کیونکہ یہ بات عفت کے لفظ سے حاصل نہیں ہوسکتی تھی۔

بعض علماء کا قول ہے کہ کنایہ اور ارداف کے مابین فرق یہ ہے کہ کنایہ لازم سے ملزوم کی جانب انتقال کرنے کا نام ہے اور ارداف یہ ہے کہ کسی مذکور سے متروک کی جانب انتقال کیا جائے۔ اور قولہ تعالیٰ "لِيَجْزِيَ الَّذِيْنَ اَسَاءُوْا بِمَا عَمِلُوْا وَيَجْزِيَ الَّذِيْنَ اَحْسَنُوْا بِالْحُسْنٰى" بھی ارداف ہی کی مثال ہے جملہ اولیٰ میں باوجود اس کے کہ اُس میں جملہ ثانیہ کی طرح "بِالسُّوْءِ" کہنے کی مطابقت پائی جاتی تھی تاہم اُس سے عدول کر کے براہ ادب "بِمَا عَمِلُوْا" کہا اور نہ سُوْء (بدی) کی اضافت اللہ تعالیٰ کی طرف ہوتی اور یہ بات ادب کے خلاف تھی۔

فصل

کنایہ اور تعریض کا فرق لوگوں نے مختلف عبارتوں میں بیان کیا ہے جو سب ایک دوسرے سے قریب ہی قریب ہیں۔ زمخشری کہتا ہے ''ایک شے کو اس کے لفظ موضوع لہ کے سوا دوسرے لفظ کے ساتھ ذکر کرنا کنایہ ہے اور تعریض اس بات کا نام ہے کہ ایک شے کا ذکر اس غرض سے کیا جائے کہ اس سے کسی غیر مذکور شے پر دلالت قائم ہو سکے۔

ابن اثیر کہتا ہے ''کنایہ ایسے معنی پر دلالت کرتا ہے جس معنی کو ایک وصف جامع فیما بین حقیقت و مجاز کے ساتھ ان دونوں باتوں پر حمل کرنا جائز ہو سکے۔ اور تعریض ایسا معنی پر دلالت کرنے والا لفظ ہے جس کے دلالت علی المعنی وضع حقیقی یا مجازی کی جہت سے نہ ہو۔ مثلاً کوئی شخص جو کہ صلہ (انعام) کا متوقع ہو وہ کہے۔ ''وَاللّٰہِ اِنِّیْ مُحْتَاجٌ'' پس یہ طلب کے لئے تعریض ہے حالانکہ اس بات کی وضع طلب کے لئے حقیقتاً و مجازاً دونوں میں سے ایک طریقہ پر بھی نہیں ہوئی ہے بلکہ یہ طلب لفظ کے عرض یعنی اُس کے پہلو سے سمجھ میں آئی ہے۔

اور علامہ سبکی اپنی کتاب الاغریض فی الفرق بین الکنایہ والتعریض میں لکھتا ہے ''کنایہ وہ لفظ ہے جس کا استعمال اُس کے معنی میں یوں ہوا ہو کہ اُس سے اُس کے معنی کا لازم مراد ہو۔ لہٰذا اُس حیثیت سے کہ لفظ کا استعمال اُسی کے معنی میں ہے کنایہ کو حقیقت کہنا سزاوار ہے اور ایسی چیز کے فائدہ دینے کا ارادہ جس کے لئے وہ لفظ وضع نہیں کیا گیا ہے مجاز شمار ہو گا۔ اور کبھی اُس سے معنی کو مراد ہی نہیں لیا جاتا بلکہ ملزوم کے واسطہ سے لازم کی تعبیر کی جاتی ہے اور اُس وقت میں وہ کنایہ مجاز ہوا کرتا ہے۔ اُس کی مثالوں میں سے ایک مثال قولہ تعالیٰ ''قُلْ نَارُ جَھَنَّمَ اَشَدُّ حَرًّا'' ہے کہ اُس کے بیان سے آتش دوزخ کا سخت سوزاں ہونا ظاہر کرنا مقصود نہیں ہو سکتا اس واسطے کہ یہ تو ایک کھلی ہوئی بات ہے بلکہ یہاں منظور یہ تھا کہ اس بات سے اس کے لازم معنی کا حاصل ہو جو یہ ہے کہ گرمی کی شدت میں جہاد سے جان بچانے والے لوگ اُس میں وارد ہوں گے اور اُسؔ کی تپش میں جلائیں گے۔ اور تعریض اس قسم کا لفظ ہے کہ وہ اپنے ہی معنی میں اس غرض سے استعمال کیا گیا ہو کہ اپنے غیر کی تلویح کرے مثلاً قولہ تعالیٰ ''بَلْ فَعَلَہٗ کَبِیْرُھُمْ ھٰذَا'' کہ یہاں ابراہیمؑ نے فعل کی نسبت اُن بتوں میں سے جن کو اُن کی قوم نے معبود رکھا تھا سب سے بڑے بت کی طرف کر دی تھی گویا کہ اس نے اپنے ساتھ چھوٹے بتوں کی پرستش ہونے پر غضبناک ہو کر ایسا فعل کیا اور انہوں نے اس اس طرح ان بتوں کے پوجنے والوں پر اشارتاً یہ حجت قائم کی تمہارے یہ بت معبود ہونے کی کبھی صلاحیت نہیں رکھتے کیونکہ ابراہیمؑ کے نزدیک بات یہ تھی کہ جس وقت ان کی قوم کے لوگ عقل سے کام لے کر غور کریں گے کہ اُن کا سب سے بڑا بت بھی ایسے فعل سے عاجز ہے حالانکہ خدا کو عاجز ہونا سزاوار نہیں تو انہیں اپنی غلطی اور باطل پرستی کا علم ہو جائے گا۔ چنانچہ اسی وجہ سے تعریض ہمیشہ حقیقت ہوا کرتی ہے۔

سکاکی کا بیان ہے تعریض وہ ہے جس کا سوق (بیان) کسی غیر مذکور موصوف کے لئے کیا جاتا ہے اور منجملہ تعریض کے ایک بات یہ ہے کہ خطاب ایک شخص کے ساتھ ہو اور مراد لیا جائے اُس کا غیر۔ اور تعریض کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ وہ بات کے ایسے پہلو کی طرف جس کے ساتھ دوسرے امر کی جانب اشارہ کیا گیا ہو بہت ہی مائل ہونے والا کلام ہے۔ کہا جاتا ہے

"نظر الیه بعرض وجهه" یعنی اپنے چہرہ کے ایک جانب (کنارہ یا پہلو) سے اُس کی طرف دیکھا۔

طیبی کا بیان ہے اور یہ (یعنی تعریض) یا تو اس غرض سے ہوتی ہے کہ موصوف کا پہلو بلند کیا جائے۔ اور اس کی مثال ہے "وَرَفَعَ بَعْضَهُمْ دَرَجَاتٍ" یعنی محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو بلند رتبہ کیا تا کہ اُن کی قدر و منزلت بڑھ جائے اور یہ ظاہر کیا کہ ان کا نام نامی ایسا علم (اسم خاص) ہے جو کبھی مشتبہ نہیں ہوتا۔ اور یا مخاطب سے مہربانی آمیز گفتگو کرنے اور سخت کلامی سے محترز رہنے کی تعریض کو استعمال کرتے ہیں مثلاً قولہ تعالیٰ "وَمَا لِیَ لَا اَعْبُدُ الَّذِیْ فَطَرَنِیْ" یعنی تم کو کیا ہو گیا کہ تم خدا تعالیٰ کی عبادت نہیں کرتے؟ اور اس کی صحت کی دلیل ہے قولہ تعالیٰ "اِلَیْهِ تُرْجَعُوْنَ" پھر اسی طرح قولہ تعالیٰ "ءَاَتَّخِذُ مِنْ دُوْنِهٖ اٰلِهَةً" بھی تعریض ہی کی مثال ہے۔ اور اس کی خوبی کی وجہ ہے کہ خدا تعالیٰ جس کی طرف اپنا خطاب حق فرماتا ہے اُس کو اس طرح سرزنش آمیز کلام سناتا ہے کہ اُسے غصہ نہ آنے پائے کیونکہ خدا تعالیٰ نے اُس کو باطل کی جانب منسوب نہیں کیا ہے اور نہ اُسے قولِ باطل کا معین بنایا ہے بلکہ اُس کے واسطے بھی وہی بات چاہی جو کہ اپنی ذات پاک کے لئے منظور کی ہے۔ اور یا یہ تعریض دشمن (مخالف) کو بتدریج اذعان اور تسلیم کی طرف لانے کے واسطے وارد کی جاتی ہے مثلاً قولہ تعالیٰ "وَلَئِنْ اَشْرَکْتَ لَیَحْبَطَنَّ عَمَلُکَ" اس آیت کے مخاطب نبی صلی اللہ علیہ وسلم ہیں مگر مراد اُن کے سوا اور لوگ لئے گئے ہیں اس واسطے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے از روئے شرع شرک کا ظہور میں آنا محال ثابت ہوا ہے۔ اور یا ذم کی غرض سے تعریض کرتے ہیں جیسے قولہ تعالیٰ "اِنَّمَا یَتَذَکَّرُ اُولُوا الْاَلْبَابِ" کہ یہ کفار کے ذکر کی تعریض ہے اور بتایا گیا ہے کہ وہ بہائم کے حکم میں ہیں جن کا ذکر نہیں کیا جاتا۔ اور یا اہانت اور توبیخ کے واسطے تعریض کی جاتی ہے مثلاً قولہ تعالیٰ "وَاِذَا الْمَوْءٗدَةُ سُئِلَتْ بِاَیِّ ذَنْۢبٍ قُتِلَتْ" کہ اس بات کا سوال اُس کے قاتل کی اہانت اور سرزنش کی غرض سے ہوگا۔

اور سبکی کا بیان کہ تعریض کی دو قسمیں ہیں۔ ایک قسم سے اُس کے حقیقی معنی مراد لئے جاتے ہیں اور اُس سے ایک دوسرے معنی کی طرف اشارہ کیا جاتا ہے جو کہ مقصود ہوتے ہیں اور اس کی مثالیں پہلے بیان ہو چکی ہیں۔ اور دوسری قسم تعریض کی وہ ہے کہ اُس سے حقیقی معنی مراد نہیں لئے جاتے بلکہ اُس کی غرض یہ ہے کہ معنی مقصود تعریض کے اُسے بطور ضرب المثل کے استعمال کیا جائے جس طرح کہ ابراہیم نے کہا تھا "بَلْ فَعَلَهٗ کَبِیْرُهُمْ هٰذَا"

نوع پچپن

حصر اور اختصاص

مخصوص طریق سے کسی امر کو کسی امر کے ساتھ خاص کرنا یا کسی امر کے لئے کوئی حکم ثابت کرنا اور اُس کے ماسوا سے اس حکم کی نفی کرنا حصر کہلاتا ہے اور حصر کو قصر بھی کہتے ہیں۔

قصر کی دو قسمیں ہیں ایک قصر الموصوف علی الصفۃ۔

دوسری قصر الصفۃ علی الموصوف اور ہر ایک یا حقیقی ہے یا مجازی۔

قصر الموصوف علی الصفۃ حقیقی کی مثال جیسے ’’ما زید الا کاتب‘‘ یعنی زید کے لئے سوائے کاتب ہونے کے اور کوئی صفت نہیں۔ اس قسم کا قصر پایا نہیں جا سکتا کیونکہ کسی شے کی تمام صفتوں پر احاطہ کر لینا تاکہ صرف ایک صفت کا اثبات اور دیگر صفات کی بالکلیہ نفی ہو سکے ناممکن ہے اس کے علاوہ یہ بھی بعید ہے کہ ایک ذات کے لئے صرف ایک ہی صفت ہو اور کوئی دوسری صفت نہ ہو اسی وجہ سے قرآن شریف میں اس قسم کا قصر نہیں آیا ہے۔

قصر الموصوف علی الصفۃ مجازی کی مثال ہے۔ ’’وَمَا مُحَمَّدٌ اِلَّا رَسُوْلٌ‘‘ یعنی محمد صلی اللہ علیہ وسلم رسالت پر مقصور ہیں اُس سے متجاوز ہو کر موت سے جس کو لوگوں نے آنحضرت کی نسبت مستبعد سمجھا ہے بری نہیں ہو سکتے کیونکہ موت سے بری ہونا خدا کی صفت ہے۔

قصر الصفۃ علی الموصوف حقیقی کی مثال ’’لَا اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ‘‘۔

قصر الصفۃ علی الموصوف مجازی کی مثال ہے ’’قُلْ لَّا اَجِدُ فِیْمَا اُوْحِیَ اِلَیَّ مُحَرَّمًا عَلٰی طَاعِمٍ یَّطْعَمُهٗ اِلَّا اَنْ یَّكُوْنَ مَیْتَةً......‘‘ بنا بر اُس قول کے جو سابق میں امام شافعیؒ سے اسباب نزول کے متعلق منقول ہو چکا ہے کہ کفار چونکہ مردہ اور خون اور لحم خنزیر اور نذر بغیر اللہ کو حلال کہتے تھے اور بہت سے مباحات کو حرام ٹھہراتے تھے اور طریق شریعت کی مخالفت اُن کی عادت تھی۔ اور یہ آیت اُن کا کذب ظاہر کرنے کے لئے اُن کے اُس اشتباہ کے ذکر میں نازل ہوئی جو بحیرہ اور سائبہ اور وصیلہ اور حامی کے بابت ان کو تھا پس گویا خدا تعالیٰ نے فرمایا کہ نہیں حرام ہے مگر وہی شے جس کو کفار نے حلال ٹھہرا رکھا ہے اور غرض اس سے پہلے کفار کی مخالفت اور اُن کی تردید کرنا نہ حصر حقیقی اور اس کا بیان بسط کے ساتھ پہلے ہو چکا۔

دوسرے اعتبار سے حصر کی تین قسمیں ہیں (۱) قصر افراد (۲) قصر قلب (۳) قصر تعیین اول کا خطاب اُس کو کیا جاتا ہے جو شرک کا معتقد ہو جیسے ’’اِنَّمَا اللّٰهُ اِلٰهٌ وَّاحِدٌ‘‘ اُن لوگوں کو خطاب کیا گیا ہے جو خدا کے ساتھ بتوں کو الوہیت میں شریک سمجھتے ہیں۔

دوسری قسم کا خطاب اُس کو کیا جاتا ہے جس کا یہ اعتقاد ہو کہ متکلم نے جو حکم جس کے لئے ثابت کیا ہے اُس کا ثبوت دوسرے کے لئے ہے۔ جیسے ’’رَبِّیَ الَّذِیْ یُحْیٖ وَ یُمِیْتُ‘‘ کا خطاب نمرود کو دیا گیا جو خود اپنے ہی کو زندہ کرنے والا اور مارنے والا سمجھتا تھا نہ خدا کو ’’اَلَا اِنَّهُمْ هُمُ السُّفَهَآءُ‘‘ کا خطاب اُن منافقوں کو کیا گیا جو مومنوں کو بے عقل سمجھتے تھے نہ اپنے کو اور ’’اَرْسَلْنٰكَ لِلنَّاسِ رَسُوْلًا‘‘ کا خطاب اُن یہودیوں کو کیا گیا جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت کو صرف عرب کے لئے مخصوص سمجھتے تھے۔

تیسری قسم کا خطاب اُس کو کیا جاتا ہے جس کے نزدیک دونوں امر برابر ہوں اور دو صفتوں میں سے ایک صفت کا اثبات واحد معین کے لئے نہ کرے۔

فصل

حصر کے طریق بہت ہیں (۱) نفی اور استثناء خواہ نفی لا کے ساتھ ہو یا ما کے ساتھ یا اور کسی کے ساتھ اور استثناء خواہ الا

کے ساتھ ہو یا غیر کے ساتھ جیسے "لَا اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ" "مَا مِنْ اِلٰهٍ اِلَّا اللّٰه" "مَا قُلْتُ لَهُمْ اِلَّا مَا اَمَرْتَنِیْ بِهٖ" اور حصر کی وجہ یہ ہے کہ استثناء مفرغ میں ضروری ہے نفی کا متوجہ ہونا ایک مقدر کی طرف جو مستثنیٰ منہ ہے کیونکہ استثناء کہتے ہیں اخراج کو پس اُس کا ہونا ضروری ہے جس سے اخراج کیا جائے اور مراد تقدیر معنوی ہے نہ صناعی اور نیز اس مقدر کا عام ہونا لازمی ہے کیونکہ اخراج نہیں ہوتا مگر عام سے اور یہ بھی ضروری ہے کہ وہ مقدر جنسیت میں مستثنیٰ کے مناسب ہو جیسے "مَا قَامَ اِلَّا زَیْدٌ" یعنی نہیں کھڑا ہوا کوئی مگر زید اور "مَا اکلت الا تمرا" یعنی نہیں کھایا میں نے کوئی ماکول مگر تمر۔ اور یہ بھی ضروری ہے کہ اس مقدر کا اعراب مستثنیٰ کے موافق ہو پس اس صورت میں قصر واجب ہوگا کیونکہ جب اِلَّا کے ساتھ کسی کو الگ کر لیا تو اس کے ماسوا کو انتفا کی صفت پر باقی رہنا لابدی ہے۔

اگر چہ اصل استعمال اس طریق کا یہ ہے کہ مخاطب حکم سے ناواقف ہو مگر کبھی بوجہ اعتبار مناسب کے معلوم کو بمنزلہ نامعلوم کے ٹھہرا کر اس اصل سے خارج بھی کر دیا جاتا ہے جیسے "وَمَا مُحَمَّدٌ اِلَّا رَسُوْلٌ" خطاب ہے صحابہ کی طرف حالانکہ صحابہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی رسالت سے ناواقف نہ تھے لیکن اُن کا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی موت مستبعد سمجھنا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی رسالت سے ناواقف ہونے کے قائم مقام کر دیا گیا کیونکہ ہر رسول کے لئے موت لابدی ہے پس جس نے رسول کی موت کو مستبعد خیال کیا اُس نے گویا اُس رسول کی رسالت کو مستبعد جانا۔

(۲) اِنَّمَا جمہور کا اس پر اتفاق ہے کہ اِنَّمَا حصر کے واسطے ہے بعضوں کے نزدیک باعتبار منطوق کے اور بعضوں کے نزدیک باعتبار مفہوم کے لیکن ایک گروہ نے اِنَّمَا کے مفید حصر ہونے سے انکار کیا ہے اُنہی میں سے ابوحیان بھی ہے۔

حصر ثابت کرنے والوں نے کئی امور سے استدلال کیا ہے منجملہ اُس کے قول اللہ تعالیٰ کا ہے "اِنَّمَا حَرَّمَ عَلَیْکُمُ الْمَیْتَةَ" زبر کے ساتھ جس کے معنی قراءۃ رفع کے مطابق یہی ہیں کہ نہیں حرام کیا اللہ نے تم پر لیکن میة کو اور چونکہ قراءت رفع قصر کے لئے ہے پس قراءۃ نصب بھی قصر کے لئے ہوگی کیونکہ اصل یہی ہے کہ دونوں قراءتوں کے معنی برابر ہوتے۔

اور منجملہ اُس کے یہ ہے کہ اِنَّ اثبات کے واسطے ہے اور مَا نفی کے واسطے پس ضرور ہے کہ نفی اور اثبات کے جمع ہونے سے قصر حاصل ہو لیکن اس کی تردید اس طرح کی گئی کہ اس میں ما نافیہ نہیں ہے بلکہ زائدہ ہے۔

اور منجملہ اُس کے یہ ہے کہ اِنَّ تاکید کے واسطے ہے اور اسی طرح مَا بھی تاکید کے واسطے ہے پس دو تاکیدوں کے جمع ہونے سے حصر حاصل ہوگا یہ قول سکاکی کا ہے اور اس کا رد اس طور سے کیا گیا ہے کہ اگر دو تاکیدوں کے جمع ہونے سے حصر ہو تو چاہئے کہ مثل "اِنَّ زَیْدًا الْقَائِمٌ" بھی حصر کے لئے ہو اور اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ مراد سکاکی کی یہ ہے کہ جب دو حرف تاکید کے یکے بعد دیگرے ساتھ ہی جمع ہوں گے تو حصر ہوگا۔

اور منجملہ اُس کے یہ ہے قولہ اللہ تعالیٰ "قَالَ اِنَّمَا الْعِلْمُ عِنْدَ اللّٰه" "قال اِنَّمَا یَاْتِیْکُمْ بِهِ اللّٰهُ" "قُلْ اِنَّمَا عِلْمُهَا عِنْدَ رَبِّیْ" پس ان آیتوں میں مطابقت جواب کی اُسی وقت ہو سکتی ہے جب اِنَّمَا حصر کے لئے ہو اور معنی ان آیتوں کے یہ ہوں کہ میں اس کو نہیں لا سکتا ہوں مگر خدا تعالیٰ لا سکتا ہے اور میں اُس کو نہیں جانتا ہوں مگر خدا جانتا ہے۔ اور اسی طرح قول اللہ تعالیٰ کا "ولمن انتصر بعد ظلمه فاولئک ما عَلَیْهِمْ من سبیل" "اِنَّمَا السبیل علی الذین یَظْلِمُوْنَ النَّاس" "ما

علی المحسنین من سبیل" "اِنَّمَا السبیل علَی الذین یستاذنوک وھم اغنیاء" "واذا لم تاتھم بآیۃ قالوا لَو لا اجتبیتھا. قل انَّما اتبع ما یوحی الی من ربی" "وان تولّوا فَاِنَّمَا عَلَیکَ البلاغ" ان آیتوں اوران کی مثل دیگر آیتوں کے معنی بدوں حصر کے درست نہیں ہو سکتے اور اِنَّمَا کا استعمال تعریض کے موقعوں پر نہایت احسن ہوتا ہے جیسے "اِنَّمَا یَتَذَکَّرُ اولوا الالباب"

(۳) اَنَّمَا بالفتح۔ زمخشریؒ اور بیضاویؒ نے اَنَّمَا کو طرق حصر میں داخل کیا ہے اور آیت "اَنَّمَا یُوحٰی اِلَی اَنَّمَا اِلٰھُکُمْ اِلٰہٌ وَاحِدٌ" کے تحت میں کہا ہے کہ اَنَّمَا کسی شے پر حکم کے قصر کرنے کے لئے یا کسی حکم پر شے کے قصر کرنے کے لئے آتا ہے جیسے اَنَّمَا زَیْدٌ قَائِمٌ اور اَنَّمَا یَقُوْمُ زَیْدٌ اور اس آیت میں دونوں باتیں جمع ہیں کیونکہ "اَنَّمَا یُوحیٰ اِلَی" مع اپنے فاعل کے بمنزلہ اَنَّمَا یَقُوْمُ زَیْدٌ کے ہے اور اَنَّمَا اِلٰھُکُمْ بمنزلہ اَنَّمَا زَیْدٌ قَائِمٌ کے ہے اور اُن دونوں کے جمع ہونے کا فائدہ یہ ہے کہ اس امر پر دلالت کرے کہ وحی طرف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے مقصور ہے خدا کی وحدانیت ظاہر کرنے پر۔ اور تنوخی نے الاقصی القریب تصریح کی ہے کہ اَنَّمَا حصر کے لئے ہے اور یہ کہا ہے کہ جب اِنَّمَا بالکسر حصر کے لئے ہے تو اَنَّمَا بالفتح بھی حصر کے لئے ہوگا کیونکہ انما بالفتح بالکسر کی فرع ہے اور جو چیز اصل کے لئے ثابت ہوتی ہے وہ فرع کے لئے بھی ہوتی ہے اگر کوئی مانع نہ ہو اور اصل کا نہ ہونا مانع کا ہے۔ اور ابوحیان نے زمخشری پر بایں طور رد کیا ہے کہ اَنَّمَا کو حصر کے لئے ماننے سے وحی کا وحدانیت میں منحصر ہونا لازم آئے گا اور اُس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ باعتبار مقام کے یہ حصر مجازی ہے۔

(۴) عطف لا یا بل کے ساتھ۔ اہل بیان نے اس کو ذکر کیا ہے اور اس میں کسی کا خلاف نہیں بیان کیا لیکن شیخ بہاؤ الدینؒ نے اس میں نزاع کی ہے اور عروس الافراح میں کہا ہے کہ لا کے ساتھ عطف میں کوئی قصر نہیں ہوتا بلکہ صرف نفی اور اثبات ہوا کرتا ہے جیسے زید شاعر لا کاتب میں کسی تیسری صفت کی نفی سے کچھ تعرض نہیں ہے حالانکہ قصر صرف اُسی صفت کی نفی سے خاص نہیں ہے جس کا مخاطب اعتقاد رکھتا ہو بلکہ قصر اُسی وقت ہوتا ہے جب صفت مثبت کے علاوہ حقیقتاً یا مجازاً تمام صفات کی نفی ہو۔ اور بل کے ساتھ عطف تو قصر سے اور بھی زیادہ بعید ہے کیونکہ اُس میں نفی اور اثبات دائمی نہیں ہو سکتا۔

(۵) معمول کی تقدیم جیسے "اِیَّاکَ نَعْبُدُ. لَاِلَی اللّٰہِ تُحْشَرُوْنَ اور ایک گروہ نے اس کی مخالفت کی ہے اور اس کا بیان بسط کے ساتھ عنقریب آئے گا۔

(۶) ضمیر فصل جیسے "فَاللّٰہِ ھو الولی" یعنی صرف خدا ہی ولی ہے نہ کوئی اور "اُولٰئِکَ ھُمُ الْمُفْلِحُوْنَ" اِن ھٰذَا لَھُوَ الْقَصَصُ الْحق" ان شانِئَکَ ھُوَ الْاَبْتَرُ" ضمیر فصل کا حصر کے لئے ہونا اہل بیان نے مسندالیہ کی بحث میں ذکر کیا ہے اور سہیلی اُس کی یہ دلیل لایا ہے کہ ضمیر فصل اُسی امر کے متعلق لائی گئی ہے جس کا انتساب غیر اللہ کی طرف کیا گیا ہے اور جس امر کی نسبت غیر اللہ کی طرف نہیں کی گئی وہاں ضمیر فصل بھی نہیں لائی گئی جیسے "وَانہ خلق الزوجین" وان علیہ النشاءۃ" "وانہ اھلک" میں ضمیر فصل نہیں لائی گئی کیونکہ غیر اللہ کے لئے اُس کا ادعا نہیں کیا گیا اور انہ ھو اضحک وابکی وغیرہ میں ضمیر فصل لائی گئی ہے کیونکہ غیر اللہ کے لئے اُس کا ادعا کیا گیا ہے۔ عروس الافراح میں کہا ہے کہ ضمیر فصل کا حصر ہونا آیۃ "فَلَمَّا تَوَفَّیْتَنِیْ کُنْتَ اَنْتَ الرَّقِیْبَ عَلَیْھِمْ" سے مستنبط ہوتا ہے کیونکہ اگر ضمیر فصل کی حصر کے لئے نہ ہو تو

کوئی خوبی نہ رہے گی اس لئے کہ اللہ تعالیٰ تو حضرت عیسیٰؑ کی امت پر پہلے بھی نگہبان تھا پس حضرت عیسیٰؑ کی توفی سے یہی ہوا کہ سوائے خدا کے کوئی اُن کی امت کے لئے نگہبان نہیں باقی رہا۔ اسی طرح آیۃ "لَا یَسْتَوِیْ اصحاب النَّار واصحابُ الجنة اصحاب الجنة هُمُ الْفَائِزُوْنَ" سے بھی ضمیر فصل کا حصہ کے لئے ہونا مستنبط ہوتا ہے کیونکہ اس آیت میں اہل جنت اور اہل نار کا مساوی ہونا بیان کیا گیا ہے اور یہ مستحسن اُسی ہوگا جب ضمیر اختصاص کے لئے ہو۔

(۷) مسند الیہ کی تقدیم۔ شیخ عبدالقاہرؒ نے کہا ہے کہ کبھی مسند الیہ اس لئے مقدم کیا جاتا ہے کہ خبر فعلی کے ساتھ اُس کی تخصیص ثابت ہو۔ شیخ کی رائے کا ماحصل یہ ہے کہ مسند الیہ کی کئی حالتیں ہیں اول یہ کہ مسند الیہ معرفہ ہو اور مسند مثبت ہو پس تخصیص ہوگی جیسے انا قمت اور انا سعيت في حاجتک پھر اُس سے قصر افراد مقصود ہو تو وحدی سے اور اگر قصر قلب مقصود ہو تو لا غیری سے تاکید لائی جائے گی اور اسی قسم سے ہے قرآن مجید میں "بل انتم بهديتكم تفرحون" کیونکہ اس کے پہلے کا جملہ اتمدوننی بمال اور لفظ بل جو اضطراب کے لئے آیا ہے فیصلہ کرتا ہے کہ مراد بل انتم لا غَیْرُکُمْ ہے۔ علاوہ ازیں مقصود اس سے فرحت کی نفی ہے جو بوجہ ہدیہ کے ہو نہ فرحت کا اثبات بوجہ ہدیہ کے۔ عروس الافراح میں اس کو بیان کیا ہے اور کہا ہے کہ اسی طرح ہے قولہ اللہ تعالیٰ کا "لا تعلمهم نحن نَعْلَمُهُمْ" یعنی ہمارے سوا کوئی اُن کو نہیں جانتا۔ اور کبھی تقویت و تاکید کے لئے آتا ہے نہ تخصیص کے لئے شیخ بہاءالدین نے کہا ہے کہ اس کا امتیاز نہیں ہو سکتا مگر مقتضیٰ حال اور سیاق کلام سے۔

دوسرے یہ کہ مسند منفی ہو جیسے انت لا تکذب پس کذب کی نفی کے لئے لا تکذب اور لا تکذب انت سے یہ زیادہ بلیغ ہے۔ اور کبھی تخصیص کے لئے بھی ہوتا ہے جیسے فهم لا يتساء لون تیسرے یہ کہ مسند الیہ نکرہ مثبت ہو جیسے رجل جاء نی پس یہ مفید تخصیص کو ہے یا باعتبار جنس کے یا باعتبار وحدت کے پہلی صورت میں یہ معنی ہوں گے کہ میرے پاس مرد آیا نہ عورت اور دوسری صورت میں یہ معنی ہوں گے کہ میرے پاس ایک مرد آیا نہ دو۔ چوتھے یہ کہ مسند الیہ پر حرف نفی ہو پس مفید تخصیص کو ہوگا جیسے ما انا قلت هذا یعنی میں نے یہ نہیں کہا گو میرے سوا دوسرے نے کہا ہے اور اسی قسم سے ہے ما انت علينا بعزيز یعنی تو مجھ پر عزیز نہیں ہے بلکہ تیری قوم عزیز ہے اسی وجہ سے اس کے جواب میں کہا گیا "ارهطی اعز عليكم من الله" یہ ماحصل ہے شیخ عبدالقاہر کی رائے کا اور سکاکی نے اس کی موافقت کی ہے اور کچھ شرائط اور تفصیلات کا اضافہ کیا ہے جس کو ہم نے شرح الفیۃ المعانی میں بسط سے لکھا ہے۔

(۸) مسند کی تقدیم۔ ابن اثیر اور ابن نفیس وغیرہ نے بیان کیا ہے کہ خبر کا مبتدا پر مقدم کرنا تخصیص کا فائدہ دیتا ہے اور صاحب فلک الدائر نے اس کی تردید کی ہے اور کہا ہے کہ کوئی اس کا قائل نہیں ہوا مگر یہ مسلم نہیں کیونکہ سکاکی وغیرہ نے تصریح کر دی ہے کہ جو مرتبہ میں موخر ہو اُس کو مقدم کرنا اختصاص کا فائدہ دیتا ہے جیسے تمیمی انا.

(۹) مسند الیہ کا ذکر کرنا۔ سکاکی نے کہا کہ کبھی مسند الیہ ذکر کیا جاتا ہے تا کہ تخصیص کا فائدہ دے اور صاحب ایضاح نے اس کی تردید کی ہے مگر زمخشری نے اس کی تصریح کر دی ہے کہ آیۃ "الله يبسط الرزق" "الله نزل احسن الحديث" "والله يقول الحق ويهدى السبيل" میں مسند الیہ کا ذکر تخصیص کے لئے ہے اور ممکن ہے کہ زمخشری کا یہ مطلب ہو کہ مسند الیہ کی تقدیم سے تخصیص کا فائدہ ہوا ہے اس صورت میں یہ آیتیں طریق ہفتم کی مثالیں ہوں گی۔

(۱۰) دونوں خبروں کی تعریف۔ امام فخر الدین نے نہایت الاعجاز میں لکھا ہے کہ دونوں خبروں کا معرفہ لانا حصر کا فائدہ دیتا ہے خواہ حقیقتاً ہو یا مبالغتہً جیسے المنطلق زید اور اسی قسم سے قرآن شریف میں الحمدللہ جیسا کہ زملکانی نے اسرار التنزیل میں کہا ہے کہ مثل ایاک نعبد کے الحمدللہ بھی مفید حصر کو ہے یعنی تمام اللہ ہی کے لئے نہ کسی اور کے لئے۔

(۱۱) مثلاً جاء زَید نفسه بعض شراح تلخیص نے نقل کیا ہے کہ یہ بھی مفید حصر کو ہے۔

(۱۲) مثلاً ان زیدً القَائمْ بعض شراح تلخیص نے اس کو بھی نقل کیا ہے۔

(۱۳) مثلاً قائم جواب میں زَیْد اما قائم او قاعد کے اس کو طیبی نے شرح البیان میں ذکر کیا ہے۔

(۱۴) کلمہ کے بعض حروف کا قلب کر دینا بھی مفید حصر کو ہے جیسا کشاف میں قولہ تعالیٰ "وَالَّذِیْنَ اجتنبوا الطاغوتَ انْ یعبدوھا" کے تحت میں نقل کیا ہے اور لفظ طاغوت کی نسبت کہا ہے کہ قلب اختصاص کے لئے ہے کیونکہ ایک قول کی بنا پر طاغوت طغیان سے بروزن فعلوت ہے جیسے ملکوت اور رحموت پھر لام کو عین پر مقدم کر کے قلب کر دیا تو فلعوت کے وزن پر ہو گیا۔ اب اس میں کئی مبالغے ہوں گے تسمیہ بالمصدر۔ صیغہ مبالغہ۔ قلب اور یہ اختصاص کے لئے ہے کیونکہ شیطان کے سوا کسی اور کے لئے یہ لفظ نہیں استعمال ہوتا۔

تنبیہ اہل بیان کا اس پر اتفاق ہے کہ معمول کا مقدم کرنا حصر کا فائدہ دیتا ہے خواہ مفعول ہو یا ظرف یا مجرور اسی لئے "ایاک نَعْبُدُ وَاِیَّاکَ نستعین" کے یہ معنی لئے گئے ہیں کہ ہم تجھ ہی کو عبادت اور استعانت کے لئے خاص کرتے ہیں اور لا الی اللّٰہِ تحشرون کے یہ معنی ہیں کہ خدا ہی طرف اٹھائے جائیں گے نہ کسی اور کی طرف اور "لتکونوا شھداء علی الناس ویکونَ الرسول علیکم شھیدا" میں پہلی شہادت کا صلہ موخر اور دوسری شہادت کا صلہ مقدم لایا گیا کیونکہ اول میں مومنین کی شہادت کا اثبات مقصود ہے اور ثانی میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی شہادت کے ساتھ مومنین کا اختصاص ثابت کرنا مقصود ہے۔ ابن حاجب نے اس کی مخالفت کی ہے۔

شرح مفصل میں کہا ہے کہ بعض لوگ جو معمول کی تقدیم سے اختصاص سمجھتے ہیں یہ محض وہم ہے اور استدلال لایا گیا ہے کہ اس پر خدا کے اِس قول سے "فاعبد اللّٰہ مخلصًا له الدِّین" پھر فرمایا "بل اللّٰہ فاعبد" اور یہ استدلال اس طرح رد کیا گیا ہے کہ پہلی آیت میں مخلصاً له الدِّین حرف حصر سے مستغنی ہے ورنہ کون مانع تھا ذکر محصور سے کسی محل میں بغیر صیغہ حصر کے جیسا کہ فرمایا اللہ تعالیٰ نے "واعبدوا ربکم" اور فرمایا "امر ان لا تعبدوا الا ایاہ" بلکہ قولہ تعالیٰ "بل اللّٰہُ فاعبد" اختصاص کی قوی تر دلیل ہے کیونکہ اس کے پہلے ہے "لئن اشرکت لَیَحْبَطَنَّ عملک" پس اگر اختصاص کے لئے نہ ہوتا تو اضراب نہ کیا جاتا جو بل کے معنی ہیں اور ابو حیان نے اختصاص کے ماننے والوں پر "افغیر اللّٰہ تامرونی اعبد" سے اعتراض کیا ہے اور اُس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ جب غیر کو اللہ کے ساتھ شریک کرنے والے گویا خدا کی پرستش نہیں کرتے پس ان لوگوں کا شرک کے لئے امر کرنا گویا غیر اللہ کو عبادت کے لئے خاص کرنے کا امر ہے اور صاحب فلک الدائر نے قولہ تعالیٰ "کُلًّا ھدینا ونوحا ھدینا من قبل" سے اختصاص کی تردید کی ہے جو دیگر تردیدوں سے قوی ہے اور اس کا جواب یہ دیا گیا ہے اور اِس میں غلبہ کا دعویٰ کیا گیا ہے نہ کہ لزوم کا اور کبھی شے خارج کی جاتی ہے غالب سے۔

شیخ بہاء الدین نے کہا کہ ایک آیت میں اختصاص بھی ہے اور عدم اختصاص بھی اور وہ آیت یہ ہے "اغیر اللّٰہ

تدعون ان کنتم صادقین بل ایاہ تدعون ط" پس اول میں تقدیم یقیناً اختصاص کے لئے نہیں ہے اور ایاہ میں قطعاً اختصاص کے لئے ہے اور اُن کے والد شیخ تقی الدین نے کتاب الاقتناص فی الفرق بین الخصر و الا ختصاص میں کہا ہے کہ کلام مشہور یہ ہے کہ معمول کی تقدیم اختصاص کے لئے ہے لیکن بعض لوگ اس کا انکار کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ معمول کی تقدیم صرف اہتمام کے لئے ہوتی ہے اور سیبویہ نے اپنی کتاب مین کہا ہے کہ وہ لوگ اُس چیز کو مقدم رکھتے ہیں جس کے ساتھ زیادہ اعتنا ہوتا ہے اور البیانیوں اس پر ہیں کہ معمول کی تقدیم اختصاص کے لئے ہوتی ہے اور بہت لوگ اختصاص سے حصر سمجھتے ہیں حالانکہ ایسا نہیں ہے بلکہ اختصاص اور شے ہے اور حصر دوسری چیز ہے اور فضلاء نے اس کی بابت حصر کا لفظ نہیں کہا ہے بلکہ اختصاص کے لفظ سے تعبیر کیا ہے اور دونوں میں فرق یہ ہے کہ حصر میں مذکور کا اثبات اور غیر مذکور کی نفی ہوتی ہے اور اختصاص میں خاص اپنی خصوصیت کی حیثیت سے مقصود ہوتا ہے اور تفصیل اس کی یہ ہے کہ اختصاص افتعال ہے خصوص سے اور خصوص مرکب ہوتا ہے دو چیزوں سے ایک عام جو مشترک ہو دو چیزوں یا زیادہ میں دوسرے وہ معنی جو اُس عام کے ساتھ ضم کئے گئے ہوں اور اُس کو اس کے غیر سے جدا کرتے ہوں جیسے ضرب زید کو خاص ہے مطلق ضرب سے مثلاً جب تم نے کہا ضربت زیدا تو تم نے خبر دی ضرب عام کی جو تم سے ایک خاص شخص پر واقع ہوئی ہے پس یہ ضرب عام جس کی تم نے خبر دی ہے اُس خصوصیت کی وجہ سے خاص ہو گئی جو تم سے اور زید سے اُس کو لاحق ہوئی ہے پس کبھی یہ تینوں معانی یعنی مطلق ضرب اور اُس ضرب کا تم سے واقع ہونا اور زید پر واقع ہونا مساوی طور پر مقصود ہوتے ہیں اور کبھی کسی معنی کو ترجیح دینا مقصود ہوتا ہے اور اس کی شناخت کلام کے شروع کرنے سے معلوم ہو گی کیونکہ کسی شے سے کلام کا شروع کرنا اس بات کی دلیل ہوا کرتا ہے کہ متکلم کی غرض میں اُس کو ترجیح زیادہ ہے مثلاً جب تم نے کہا زیدا ضربت تو اُس سے معلوم ہوگا کہ زید پر ضرب کا خاص ہونا مقصود ہے۔

اس میں شک نہیں کہ جو مرکب ہے خاص اور عام ہے اُس کے لئے دو جہتیں ہیں۔ پس مرکب کبھی اپنی عمومیت کی جہت سے مقصود ہوتا ہے اور کبھی اپنی خصوصیت کی جہت سے اور اسی دوسری صورت کو اختصاص کہتے ہیں اور متکلم کے نزدیک یہی اہم اور اسی کا افادہ مقصود ہوتا ہے اور اُس کے غیر کے اثبات اور نفی سے کچھ تعرض نہیں ہوتا پس حصر میں بہ نسبت اختصاص کے ایک معنی زائد ہوتے ہیں اور وہ یہ کہ حصر میں مذکور کے ماسوا کی نفی ہوتی ہے اور ایاک نعبد میں حصر اس لئے آیا ہے تا کہ معلوم ہو جائے کہ اس کے قائلین غیر اللہ کی پرستش نہیں کرتے ہیں اور اسی وجہ سے باقی آیتوں میں مطرد نہیں ہے مثلاً اگر قولہ تعالیٰ "اَفَغَیۡرَ دِیۡنِ اللّٰہِ یبغون" کے یہ معنی لئے جائیں کہ نہیں چاہتے مگر غیر دین اللہ کو تو چونکہ اُس پر ہمزہ انکار داخل ہے اس لئے لازم آئے گا کہ انکار حصر سے ہو نہ صرف غیر دین اللہ کے چاہنے سے حالانکہ یہ مراد نہیں ہے اور اسی طرح لازم آنے گا کہ "الھة دون اللّٰہ تریدون" میں ان لوگوں کے معبود ماسوائے اللہ ارادہ کرنے سے انکار ہوں بدون حصر کے اور زمخشری نے کہا ہے کہ آیت "وبالاخرة ھُمۡ یُوۡقِنُوۡنَ" میں آخرت کا مقدم لانا اور یوقنون کا ھُمۡ پر مبنی کرنا اہل کتاب پر تعریض ہے کہ امر آخرت کے اثبات میں جس پر وہ ہیں حقیقت کے برخلاف ہے اور یہ کہ اُن کا قول ایقان سے نہیں ہے اور یہ کہ یقین وہ ہے جس پر مومنین ہیں جو اُس پر ایمان لائے ہیں جو تیری طرف اور تجھ سے پہلے نازل کیا گیا ہے۔ زمخشری کا یہ قول نہایت مستحسن ہے مگر بعضوں نے اس پر اعتراض کیا ہے اور کہا ہے کہ آخرت کی تقدیم کا یہ مفاد ہے کہ

مؤمنین کا ایقان صرف آخرۃ پر ہے نہ کسی اور شے پر۔ اس اعتراض کی بنا یہ ہے کہ معترض نے معمول کی تقدیم کو مفید حصر سمجھ لیا ہے۔ پھر معترض نے کہا ہے کہ ھــــم کی تقدیم کا یہ مفاد ہے کہ یہ قصر مومنین کے ساتھ مخصوص ہے یعنی مومنین نہیں یقین رکھتے ہیں مگر آخرۃ کا اور اہل کتاب آخرۃ کے یقین کے ساتھ دوسرا یقین بھی رکھتے ہیں۔ اسی لئے کہتے ہیں "لَنْ تَـمَسَّـنَـا الـنَّـار"۔ اس اعتراض کی بنا بھی وہی حصر ہے جو معترض نے سمجھ رکھا ہے حالانکہ یہ غیر مسلم ہے اور بر تقدیر تسلیم کے حصر کی تین قسمیں ہیں:

(۱) ما اور الا کے ساتھ جیسے مـا قام الا زيد میں بالتصریح غیر زید سے قیام کی نفی ہے اور زید کے لئے قیام کے ثبوت کو مقتضی ہے بعضوں کے نزدیک منطوق کی رو سے اور بعضوں کے نزدیک مفہوم کی رو سے اور یہی صحیح ہے لیکن یہ نہایت قوی مفہوم ہے کیونکہ الا موضوع ہے استثناء کے لئے اور استثناء کہتے ہیں اخراج کو پس الا کا اخراج پر دلالت کرنا منطوق کی رو سے ہے نہ مفہوم کی رو سے لیکن عدم قیام سے اخراج کرنا بعینہ قیام نہیں ہے بلکہ قیام کو مستلزم ہے اسی لئے ہم نے مفہوم کی رو سے ہونے کو ترجیح دی ہے اور بعضوں کو چونکہ اشتباہ ہو گیا اس لئے اُنہوں نے یہ کہہ دیا کہ یہ منطوق کی رو سے ہے۔

(۲) حصر انمَا کے ساتھ اور یہ مَا نحن فيه میں اول کے قریب ہے اگرچہ ثبوت کی جہت اس میں اظہر ہے پس انما قام زيد میں قیام زید کا ثبوت منطوق کی رو سے ہے اور زید کے غیر سے قیام کی نفی مفہوم کی رو سے ہے۔

(۳) حصر جو تقدیم کا مفاد ہے۔ یہ حصر اگر تسلیم بھی کر لیا جائے تو پہلے دونوں حصروں کے مثل نہیں ہوتا بلکہ یہ قوت میں دو جملوں کے ہوتا ہے ایک وہ جس سے صدور کا حکم ہو نفیاً یا اثباتاً اور یہ منطوق ہے اور دوسرا وہ جو تقدیم سے سمجھا جائے اور حصر صرف منطوق کی نفی کا مقتضی ہوتا ہے نہ مفہوم کے مدلول کا کیونکہ مفہوم کا کوئی مفہوم نہیں ہوتا مثلاً جب تم نے کہا انـــا الا اکـــرام الا ايَّـاکَ تو اس میں یہ تعریض ہے کہ تمہارے سوا دوسرا شخص مخاطب کے غیر کا اکرام کرتا ہے اور اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ تم اُس کا اکرام نہیں کرتے اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے "الزاني لا ينكح الا زانيةً او مشركة" اس آیت سے پرہیز گار کا غیر زانیہ سے نکاح کرنا تو مستفاد ہوا مگر زانیہ سے نکاح کرنا مسکوت عنہ ہے پس اس کے بیان کے لئے پھر خدا نے فرمایا "والزانيةِ لا ينكحها الَّا زانٍ اَوْ مشركٌ"

الغرض اگر خدا تعالیٰ بـالاخرة يوقنون کہتا تو اس کے منطوق کا یہ مفاد ہوتا ہے کہ مومنین کو آخرت کا یقین ہے اور اُس کا مفہوم اُس کے نزدیک جو اس کا زعم کرتا ہے یہ ہوتا ہے کہ مومنین غیر آخرت کا یقین نہیں رکھتے حالانکہ مقصود بالذات یہ نہیں ہے بلکہ مقصود بالذات یہ ہے کہ مومنوں کو آخرت کا ایسا قوی یقین ہے کہ غیر آخرت اُن کے نزدیک مثل باطل کے ہے پس یہ حصر مجازی ہے اور يـوقـنـون بـالاخرة لا بغيرها کے منافی ہے اس کو محفوظ رکھو اور آیت کی تقدیر لا يـوقنون الا بـالاخـرة نہ بناؤ جب تم کو یہ معلوم ہو گیا کہ هُمْ کی تقدیم کا یہ فائدہ ہے کہ غیر مومنین ایسے نہیں ہیں اب اگر آیت کی تقدیر لا يـوقنون الا بالاخرة ہو تو اس کے مفہوم کا مفاد یہ ہوگا کہ غیر مومنین غیر آخرت کا یقین رکھتے ہیں جیسا کہ معترض نے زعم کیا ہے حالانکہ مقصود یہ نہیں ہے بلکہ مقصود یہ ہے کہ غیر مومنین آخرت کا یقین نہیں کرتے ہیں اس لئے ہم نے اس امر کو ملحوظ رکھا ہے کہ غرض اعظم آخرت کے یقین رکھنے کا اثبات ہے تاکہ مفہوم اُس پر غالب ہو اور مفہوم حصر پر غالب نہیں ہوتا کیونکہ حصر اُس پر ایک جملہ کی رو سے دلالت نہیں کرتا مثل ما اور الا اور انما کے بلکہ حصر اس پر دلالت کرتا ہے اُس مفہوم کی رو سے جو

منطوق سے مستفاد ہو اور ایک دوسرے کی قید نہیں ہوتا ہے تا کہ تم کہو کہ مفہوم کا مفاد نفی ایقان محصور کی ہے بلکہ اس کا مفاد نفی مطلق ایقان کی ہے غیر مومنین سے اور یہ سب برتقدیر تسلیم حصر کے ہے اور ہم حصر کو تسلیم نہیں کرتے اور یہ کہتے ہیں کہ یہ اختصاص ہے اور حصر و اختصاص میں فرق ہے۔ اہ کلام السبکی۔

نوع چھپن

ایجاز اور اطناب کے بیان میں

جاننا چاہئے کہ ایجاز اور اطناب بلاغت کے اعظم انواع میں سے ہے حتی کہ صاحب سر الصفاحۃ ین بعض اہل بلاغت کا یہ قول نقل کیا ہے کہ ایجاز اور اطناب ہی بلاغت ہے۔

صاحب کشاف کہتا ہے کہ بلیغ کو جس طرح اجمال کے موقع پر اجمال اور ایجاز کرنا واجب ہے اُسی طرح تفصیل کے مقام پر تفصیل اور اشباع کرنا واجب ہے جاحظ کا شعر ہے۔

یرمون بالخطب الطوال وتارةً
وحی الملاحظ خیفة الرقباء

اس میں اختلاف ہے کہ آیا ایجاز اور اطناب میں واسطہ ہے یا نہیں جس کو مساواۃ کہتے ہیں اور جو ایجاز کی قسم میں داخل ہے۔ پس سکاکی اور ایک جماعت کے نزدیک مساواۃ ہے لیکن ان لوگوں نے مساواۃ کو نہ محمود ٹھہرایا ہے نہ مذموم کیونکہ ان لوگوں کے نزدیک مساواۃ اُن متوسط درجہ کے لوگوں کو متعارف کلام ہے جو بلاغت کے مرتبہ پر نہیں ہیں اور متعارف عبارت سے کم میں مقصود کا ادا کر دینا ایجاز ہے اور بسط کے موقع پر متعارف عبارت سے زیادہ میں مقصود کا ادا کرنا اطناب ہے۔

اور ابن اثیر اور ایک جماعت کے نزدیک مساواۃ نہیں ہے ان لوگوں کا قول ہے کہ غیر زائد الفاظ میں مطلب کا بیان کر دینا ایجاز ہے اور زائد الفاظ میں مطلب کا بیان کرنا اطناب ہے اور قزوینی نے کہا ہے کہ ادائے مطلب کا یہی طریق منقول ہے کہ اصل مطلب بیان کرنے میں یا تو الفاظ اصل مراد کے مساوی ہوں گے یا کم وافی یا زائد کسی فائدہ کے لئے پس اول مساواۃ ہے اور ثانی ایجاز اور ثالث اطناب۔ وافی کی قید اخلال سے احتراز کے لئے اور لفائدۃ کی قید حشو و تطویل سے احتراز کے لئے پس قزوینی کے نزدیک مساوات ثابت ہے اور مقبول کی قسم سے ہے۔

اگر تم کہو کہ ترجمہ میں مساواۃ کا کیوں ذکر نہ کیا آیا اس لئے کہ اُس کی نفی کو ترجیح ہے یا اس وجہ سے ہے کہ وہ مقبول نہیں ہے یا کسی اور وجہ سے۔

ہم کہتے ہیں کہ اِن دونوں وجہوں سے بھی اور ایک تیسری وجہ سے بھی اور وہ یہ کہ مساواۃ پائی نہیں جاتی خاص کر قرآن مجید میں اور تلخیص میں جو لا یحیق المکر السیئ الا باھلہ سے اور ایضاح میں واذا رایت الذین یخوضون فی

آیاتنا سے مساواۃ کی مثال دی ہے تو اُس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ دوسری آیت میں الذین کا موصوف محذوف ہے اور پہلی آیت میں السیئ کے لفظ سے اطناب ہے کیونکہ مکر نہیں ہوتا ہے مگر سیئ اور اگر استثناء غیر مضرغ ہو تو ایجاز بالحذف ہے یعنی باحدٍ محذوف ہے اور استثناء میں ایجاز بالقصر ہے اور چونکہ آیت میں ایذا رسانی سے پرہیز کرنے کے لئے برانگیختہ کیا گیا ہے اس لئے کلام کا اخراج استعارہ تنبیہ پر ہے جو بطور تمثیل کے واقع ہو کیونکہ یحیق بمعنی یحیط کے ہے پس اس کا استعمال اجسام ہی میں ہوتا ہے۔

تنبیہ ایجاز اور اختصار کے ایک ہی معنی ہیں جیسا کہ مفتاح سے ماخوذ ہوتا ہے اور طیبی نے اُس کی تصریح کی ہے اور بعضوں کے نزدیک اختصار صرف جملوں کے حذف کو کہتے ہیں بخلاف ایجاز کے۔ شیخ بہاء الدین نے کہا کہ یہ کچھ نہیں ہے اور کہا گیا کہ اطناب بمعنی اسہاب ہے اور حق یہ ہے کہ اطناب اسہاب سے اخص ہے کیونکہ اسہاب کہتے ہیں تطویل کو با فائدہ ہو یا بے فائدہ اس کو تنوخی وغیرہ نے بیان کیا ہے۔

فصل

ایجاز کی دو قسمیں ہیں۔ ایجاز قصر اور ایجاز حذف۔ پس اول باعتبار الفاظ کے مختصر ہوتا ہے۔ شیخ بہاء الدین کہتے ہیں کہ کلام قلیل اگر کلام طویل کا کچھ حصہ ہے تو وہ ایجاز حذف ہے اور اگر کلام قلیل کے معنی طویل ہیں تو وہ ایجاز قصر ہے اور بعضوں کے نزدیک ایجاز قصر یہ ہے کہ معنی کثیر ہوں اور الفاظ قلیل۔ اور بعضوں کے نزدیک ایجاز قصر یہ ہے کہ الفاظ بہ نسبت معنی کے عادت معبودہ سے کم ہوں اور یہ فصاحت پر قادر ہونے کی دلیل ہے اسی وجہ سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے **اوتیت جوامع الکلم**۔

طیبی نے تبیان میں کہا ہے کہ جو ایجاز حذف سے خالی ہو اُس کی تین قسمیں ہیں:

(۱) ایجاز قصر اور وہ یہ ہے کہ لفظ قصر کیا جائے اپنے معنی پر جیسے قولہ تعالیٰ "**انہ من سلیمان واتونی مسلمین**" تک کہ عنوان اور کتاب اور حاجت کو جمع کر دیا ہے اور بعضوں نے بلیغ کی تعریف یہ کی ہے کہ اُس کے الفاظ معنی کے قوالب ہوں ہم کہتے ہیں کہ یہ اُس شخص کی رائے ہے جو مساواۃ کو ایجاز میں داخل کرتا ہے۔

(۲) ایجاز تقدیر اور وہ یہ ہے کہ منطوق سے زیادہ معنی مقدر کئے جائیں اور اُس کا نام تضییق بھی ہے اور بدر الدین بن مالک نے مصباح میں اس کا یہی نام رکھا ہے اس لئے کہ اس میں کلام القدر کم کر دیا جاتا ہے کہ اُس کے الفاظ اُس کے معنی کی مقدار سے تنگ ہو جاتے ہیں جیسے "**فمن جاء ہ موعظۃ من ربہ فانتھی فلہ ما سلف**" یعنی اُس کی خطائیں معاف کر دی گئیں پس وہ اُس کے لئے ہیں نہ اُس پر۔ **ھدی للمتقین** یعنی وہ گمراہ لوگ جو گمراہی کے بعد تقویٰ کی طرف رجوع ہونے والے ہیں۔

(۳) ایجاز جامع اور وہ یہ ہے کہ لفظ کئی معانی کو مشتمل ہو جیسے "**ان اللہ یامر بالعدل والاحسان**......" پس عدل سے مراد صراطِ مستقیم ہے جو متوسط ہو افراط اور تفریط میں جس سے اعتقاد اور اخلاق اور عبودیت کے تمام واجبات کی طرف

ایسا کیا گیا ہے اور واجبات عبودیت میں خلوص کرنا احسان ہے کیونکہ احسان کی تفسیر حدیث میں یہ ہے "ان اللّٰہ کانک تراہ" یعنی خدا کی عبادت خالص نیت اور خضوع سے کرو گویا اس کو دیکھ رہے ہو اور ایتاء ذی القربی سے مراد نوافل کی زیادتی واجب پر۔ یہ سب باتیں اوامر میں ہیں لیکن نواہی پس فحشاء اشارہ ہے قوت شہوانیہ کی طرف اور منکر اشارہ ہے آثار غضبیہ کی زیادتی یا کل محرمات شرعیہ کی طرف اور بغی اشارہ ہے استعلاء کی طرف جو قوت وہمیہ کی وجہ سے ہو ہم کہتے ہیں کہ اسی لئے ابن مسعودؓ نے کہا ہے کہ خیر وشر کی جامع اس آیت سے زیادہ کوئی آیت قرآن شریف میں نہیں ہے۔ اخراج کیا اس کو مستدرک میں اور بیہقی نے شعب الایمان میں حسن سے روایت کی ہے کہ انہوں نے ایک دن یہ آیت پڑھی پھر ٹھہر گئے اور کہا کہ اللہ تعالیٰ نے ایک آیت میں تمہارے واسطے خیر وشر جمع کر دیا ہے پس خدا کی قسم عدل واحسان تمام طاعت الہیہ کو جامع ہے اور فحشاء ومنکر اور بغی تمام معاصی کو جامع ہے اور شیخین کی حدیث بعثت بجوامع الکلم کے معنی ابن شہاب سے یہ مروی ہیں کہ جوامع الکلم سے مراد یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے وہ امور کثیرہ جمع کر دیئے جو اگلی کتابوں میں ایک یا دو امروں کی بابت لکھے جاتے تھے اور اسی قسم سے ہے اللہ تعالیٰ کا قول "خذ العفو......" پس یہ آیت تمام مکارم اخلاق کو جامع ہے کیونکہ عفو میں حقوق کی بابت تساہل اور تسامح ہے اور دین کی طرف بلانے میں نرمی اور ملائمت کرنا اور امر بالمعروف میں ایذا رسانی سے باز رہنا اور چشم پوشی کرنا اور اعراض میں صبر حلم اور مودت اختیار کرنا۔

ایجاز بدیع سے ہے قول اللہ تعالیٰ "لَمَّا قل ھو اللّٰہ اَحَد" آخر تک پس اس میں انتہائی تنزیہ ہے اور چالیس فرقوں پر رد ہے جیسا کہ بہاء الدین شداد نے اس کے متعلق علیحدہ تصنیف کی ہے اور قولہ تعالیٰ "وَاَخْرَجَ منھا ماءھا ومرعاھا" کے دو کلموں میں مخلوق کے کھانے اور متاع کی وہ تمام چیزیں داخل ہیں جو زمین سے نکلتی ہیں جیسے گھاس، درخت، اناج، پھل، زراعت، لکڑی، لباس، آگ، نمک کیونکہ آگ لکڑی سے پیدا ہوتی ہے اور نمک پانی سے۔ اور قولہ تعالیٰ "لَا یُصَدَّعُوْنَ عنھا وَلَا یُنْزِفُوْنَ" شراب کے تمام عیوب کو جامع ہے جیسے دردسر اور عقل کا زائل ہونا اور مال کا تلف ہونا اور شراب کا مت جانا وغیرہ۔

اور قولہ تعالیٰ "وَقِیْلَ یا ارض ابلعی مَاءَ کِ ......" جامع ہے۔ امر، نہی، خبر، ندا، لغت، تسمیہ، ہلاکت، بقا، سعادت، شقاوت، قصہ کو اور بلاغت ایجاز بیان اور بدیع جو اس جملہ میں ہے اگر اس کی شرح کی جاوے تو قلمیں خشک ہو جاویں اور اس آیت کی بلاغت کے متعلق میں نے علیحدہ کتاب تالیف کی ہے۔

کرمانی کی العجائب میں ہے کہ معاندین نے باوجود تفتیش کے جب عرب اور عجم میں کوئی ایسا کلام نہ پایا جو باوجود ایجاز غیر مخل کے الفاظ کی عظمت اور حسن نظم اور جودت معانی کے لحاظ سے اس آیت کے مثل ہوتا تو اس امر پر اتفاق کر لیا کہ طاقت بشری اس آیت کے مثل لانے سے قصر ہے۔

قولہ تعالیٰ "یا ایھا النمل ادخلوا مساکنکم......" کلام کی گیارہ جنس کو جامع ہے یعنی ندا، کنایہ، تنبیہ، تسمیہ، امر، قصہ، تحذیر، خاص، عام، اشارہ، عذر۔ پس "یا" ندا ہے اور "اے" کنایہ ہے اور "ھا" تنبیہ ہے اور "النمل" تسمیہ ہے اور "ادخلوا" امر ہے اور "مساکنکم" قصہ ہے اور "لا یحطمنکم" تحذیر اور "سلیمان" تخصیص اور جنودہ تعمیم اور ھم اشارہ اور لا یشعرون عذر۔ پھر اس آیت میں پانچ حقوق کی ادائی کی طرف اشارہ بھی ہے یعنی اللہ کا حق۔ رسول کا حق۔

اپنا حق۔ اپنی رعیت کا حق اور سلیمان کے شکر کا حق۔

اور قولہ تعالیٰ "یا بنی آدم خذوا زینتکم عند کُلِّ مسجد......" اصول کلام یعنی ندا۔ عموم۔ خصوص۔ امر۔ اباحت۔ نہی۔ خبر کو جامع ہے اور بعض کہتے ہیں "کلوا واشربوا ولا تسرفوا" میں خدا تعالیٰ نے حکمت جمع کر دی ہے اور ابن عربی نے کہا ہے کہ قولہ تعالیٰ "واوحینا الی ام موسی ان ارضعی..." باعتبار فصاحت کے قرآن شریف کی اعظم آیتوں سے ہے کیونکہ اس میں دو امر ہیں اور دو نہی اور دو خبر اور دو بشارت اور ابن الاصبع نے کہا ہے کہ قولہ تعالیٰ "فاصدع بما تومر" کے یہ معنی ہیں کہ جو وحی تم کو ہوا اُس کی تصریح کر دو اور جو حکم تم کو پہنچے اُس کی تبلیغ کر دو اگرچہ بعض باتوں کے شاق ہونے سے بعض دل پھٹ جائیں اور تصریح اور صدع میں یہ مشابہت ہے کہ جیسے ٹوٹے ہوئے شیشہ کا اثر ظاہر ہوتا ہے اسی طرح دل میں تصریح کے اثر کرنے سے قبض اور انبساط اور انکار و قبول کے آثار چہرہ پر ظاہر ہو جاتے ہیں پس اس استعارہ کی جلالت اور ایجاز کی عظمت کو دیکھو اور جو معانی کثیرہ اُس میں اُس کو غور کرو یہ بیان کیا گیا ہے کہ بعض اعراب نے اس آیت کو سن کر سجدہ کیا اور کہا کہ میں نے اس کلام کی فصاحت کو سجدہ کیا ہے۔

بعضوں نے کہا ہے کہ قولہ تعالیٰ "وفیھا ما تشتھی الانفس وتلذ الاعین" کے دو لفظ اُن تمام چیزوں کو جامع ہیں کہ اگر تمام مخلوق جمع ہو کر اُن کی تفصیل کرنا چاہے تو نہ ہو سکے اور قولہ تعالیٰ "ولکم فی القصاص حیوۃ" کے معنی کثیر ہیں اور الفاظ قلیل کیونکہ غرض اس سے یہ ہے کہ جب انسان کو یہ معلوم ہو جائے گا کہ کسی کو قتل کرنے سے خود بھی قتل کیا جائے گا تو لامحالہ کسی کے قتل کی جرأت نہ کرے گا پس قتل یعنی قصاص سے قتل کثیر کا انسداد ہو گیا اور اس میں شک نہیں کہ قتل کا موقوف ہونا انسان کی حیات کا باعث ہے اس جملہ کو عرب کے قول القتل انفی للقتل پر بیس بلکہ زیادہ وجہوں سے فضیلت ہے حالانکہ اہل عرب کے نزدیک اس معنی کے لئے یہ مثل نہایت مختصر ہے اور ابن اثیر نے اس فضیلت سے انکار کیا ہے اور کہا ہے کہ خالق اور مخلوق کے کلام میں کوئی تشبیہ نہیں ہو سکتی۔ اور وہ وجہیں جو یہ ہیں:

(۱) القصاص حیوۃ میں دس حروف ہیں اور القتل انفی للقتل میں چودہ حرف۔

(۲) قتل کی نفی حیوۃ کو مستلزم نہیں اور آیت نص ہے حیات کے ثبوت پر جو اصل غرض ہے۔

(۳) حیوۃ کا نکرہ لانا مفید تعظیم کو ہے اور اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ قصاص میں حیوۃ طویل ہے اور اسی وجہ سے حیوۃ کی تفسیر بقا سے کی گئی ہے جیسے قول اللہ تعالیٰ کا "ولتجدنھم احرص الناس علی حیوۃ" اور القتل انفی للقتل میں ایسا نہیں ہے کیونکہ اس میں لام جنسی ہے۔

(۴) آیت میں کلیت ہے اور مثل مذکور میں کلیت نہیں کیونکہ کل قتل مانع قتل کو نہیں ہے بلکہ بعض قتل موجب قتل کا ہوتا ہے اور مانع قتل صرف قتل خاص ہے جو قصاص ہے پس قصاص میں حیات دائمی ہے۔

(۵) آیت میں تکرار نہیں ہے اور مثل میں قتل کا لفظ مکرر ہے اور گو تکرار مخل فصاحت نہ ہو مگر جو کلام تکرار سے خالی ہوگا وہ افضل ہوگا اس کلام سے جس میں تکرار ہوگی۔

(۶) آیت میں تقدیر محذوف کی حاجت نہیں اور مثل مذکور کی تقدیر یہ ہے **القتل قصاصا انفی للقتل فلما من ترکہ** پس مثل مذکور میں من جو افعل التفضیل کے بعد ہوتا ہے مع اپنے مجرور کے محذوف ہے اور قتل اول کے بعد قصاصا

اور قتل ثانی کے بعد ظلما محذوف ہے۔

(۷) آیت میں طباق ہے اس لئے کہ قصاص مشعر ہے حیاۃ کی ضد کو اور مثل مذکور میں ایسا نہیں ہے۔

(۸) آیت میں فن بدیع ہے اور وہ یہ کہ احد الضدین یعنی موت کو دوسری ضد یعنی حیاۃ کا محل کیا گیا ہے اور حیاۃ کا قائم ہونا موت میں ایک عظیم مبالغہ ہے۔ یہ کشاف میں مذکور ہے اور صاحب ایضاح نے اس کو اس طرح بیان کیا ہے کہ فی کے لانے سے قصاص کو حیاۃ کا منبع اور معدن ٹھہرا دیا ہے۔

(۹) مثل مذکور میں سکون بعد حرکت کے پے در پے ہے اور یہ مستکرہ ہے کیونکہ لفظ منطوق میں اگر پے در پے حرکت ہوتی ہے تو زبان کو اُس کے نطق میں آسانی ہوتی ہے اور اس سے اُس کی فصاحت ظاہر ہوتی ہے بخلاف اس کے اگر ہر حرکت کے بعد سکون ہوتا ہے تو حرکت بوجہ سکون کے منقطع ہو جاتی ہے جیسے کسی چوپایہ کو کچھ حرکت دی جائے پھر روک دیا جائے پھر کچھ حرکت دی جائے پھر روک دیا جائے تو وہ مثل مقید کے ہو جائے گا اور حرکت و رفتار پر قادر نہ ہوگا۔

(۱۰) مثل مذکور میں بحسب ظاہر تناقض ہے کیونکہ شے خود اپنی نفی نہیں کرتی۔

(۱۱) قلقلہ قاف کی تکرار اور نون کے غنہ سے آیت سالم ہے جو ضغطہ اور شدت کا موجب ہے۔

۱۲) آیت، مشتمل ہے حروف مناسبہ پر کیونکہ آیت میں قاف سے طرف صاد کے خروج ہے اور جس طرح قاف حروف استعلا سے ہے صاد بھی حروف استعلا اور اطباق سے ہے بخلاف خروج قاف سے طرف تا کے کیونکہ تا حرف منخفض ہونے کی وجہ سے قاف کے غیر مناسب ہے اور اسی طرح خروج صاد سے طرف حا کے احسن ہے خروج لام سے طرف ہمزہ کے۔

(۱۳) صاد اور حا اور تا کے تلفظ میں حسن صوت ہے بخلاف اس کے قاف و تا کی تکرار ایسی نہیں ہے۔

(۱۴) آیت میں لفظ قتل نہیں ہے جو موجب تنضر ہے بلکہ لفظ حیاۃ ہے جو طبیعت کو مقبول ہے۔

(۱۵) لفظ قصاص مشعر ہے مساواۃ کو پس اُس سے عدل ظاہر ہوتا ہے بخلاف مطلق قتل کے۔

(۱۶) آیت مبنی ہے اثبات پر اور مثل مذکور مبنی ہے نفی پر اور اثبات اشرف ہے نفی سے کیونکہ اثبات اول ہے اور نفی اُس کے بعد۔

(۱۷) مثل مذکور کے سمجھنے کے لئے پہلے یہ سمجھنا لازم ہے کہ قصاص میں حیاۃ ہے اور فی القصاص حیاۃ کا اول سے یہی مفہوم ہی ہے۔

(۱۸) مثل مذکور میں افعل التفضیل کا صیغہ فعل متعدی سے ہے اور آیت اس سے سالم ہے۔

(۱۹) افعل مقتضی ہوتا ہے اشتراک کو پس چاہئے کہ ترک قتل بھی نافی قتل ہو اگرچہ قتل زیادہ نافی ہو حالانکہ ایسا نہیں ہے اور آیت اس سے سالم ہے۔

(۲۰) آیت روکنے والی ہے قتل اور جرح دونوں سے کیونکہ قصاص دونوں کو شامل ہے اور اعضا کے قصاص میں بھی حیاۃ ہے کیونکہ عضو کا قطع کرنا مصلحت حیاۃ کو ناقص کرتا ہے اور کبھی اس کا اثر نفس تک پہنچ کر حیاۃ کو زائل بھی کر دیتا ہے۔

آیت کے شروع میں جو لکم ہے اُس میں یہ لطیفہ ہے کہ یہ بیان اُس عنایت کا ہے جو بالتخصیص مومنین کے لئے اور مومنین کی

خصوصیت سے یہ بھی معلوم ہوا کہ مراد مومنین کی حیاۃ ہے نہ دوسروں کی گو دوسروں میں بھی اس کا تحقیق ہو جاوے۔

تنبیہات

(۱) قدامہ نے بیان کیا کہ بدیع کی ایک قسم اشارہ بھی ہے اور اُس کی یہ تفسیر کی ہے کہ اشارہ وہ کلام قلیل ہے جس کے معنی کثیر ہوں اور یہ بعینہٖ ایجاز قصر ہے لیکن ابن ابی الاصبع نے ان دونوں میں فرق کیا ہے کہ ایجاز کی دلالت مطابقی ہوتی ہے اور اشارہ کی دلالت تضمنی یا التزامی پس اس سے معلوم ہوا کہ اشارہ سے وہی مراد ہے جو منطوق کی بحث میں بیان ہو چکا۔

(۲) قاضی ابوبکر نے اعجاز القرآن میں کہا ہے کہ ایجاز کی ایک قسم ہے جس کو تضمین کہتے ہیں اور وہ یہ ہے کہ لفظ سے ایک معنی حاصل ہوں بدوں اس کے کہ اُس کے معنی کے لئے وہ اسم ذکر کیا جائے جس سے اُس معنی کی تعبیر کی جاتی ہے۔ اس کی دو قسمیں ہیں اول یہ کہ وہ معنی صیغہ سے مفہوم ہوں جیسے قولہ تعالیٰ مَعْلُوْم سے یہ سمجھا جاتا ہے کہ کوئی عالم بھی ضرور ہے۔ دوسرے یہ کہ عبارت کے معنی سے مفہوم ہوئی جیسے بسم اللّٰہ الرحمن الرحیم اس تعلیم کو متضمن ہے کہ اللہ تعالیٰ کی تعظیم اور اس کے نام سے برکت حاصل کرنے کے لئے ہر ایک کام کو اُس کے نام سے شروع کرنا چاہئے۔

(۳) ابن اثیر اور صاحب عروس الافراح وغیرہ نے ذکر کیا ہے کہ ایجاز قصر کی قسموں میں سے حصر بھی ہے خواہ الا سے ہو یا انما سے یا کسی دوسرے حرف سے کیونکہ اُس میں ایک جملہ بمنزلہ دو جملوں کے ہوتا ہے اور عطف بھی قصر کی قسم ہے کیونکہ حرف عطف عامل کے اعادہ سے مستغنی کر دینے کے لئے موضوع ہے اور نائب فاعل بھی قصر کی قسم ہے کیونکہ وہ فاعل کے حکم میں ہونے کی وجہ سے فاعل پر دلالت کرتا ہے اور اپنی وضع کے اعتبار سے مفعول پر اور ضمیر بھی قصر کی قسم ہے کیونکہ اسم ظاہر سے مستغنی کر دینے کے لئے موضوع ہے اور اسی وجہ سے جب تک ضمیر متصل آ سکتی ہو ضمیر منفصل نہیں لائی جاتی ہے اور باب علمت انک قائم بھی قصر کی قسم ہے کیونکہ وہ متحمل ہے ایک قسم کا جو دو مفعولوں کے قائم مقام ہوتا ہے بدوں حذف کے اور تنازع بھی قصر کی قسم ہے اگر فرا کی رائے کے موافق مقدر نہ مانا جائے اور قصر کی قسم سے ہے متعدی کو لازم کے مثل کر کے مفعول کو بغرض اقتصار حذف کر دینا اس کا بیان عنقریب آئے گا۔

قصر کی قسم سے ہے استفہام اور شرط کے حروف کا جمع کر دینا جیسے کم مالک مستغنی کر دیتا ہے اھو عشرون ام ثلثون سے اور اسی طرح الی غیر النہایۃ۔

اور قصر کی قسم سے ہیں وہ الفاظ جو عموم کے لئے لازم ہیں جیسے احد اور قصر کی قسم سے ہے تثنیہ اور جمع کیونکہ اُس میں مفرد کی تکرار کی حاجت نہیں رہتی اس لئے کہ تثنیہ اور جمع میں صرف قائم مقام مفرد کے کر دیا گیا ہے۔ ابن ابی الاصبع کہتا ہے کہ بدیع کی ایک قسم جس کا نام اقساع ہے ایجاز قصر کی قسم ہو سکتی ہے اور اقساع اس کلام کو کہتے ہیں جس میں تاویل کی گنجائش ہو اُن معانی کے اعتبار سے جن کا احتمال اُس کے الفاظ میں ہو سکتا ہے جیسے حروفِ مقطعات۔

ایجاز کی دوسری قسم ایجاز حذف ہے اور اُس میں بہت فوائد ہیں از انجملہ اختصار ہے اور عبث سے احتراز بوجہ اُس

کے ظہور کے اور از انجملہ اس بات پر تنبیہ کرتا کہ محذوف کے ذکر سے وقت قاصر اور اس کا ذکر مہم کے فوت ہو جانے کے باعث ہے اور یہی فائدہ اور تحذیر اور اغرا کا ہے اور قولہ اللہ تعالیٰ "ناقة اللّٰه وسقیاها" میں دونوں مجتمع ہیں کیونکہ ناقة اللّٰه تحذیر ہے اور ذروا اس میں مقدر ہے اور سقیاها اغرا ہے اور الزموا اُس میں مقدر ہے۔

از انجملہ تفخیم اور اعظام ہے کیونکہ اس میں ابہام ہوتا ہے۔ حازم نے منہاج البلغا میں کہا ہے کہ حذف بہتر ہوتا ہے جب اس پر دلالت قوی ہو یا اشیا کا شمار کرنا مقصود ہو مگر چونکہ شمار کرنے میں طوالت اور دقت ہوتی ہے لہٰذا دلالت حال پر اکتفا کر کے حذف کر دیا جائے اسی طرح تعجب اور تہویل کے موقعوں پر حذف کیا جاتا ہے جیسے اہل جنت کے وصف میں اللہ تعالیٰ کا قول "حتی اذا جاواها وفتحت ابوابها" پس اس آیت میں جواب کو حذف کر دیا تا کہ اس بات کی دلیل ہو کہ اہل جنت جو کچھ وہاں پائیں گے اُس کا وصف غیر متناہی اور کلام اُس کے وصف سے قاصر ہے اور عقلیں جو چاہیں مقدر کر لیں مگر جو کچھ وہاں ہے اُس کی حقیقت تک رسائی نہیں ہو سکتی۔ اسی طرح قول اللہ تعالیٰ "اذا وقفوا علی النار" یعنی ایسا امر شنیع دیکھو گے کہ عبارت میں اُس کا بیان نہیں ہو سکتا۔ اور از انجملہ تخفیف ہے کثرت استعمال کی وجہ سے جیسے حرف ندا کا حذف۔ مثلاً یوسف اعرض اور لم یکن اور جمع سالم کے نون کا حذف جیسے والمقیمی الصلوة اور والیل اذا یسر میں یا کا حذف۔ مورج سدوسی نے اخفش سے اس آیت کی بابت سوال کیا پس اخفش نے کہا کہ عرب کی عادت ہے کہ جب کسی لفظ کے معنی سے عدول کرتے ہیں تو اس کے حرف کم کر دیتے ہیں پس لیل چونکہ سیر نہیں کراتی ہے بلکہ لیل میں سیر کی جاتی ہے اس لئے ایک حرف کم کر دیا اسی طرح قولہ تعالیٰ "وما كانت امك بغيا" کہ دراصل بغية تھا مگر جب فاعل سے عدول کیا گیا تو ایک حرف کم کر دیا گیا

از انجملہ یہ کہ بیان نہیں صالح ہے مگر محذوف کے لئے جیسے "عالم الغيب والشهادة فعال لما يريد" از انجملہ محذوف کا مشہور ہونا حتیٰ کہ اس کا ذکر کرنا اور نہ کرنا برابر ہو۔ زمخشری کہتا ہے کہ یہ ایک قسم ہے دلالت حال کی جس کی زبان مقال کی زبان سے بھی زیادہ ناطق ہوتی ہے اور اسی پر حمزہ کی قراءت تساءلون به والارحام کو محمول کیا ہے کیونکہ اس مقام پر جار کی تکرار مشہور ہے۔ پس شہرت کو بمنزلہ ذکر کے کر دیا۔

اور از انجملہ تعظیماً ذکر نہ کرنا جیسے قولہ تعالیٰ "قال فرعون وما رب العالمين قال رب السموات....." اس آیت میں تین مقاموں پر رب کے قبل مبتدا محذوف ہے یعنی "هو رب والله ربكم والله رب المشرق" کیونکہ حضرت موسیٰ نے تعظیماً اللہ کا نام نہیں لیا۔ اور عروس الافراح میں اس کی مثال خدا کے اس قول سے دی ہے "رب ارني انظر اليك" یعنی ذاتک اور از انجملہ تحقیر کے لئے ذکر نہ کرنا جیسے صُمٌّ بُكمٌ یعنی منافقین بہرے گونگے ہیں۔ اور از انجملہ عموم کا قصد کرنا جیسے وایاک نستعین یعنی عبادت اور اپنے کل کاموں میں تجھی سے مدد چاہتے ہیں اور "والله يدعوا الى دار السلام" یعنی خدا ہر ایک کو دار السلام کی طرف بلاتا ہے۔

از انجملہ رعایت فاصلہ کی ہے جیسے "ما ودعك ربك وما قلا" یعنی وما قلاک اور از انجملہ ابہام کے بعد بیان کا قصد کرنا جیسا کہ مشیت کے فعل میں مثلاً فلو شاء لهدكم یعنی اگر خدا تمہاری ہدایت چاہتا پس جب کوئی شخص فلو شاء سنے گا تو اس کا ذہن مشاء کی طرف ضرور متوجہ ہوگا مگر اس کو یہ معلوم نہ ہوگا کہ کیا چاہا گیا ہے بلکہ جواب کے ذکر کے بعد

معلوم کرے گا اور یہ اکثر حرف شرط کے بعد واقع ہوتا ہے کیونکہ مشیت کا مفعول شرط کے جواب میں مذکور ہوتا ہے اور کبھی جواب کے غیر سے ستدلال لانے کے لئے بدوں حرف شرط کے بھی ہوتا ہے جیسے "و لا یحیطون بشیٔ من علمه الا بما شاء" اور اہل بیان نے کہا ہے کہ مشیت اور ارادہ کا مفعول نہیں مذکور ہوتا مگر جب کہ غریب یا عظیم ہو جیسے "لمن شاء منکم ان یستقیم. لو اردنا ان نتخذ لهوا" اور بخلاف دیگر افعال کے مشیت کا مفعول بکثرت محذوف ہوتا ہے کیونکہ مشیت کو مشاء لازم ہے پس مشیت جو جواب کے مضمون کو مستلزم ہی نہیں ہو سکتی مگر جواب ہی کی مشیت اور اسی وجہ سے مفعول کے محذوف ہونے میں ارادہ بھی مثل مشیت کے ہے۔ ذکر کیا اس کو زملکانی اور تنوخی نے الاقصی القریب میں۔

کہتے ہیں کہ لو کے بعد کا محذوف لو کے جواب میں ضرور مذکور ہوگا۔ عروس الافراح میں ہے کہ و قالوا لو شاء ربنا لا نزل ملائکة کے یہ معنی ہیں کہ اگر ہمارا رسول بھیجنا چاہتا تو بلاشک فرشتوں کو نازل کرتا۔

فائدہ شیخ عبدالقاہر نے کہا ہے کہ جس حالت میں کسی اسم کا حذف کرنا لائق ہو تو اُس کا حذف اُس کے ذکر سے احسن ہے۔ اور ابن جنی نے حذف کا نام شجاعت عربیہ رکھا ہے کیونکہ اُس سے کلام پر شجاعت ہوتی ہے۔

(اختصار یا اقتصار کے لئے مفعول کے حذف کرنے کا قاعدہ) ابن ہشام کہتا ہے کہ نحویوں کی عادت جاری ہو چکی ہے کہ اختصار یا اقتصار کے لئے مفعول کو محذوف کہتے ہیں اور اختصار سے کسی دلیل سے محذوف ہونا مراد لیتے ہیں۔ اور اقتصار سے بدوں کسی دلیل کے محذوف ہونا ارادہ کرتے ہیں۔ جیسے کُلُوْا وَاشْرَبُوْا یعنی اکل و شرب کا فعل واقع کرو۔

اہل بیان کے قول کے موافق تحقیق یہ ہے کہ کبھی صرف فعل کا وقوع بتانا مقصود ہوتا ہے اور جس نے واقع کیا ہے اور جس پر واقع ہوا ہے اس کی تعیین سے کچھ غرض نہیں ہوتی۔ ایسی حالت میں اُس فعل کا مصدر کَوْنَ عام کی طرف مسند کر کے ذکر کر دیا جاتا ہے جیسے حصل حرق اور نہب۔ اور کبھی صرف فاعل سے فعل کا وقوع بتانا منظور ہوتا ہے۔ ایسی حالت میں صرف فاعل اور فعل کا ذکر کیا جاتا ہے اور مفعول نہ مذکور ہوتا ہے نہ منوی کیونکہ منوی مثل ثابت کے ہے جو محذوف نہیں کہا جاتا۔ پس اس حالت میں فعل بمنزلہ اس فعل کے کر دیا جاتا ہے جس کا مفعول نہیں ہوتا۔ جیسے "رَبِّیَ الَّذِیْ یُحْیِی وَ یُمِیْتُ" یعنی میرے رب سے احیا اور امانت کا فعل واقع ہوتا ہے۔ اور "هَلْ یَسْتَوِی الَّذِیْنَ یَعْلَمُوْنَ وَالَّذِیْنَ لَا یَعْلَمُوْنَ" یعنی علم والے اور بے علم مساوی نہیں ہیں۔ اور "کُلُوْا وَاشْرَبُوْا وَلَا تُسْرِفُوْا" یعنی اکل و شرب کا فعل واقع کرو اور اسراف کو چھوڑ دو۔ "وَاِذَا رَاَیْتَ ثَمَّ" یعنی جب تجھے رویت واقع ہو۔

اور کبھی فعل کی اسناد فاعل کی طرف اور اُس کا تعلق مفعول سے بتانا مقصود ہوتا ہے۔ ایسی حالت میں دونوں کا ذکر کیا جاتا ہے جیسے "لَا تَاْکُلُوا الرِّبٰوا" اور "لَا تَقْرَبُوا الزِّنَا" اور اس صورت میں جب محذوف مذکور نہیں ہوتا تو اُس کو محذوف کہتے ہیں۔ اور جب کبھی کلام میں کوئی قرینہ اُس محذوف کو مستدعی ہوتا ہے تو اُس کا مقدر ہونا واجب یقین کیا جاتا ہے جیسے "اَهٰذَا لَّذِیْ بَعَثَ اللّٰهُ رَسُوْلًا. کَلًّا وَعَدَ اللّٰهُ الْحُسْنٰی" اور کبھی حذف ہونا اور نہ ہونا مشتبہ ہو جاتا ہے جیسے "قُلِ ادْعُوا اللّٰهَ اَوِ ادْعُوا الرَّحْمٰنَ" پس اس میں اگر نادوا کے معنی لئے جائیں تو حذف نہ ہوگا اور سموا کے معنی لئے جائیں تو حذف ہوگا۔

حذف کی سات شرائط ہیں۔ اول یہ کہ کوئی دلیل پائی جاتی ہو جیسے "قَالُوْا سَلَامًا" یعنی سلمنا سلامًا یا کوئی دلیل مقالی

موجود ہو جیسے "وَقِيلَ لِلَّذِينَ اتَّقَوْا مَاذَا أَنزَلَ رَبُّكُمْ قَالُوا خَيْرًا" یعنی اَنْزَلَ خَيْرًا اور قَالَ سَلَامٌ قَوْمٌ مُنكَرُونَ یعنی سَلَامٌ عَلَيْكُمْ اَنْتُمْ قَوْمٌ مُنكَرُونَ اور منجملہ ادلہ حذف کے دلیل عقلی ہے۔ اور وہ یہ کہ بدوں محذوف مقدر مانے ہوئے کلام کی صحت عقلاً محال ہو۔ پھر یہ دلیل عقلی کبھی حذف پر تو دلالت کرتی ہے مگر محذوف کی تعیین پر دلالت نہیں کرتی بلکہ تعیین کے لئے دوسری دلیل ہوتی ہے۔ جیسے "حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ" میں عقل سے یہ تو معلوم ہوا کہ یہاں کچھ محذوف ہے۔ کیونکہ عقل اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ مَيْتَة حرام نہیں ہے۔ اس لئے کہ حرمت کی نسبت اجسام کی طرف نہیں ہوسکتی بلکہ حلت اور حُرِّمَتْ کی اضافت افعال کی طرف ہوتی ہے۔ لیکن چونکہ حلت اور حرمت کا محل عقل نہیں دریافت کرسکتی اس وجہ سے اُس محذوف کا تعین عقل ہی نہیں معلوم ہوا بلکہ دوسری دلیل شرعی سے معلوم ہے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا قول اِنَّمَا حَرَّمَ اَكْلَهَا ہے۔

اور صاحب تلخیص نے جو کہا ہے کہ اس میں دلیل عقلی بھی ہے۔ اور سکاکی نے بغیر سوچے ہوئے اُس کی پیروی کر لی ہے۔ پس یہ معتزلہ کے اصول پر مبنی ہے۔

اور کبھی دلیل عقلی سے محذوف کی تعیین بھی معلوم ہو جاتی ہے۔ جیسے وَجَاءَ رَبُّكَ یعنی امر رب جس سے مراد عذاب ہے۔ کیونکہ دلیل عقلی اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ آنے والا خدا کا امر ہے نہ خود باری تعالیٰ۔ اس لئے کہ باری تعالیٰ کا آنا محال ہے بوجہ اس کے کہ انا حادث کے لوازمات سے ہے۔ اسی طرح اَوْفُوا بِالْعُقُودِ اور اَوْفُوْ بِعَهْدِ اللّٰهِ میں عقد اور عہد کا مقتضا مراد ہے۔ کیونکہ عقد اور عہد دونوں قول ہیں جو وجود پذیر ہو کر منقضی ہو گئے۔ پس ان دونوں میں وفا اور نقض متصور نہیں ہوسکتا بلکہ وفا اور نقض اُن کے مقتضا اور احکام میں ہوگا۔

اور کبھی محذوف کی تعیین پر عادت دلالت کرتی ہے جیسے فَذٰلِكُنَّ الَّذِيْ لُمْتُنَّنِيْ فِيْهِ میں حذف تو عقل دلالت کرتی ہے کیونکہ یوسف علیہ السلام ملامت کے ظرف نہیں ہوسکتے۔ لیکن اس بات کا احتمال ہے کہ قَدْ شَغَفَهَا حُبًّا کی وجہ سے فِيْ حُبِّهٖ مقدر مانا جائے یا ترا ودفتاھا کی وجہ سے فِيْ مُرَاوَدَتِهَا مقدر مانا جائے۔ پس عادت نے ثانی کی تعیین کر دی کیونکہ عشق پر کسی کو ملامت نہیں کی جاتی۔ بوجہ اس کے کہ عشق اختیاری نہیں ہوتا۔ بخلاف مراودۃ کے کہ اُس کے دفع کرنے کی قدرت ہوتی ہے۔

اور کبھی محذوف کی تعیین اس وجہ سے ہو جاتی ہے کہ اُس کی تصریح دوسرے مقام پر موجود ہوتی ہے۔ اور یہ قوی تر دلیل تعیین کی ہے جیسے "هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا أَن يَأْتِيَهُمُ اللّٰهُ" یعنی امر اللہ اور اُس دلیل اَوْ يَاْتِيَ اَمْرُ رَبِّكَ ہے اور "جَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمٰوٰتُ" یعنی کَعَرْضِ اس دلیل سے کہ اس کی تصریح الحدید کی آیت میں مذکور ہے۔ اور "رَسُوْلٌ مِّنَ اللّٰهِ" یعنی "مِنْ عِنْدِ اللّٰهِ" بدلیل "لَمَّا جَاءَهُمْ رَسُوْلٌ مِّنْ عِنْدِ اللّٰهِ مُصَدِّقٌ لِّمَا مَعَهُمْ" اور حذف کی دلیلوں میں سے ایک دلیل عادت ہے اور وہ یہ کہ لفظ کو اُس کے ظاہر پر جاری کرنے سے بدوں حذف کے عقل تو مانع نہ ہو لیکن عادت منع کرے۔ جیسے "لَوْ نَعْلَمُ قِتَالًا لَّا تَّبَعْنٰكُمْ" میں مکان قتال مقدر ہے۔ جس سے مراد ایسا مکان ہے جو قتال کے لائق ہو اور یہ تقدیر اس لئے مانی گئی ہے کہ وہ لوگ قتال سے بخوبی واقف تھے۔ اور اس بات سے عار رکھتے تھے کہ اپنے کو قتال سے ناواقف ظاہر کریں۔ پس عادت اس سے مانع ہے کہ اُ [illegible] نے قتال کی حقیقت سے اپنا لاعلم ہونا ارادہ کیا ہو اس لئے مجاہد نے مکان قتال مقدر

مانا ہے اور اس کی دلیل یہ ہے کہ انہوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو مدینہ سے نہ نکلنے کا مشورہ دیا تھا۔

اور منجملہ اولہ حذف کے فعل کا شروع کرنا ہے جیسے بسم اللہ میں جس فعل کا مبدء ہوگا وہی فعل اُس میں مقدر مانا جائے گا۔ مثلاً اگر بسم اللہ قرءۃ کے وقت کہی گئی تو اَقْرَءُ مصدر ہوگا۔ اور اگر کھانے کے وقت کہی گئی تو اکل مقرر ہوگا۔ اہل بیان اس پر متفق ہیں۔ مگر اہل نحو اس کے خلاف ہیں اور ہر جگہ ابتدءت یا ابتدائی کائن بسم اللہ مقدر کرتے ہیں۔ اور اول کی صحت پر دلیل یہ تصریح ہے جو قولہ تعالیٰ "وَقَالَ ارْكَبُوْا فِيْهَا بِسْمِ اللّٰهِ مَجْرِهَا وَمُرْسَاهَا" اور حدیث ((بِاسْمِكَ رَبِّیْ وَضَعْتُ جنبی)) میں ہے۔

اور منجملہ اولہ حذف کے صناعت نحو یہ ہے۔ جیسا کہ نحویوں کے نزدیک لَا اقسم کی تقدیر لا نا اقسم ہے کیونکہ فعل حال پر قسم نہ ہوتی اور تَاللّٰهِ تَفْتَئُوْ کی تقدیر لَا تَفْتَئُوْ ہے کیونکہ جواب قسم جب مثبت ہوتا ہے تو اُس پر لام اور نون آتا ہے۔ جیسے قولہ تعالیٰ "وَتَاللّٰهِ لَاَكِيْدَنَّ" اور کبھی اگرچہ تقدیر پر معنی موقوف نہیں ہوتے مگر صناعت کی وجہ سے مقدر مانتے ہیں۔ جیسے نحویوں کے نزدیک لَا اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ میں خبر یعنی موجود محذوف ہے۔ امام فخر الدین نے اس کا انکار کیا ہے اور کہا ہے کہ اس میں مقدر ماننے کی حاجت نہیں اور نحویوں نے جو تقدیر مانی ہے وہ فاسد ہے کیونکہ مطلق حقیقت کی نفی حقیقت مقیدہ کی نفی سے عام ہے۔ اس وجہ سے کہ مطلقاً حقیقت کی نفی سے ماہیت مقیدہ کی نفی ہو جاتی ہے اور کسی ایک خاص قید کے ساتھ ماہیت کی نفی سے دوسری قید کے ساتھ اُس ماہیت کی نفی لازم نہیں ہوتی اور اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ موجود کی تقدیر سے اللہ کے سوائے کل اللہ کا قطعاً منتفی ہونا لازم آتا ہے۔ کیونکہ عدم میں کلام نہیں۔ پس وہ درحقیقت مطلق ماہیت کی نفی ہے نہ مقید کی۔ اور خبر کا مقدر ماننا ضروری ہے کیونکہ بدوں خبر ظاہر یا مقدر کے مبتدا محال ہے۔ اور نحاۃ اس لئے مقدر مانتے ہیں کہ قواعد کا حق ادا کریں۔ اگرچہ معنی مفہوم ہوتے ہوں۔

(تنبیہ) ابن ہشام نے کہا ہے کہ دلیل کی شرط اُس وقت ہے جب پورا جملہ یا اُس کا کوئی رکن محذوف ہو یا محذوف سے جملہ میں کوئی ایسے معنی مستفاد ہوں جس پر وہ جملہ مبنی ہو۔ جیسے تَاللّٰهِ تَفْتَئُوْ لیکن فضلہ کے محذوف ہونے کے لئے کسی دلیل کی شرط نہیں ہے۔ بلکہ صرف اسی قدر شرط ہے کہ اُس کے حذف سے کوئی معنوی یا صناعی ضرر نہ ہو۔ کہا کہ لفظی دلیل میں یہ شرط ہے کہ محذوف کے مطابق ہو۔ اور فرا کے اس قول کو کہ اَيَحْسَبُ الْاِنْسَانُ اَنْ لَّنْ نَجْمَعَ عِظَامَهٗ بَلٰى قَادِرِيْنَ کی تقدیر بَلٰى لَيَحْسِبُنَا قَادِرِيْنَ ہے رد کیا ہے۔ اس واسطے کہ حسبان مذکور بمعنی ظن ہے اور حسبان مقدر بمعنی علم ہے کیونکہ اعادہ میں شک کرنا جبکہ کفر ہے تو مامور بہ نہیں ہوسکتا۔ پھر کہا کہ اس آیت میں سیبویہ کا قول صائب ہے جو اُس نے کہا ہے کہ قادرین حال ہے اور تقدیر اُس کی نَجْمَعُهَا قَادِرِيْنَ ہے۔ کیونکہ فعل جمع بہ نسبت فعل حسبان کے قریب تر ہے اور نیز اس لئے کہ بلی ایجاب منفی کے واسطے ہوتا ہے اور وہ اس آیت میں فعل جمع ہے۔

دوسری شرط یہ ہے کہ محذوف مثل جزء کے نہ ہو۔ اور اس لئے فاعل یا نائب فاعل یا کان اور اُس کے اخوات کا اسم محذوف نہیں ہوتا۔ ابن ہشام نے کہا ہے کہ ابن عطیہ نے جو بِئْسَ مَثَلُ الْقَوْمِ کی تقدیر بِئْسَ الْمِثْلُ مِثْلُ الْقَوْمِ بتائی ہے۔ پس اگر اُس کی غرض اعراب کی تفسیر ہے اور یہ کہ فاعل لفظ مثل ہے۔ جو محذوف ہے تب تو یہ مردود ہے اور اگر اس کی غرض معنی کی تفسیر ہے اور یہ کہ بئس میں ضمیر مثل کی مستتر ہے تب سہل ہے۔

تیسری شرط یہ ہے کہ موکد نہ ہو کیونکہ حذف تاکید کے منافی ہے۔ اس لئے کہ حذف مبنی ہے اختصار پر اور تاکید مبنی ہے طوالت پر۔ اور اسی وجہ سے زجاج کے اس قول کو کہ اِنَّ ھٰذَانِ لَساحِران کی تقدیر اِنَّ ھٰذَانِ لَھُمَا سَاحِرَانِ ہے۔ فارسی نے رد کیا ہے اور کہا ہے کہ حذف اور تاکید باللام میں منافات ہے۔ لیکن دلیل سے کسی شے کا محذوف ہونا تاکید کے منافی نہیں ہوتا کیونکہ دلیل سے کسی شے کا محذوف ہونا مثل ثابت کے ہے۔

چوتھی شرط یہ ہے کہ حذف کرنے سے مختصر کا اختصار نہ ہوتا ہو۔ اسی لئے اسم فعل نہیں حذف کیا جاتا کیونکہ وہ فعل کا اختصار ہے۔

پانچویں شرط یہ ہے کہ محذوف عامل ضعیف نہ ہو۔ اسی وجہ سے جار اور ناصب فعل اور جازم کو نہی حذف کیا جاتا۔ مگر اُسی مقام سے جہاں یہ عوامل کثیر الاستعمال ہوں اور اُن کے حذف ہونے پر دلیل قوی موجود ہو۔

چھٹی شرط یہ ہے کہ محذوف کسی کے عوض میں نہ ہو۔ اسی لئے ابن مالک نے کہا ہے کہ حرف ندا ادعو کے عوض میں نہیں ہے۔ کیونکہ اہل عرب اس کا حذف جائز رکھتے ہیں اور اسی وجہ سے اقامۃ اور استقامۃ کی تا محذوف نہیں ہوتی اور اقام الصلوٰۃ اور کان کی جز کو اُس پر نہ قیاس کرنا چاہئے۔ کیونکہ وہ مصدر کا عوض یا مثل عوض کے ہے۔

ساتویں شرط یہ ہے کہ حذف سے عامل قوی کی ضرورت نہ ہو اور اسی لئے وَکُلاً وَعْدَ اللّٰهِ الْحُسْنٰی کی قراءت پر قیاس نہیں کیا گیا۔

(فائدہ) اخفش نے حذف میں جہاں تک ممکن ہو تدریج کا اعتبار کیا ہے اور اسی لئے کہا ہے کہ قولہ تعالیٰ "وَاتَّقُوْا یَوْمًا لاَ تَجْزِیْ نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَیْئًا" میں لاَ تَجْزِیْ دراصل لاَ تَجْزِیْ فِیْهِ تھا۔ پس پہلے حرف جر کو حذف کیا لاَ تَجْزِیْهِ ہو گیا۔ پھر ضمیر کو حذف کیا تو لا تجزی ہو گیا اور یہ صناعت میں ملاطفہ ہے۔ اور سیبویہ کا مذہب ہے کہ دونوں ساتھ ہی محذوف ہو گئے۔ ابن جنی نے کہا ہے کہ اخفش کا قول موافق اور مانوس زیادہ ہے۔ بہ نسبت اس کے کہ ایک وقت میں دونوں حرف معاً حذف کر دیئے جائیں۔

(قاعدہ) اصل یہ ہے کہ مقدر ہونا کسی لفظ کا اُس کے اصلی مقام پر مانا جائے تا کہ دو وجوں سے اصل کے مخالف نہ ہو ایک حذف دوسرے وضع شے کی غیر محل میں اس لئے زید ارائیتہ میں مفسر کو اول میں مقدر کرنا چاہئے۔ اور اہل بیان نے نحویوں کے قول کے موافق اختصاص کے لئے اخیر میں بھی مقدر کرنا جائز رکھا ہے۔ جب کوئی مانع نہ ہو جیسے وَاَمَّا ثمود فھدیناھم کیونکہ اما فعل پر نہیں آتا۔

(قاعدہ) جہاں تک ممکن ہو مقدر کم کرنا چاہئے تا کہ اصل کی مخالفت کم ہو اور اسی وجہ سے فارسی کا یہ قول کہ واللائی لم یحضن میں فعدتھن ثلثة اشھر مقدر ہے ضعیف کیا گیا ہے اور اولیٰ یہ ہے کہ کذلک مقدر کیا جائے۔ شیخ عزالدین نے کہا ہے کہ منجملہ محذوفات کے اُس محذوف کو مقدر کرنا چاہئے جو مقصد کے زیادہ تر موافق اور فصیح تر ہو۔ کیونکہ عرب جیسا کہ بولے ہوئے الفاظ میں حسن اور مناسبت کلام کا لحاظ رکھتے ہیں ویسا ہی مقدر بھی اُسی لفظ کو مانتے ہیں کہ اگر اُس کا تلفظ کیا جائے تو احسن اور کلام کے مناسب ہو۔ جیسے جَعَلَ اللّٰهُ الْکَعْبَةَ الْحَرامَ قِیَامًا لِلنَّاسِ میں ابو علی نے جَعَلَ اللّٰهُ نصب الکعبة مقدر کیا ہے۔ اور دوسروں نے حرمة الکعبة مقدر مانا ہے اور یہی اولیٰ ہے۔ کیونکہ اَلْھَدْیَ وَالْقَلَائِدَ وَالشَّھْرِ

الْحَــرَام میں حرمتہ ہی کی تقدیر فصیح ہے اور نصب کی تقدیر فصاحت سے بعید ہے۔ کہا ہے کہ جب محذوف دائر ہو۔ حسن اور احسن میں تو احسن کی تقدیر واجب ہے کیونکہ خدا نے اپنی کتاب کی توصیف میں احسن الحدیث فرمایا ہے۔ پس چاہئے کہ اُس کا محذوف بھی احسن المحذوفات ہو۔ جیسا کہ اُس کا ملفوظ احسن الملفوظات ہے۔ کہا کہ جب محذوف دائر ہو۔ مجمل اور مبین میں تو مبین کی تقدیر احسن ہے جیسے وداود و سليمان اذ يحكمان في الحرث میں في امر الحرث بھی مقدر کیا جا سکتا ہے اور في تضمين الحرث بھی مگر في تضمين الحرث مقدر کرنا اولی ہے کیونکہ اس میں تعین ہے اور مجمل ہے۔

(قاعدہ) جب حذف کی دو صورتیں ہو سکتی ہوں ایک یہ کہ محذوف فعل ہو اور باقی فاعل دوسرے یہ کہ محذوف مبتدا ہو اور باقی خبر تو دوسری صورت اختیار کرنا اولیٰ ہے۔ کیونکہ مبتدا کے عین خبر ہونے کی وجہ سے محذوف عین ثابت ہوا۔ پس محذوف مثل نہ محذوف ہونے کے ہوگا۔ برخلاف فعل کے کہ وہ فاعل کا غیر ہے۔ ہاں پہلی صورت اُس وقت اختیار کی جائے گی جب کسی روایت سے اُس کی تائید ہوتی ہو۔ خواہ یہ روایت اسی کلام کے بابت ہو یا اس کے مثل دوسرے کلام کے بابت اول کی مثال جیسے يُسَبِّحُ لَهُ فِيهَا رِجَالٌ. يسبح کی با کو فتحہ کی قراءت میں اس کی تقدیر يُسَبِّحُهُ رِجَالٌ ہے۔ اور كذلك يُوحِي اِلَيْكَ وَاِلَى الَّذِيْنَ مِنْ قَبْلِكَ اللّٰهُ. يوحي کی حا کو فتحہ کی قراءت میں اس کی تقدیر يوحيه الله ہے ان دونوں آیتوں میں خبر کو محذوف نہ مانا جائے گا۔ کیونکہ فعل موروف کی روایت میں دونوں اسموں کی فاعلیت ثابت ہے۔ ثانی کی مثال جیسے وَلَئِنْ سَاَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُوْلُنَّ اللّٰهُ میں خلقهم الله مقدر کرنا بہتر ہے۔ اللّٰه خلقهم مقدر کرنے سے بوجہ اس کے کہ خَلَقَهُنَّ الْعَزِيْزُ الْعَلِيْمُ آیا ہے۔ (قاعدہ) جب یہ تردد ہو کہ محذوف اول ہے یا ثانی تو ثانی کا محذوف ماننا اولیٰ ہے۔ اسی لئے اتحاجونی میں نون وقایہ کا حذف مرجح ہے نہ نون رفع کا اور نارا تلظی میں تائے ثانی کا حذف مرجح ہے نہ تائے مضارع کا اور وَاللّٰهُ وَرَسُوْلُهٗ اَحَقُّ اَنْ يُرْضُوْهُ میں ثانی کی خبر کا حذف اولیٰ ہے نہ اول کی خبر کا اور اَلْحَجُّ اَشْهُرٌ میں ثانی کے مضاف کا حذف مرجح ہے۔ نہ اول کا یعنی حج اشہر مقدر ماننا اولیٰ ہے نہ شہر الحج۔ اور کبھی اول کی خبر کا محذوف ماننا واجب ہوتا ہے جیسے اِنَّ اللّٰهَ وَمَلٰٓئِكَتَهٗ يُصَلُّوْنَ عَلَى النَّبِيِّ میں مَلٰٓئِكَتِهٖ کی قراءت رفع پر کیونکہ خبر میں يُصَلُّوْنَ بصیغہ جمع ہونے کی وجہ سے ثانی کے ساتھ مختص ہے۔ اور کبھی ثانی کی خبر کا محذوف ماننا واجب ہوتا ہے۔ بوجہ مقدم ہونے خبر کے ثانی پر جیسے اِنَّ اللّٰهَ بَرِيْٓءٌ مِّنَ الْمُشْرِكِيْنَ وَرَسُوْلِهٖ میں رَسُوْلِهٖ کی خبر یعنی بری ایضا محذوف ہے۔

فصل: حذف کی کئی قسمیں ہیں پہلی قسم کا نام اقتطاع ہے یہ ہے کہ کلمہ کے بعض حروف محذوف ہوں اور ابن اثیر نے قرآن شریف میں اس قسم کے حذف سے انکار کیا ہے مگر اس کی تردید بایں وجہ کی گئی ہے کہ بعضوں نے حروف مقطعات کو اسی قسم میں داخل کیا ہے بنا بر اس قول کے کہ حروف مقطعات اسماء الٰہیہ کے حروف ہیں۔ جیسا کہ پہلے بیان ہو چکا۔ اور بعضوں کا دعویٰ ہے کہ وَامْسَحُوْا بِرُءُوْسِكُمْ میں با بعض کا پہلا حرف ہے اور باقی حروف محذوف ہیں۔ اور اسی قسم سے ہے بعضوں کی قراءت ونادوا یا مال ترخیم کے ساتھ اور بعض سلف نے اس قراءت کو سن کر کہا اَغْنٰى اَهْلَ النَّارِ عَنِ التَّرْخِيْمِ اور بعضوں نے جواب دیا ہے کہ وہ لوگ کلمہ کو پورے طور پر تلفظ کرنے سے عاجز تھے۔ اور اسی قسم سے ہے۔ لٰكِنَّا هُوَ اللّٰهُ رَبِّيْ کیونکہ لکنا اصل میں لكن انا تھا۔ انا کے ہمزہ کو تخفیف کے لئے حذف کر کے نون کو نون میں ادغام کر دیا۔ اور اسی قسم سے ہے قراءت وَيُمْسِكُ السَّمَآءَ اَنْ تَقَعَ عَلَى الْاَرْضِ کہ اصل میں اَلْاَرْض اور بِمَا اُنْزِلَ اِلَيْكَ کہ اصل میں

انزل ہے اور فَمَنْ تَعَجَّلَ فِیْ یَوْمَیْنِ فَلَثَمَّ عَلَیْهِ کہ اصل مین فَلَا اِثْمَ ہے اور اِنَّهَا لَحَدَی الْكُبْرَ کہ اصل میں لَاحدی ہے۔

دوسری قسم جس کا نام اکتفا ہے یہ ہے کہ مقام اُن دو چیزوں کے ذکر کو مقتضی ہو۔ جن میں تلازم اور ارتباط ہے۔ لیکن کسی نکتہ کی وجہ سے ایک ہی شے کے ذکر پر اکتفا کیا جاوے اور یہ اکثر ارتباط غلطی کے ساتھ مختص ہے۔ جیسے قولہ تعالیٰ "سَرَابِیْلَ تَقِیْکُمْ الحر" کہ یہاں وَالْبَرد محذوف ہے اور بالتخصیص حر کا ذکر اس لئے کیا گیا کہ خطاب اہل عرب کی طرف ہے اور ان کا ملک گرم ہے۔ اور اُن کے نزدیک گرمی سے محفوظ رہنا زیادہ اہم ہے کیونکہ گرمی اُن کے نزدیک بردی سے زیادہ شدید ہے اور بعضوں نے کہا ہے کہ یہاں حر کے ذکر پر اس لئے اکتفا کیا گیا کہ برد سے محفوظ رکھنے کا احسان اس کے پہلے بالتصریح مذکور ہو چکا۔ جیسا کہ فرمایا ہے۔ وَمِنْ اَصْوَافِهَا وَ اَوْبَارِهَا وَاَشْعَارِهَا. اور وَجَعَلَ لَکُمْ مِنَ الْجِبَالِ اکنانا اور وَالْاِنْعَامَ خَلَقَهَا لَکُمْ فِیْهَا دِفْءٌ

اور اسی قسم سے ہے بِیَدِکَ الْخَیْرِ کہ یہاں وَالشَّرُ محذوف ہے اور خیر کو بالتخصیص اس لئے ذکر کیا کہ بندوں کو یہی مطلوب اور مرغوب ہے یا اس لئے کہ عالم میں خیر کا وجود زیادہ ہے یا اس لئے کہ خدا کی طرف شر کی نسبت کرنا خلاف ادب ہے جیسا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے وَالشَّر لیس الیک اور اسی قسم سے ہے وَلَهٗ مَا سَکَنَ فِی الَّیْلِ وَالنَّهَارِ کہ یہاں وَمَا تَحَرَّکَ محذوف ہے۔ اور بالتخصیص سکون کا ذکر اس لئے کیا گیا کہ حیوان اور جماد وغیرہ کا اغلاب حال سکون ہے اور اس لئے کہ کل متحرک سکون کی طرف رجوع ہوتا ہے اور اسی قسم سے ہے وَالَّذِیْنَ یُؤْمِنُوْنَ بِالْغَیْبِ کہ یہاں وَالشَّهَادَة محذوف ہے کیونکہ ایمان غیب اور شہادت دونوں پر واجب ہے اور غیب کو اس لئے اختیار کیا کہ غیب زیادہ ممدوح ہے یا اس لئے کہ ایمان بالغیب مستلزم ہے۔ ایمان بالشہادۃ کو بدوں عکس کے اور اسی قسم سے ہے رَبُّ الْمَشَارِقِ کہ یہاں وَالْمَغَارِبُ محذوف ہے اور اسی قسم سے ہے هُدًی لِلْمُتَّقِیْنَ کہ یہاں وَلِلْکَافِرِیْنَ محذوف ہے۔ یہ ابن الانباریؒ کا قول ہے اور اس کی تائید قولہ تعالیٰ هُدًی لِلنَّاسِ سے ہوتی ہے اور اسی قسم سے ہے اِنِ امْرَءٌ هَلَکَ لَیْسَ لَهٗ وَلَدٌ کہ یہاں وَلَا وَالِدٌ محذوف ہے۔ اور اس کی دلیل یہ ہے کہ اس میں اخت کے لئے نصف واجب کیا گیا ہے اور یہ اُسی وقت ہوگا جب والد بھی نہ ہو۔ کیونکہ والد اخت کو ساقط کر دیتا ہے۔

تیسری قسم جس کا نام احتباک ہے سب قسمون سے زیادہ لطیف اور بدیع ہے۔ اور اہل بلاغت میں سے بہت کم لوگ اس سے واقف ہوئے ہیں اور میں نے اُس کو اندلسی کی شرح بدیعیہ کے سوائے کہیں نہیں دیکھا۔ اور زرکشی نے اس کو برہان میں ذکر کیا ہے۔ مگر اُس کا یہ نام نہیں رکھا بلکہ حذف مقابلی کے نام سے مسمی کیا ہے۔ اور اہل عصر میں سے علامہ برہان الدین بقاعی نے اُس کو علیحدہ تصنیف کیا ہے۔

اندلسی نے شرح بدیعیہ میں لکھا ہے کہ بدیع کی قسموں میں سے ایک قسم احتباک ہے جو نوع عزیز ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ اول سے اُس کو حذف کر دیا جائے جس کی نظیر ثانی میں ثابت کی گئی ہے اور ثانی سے اُس کو حذف کر دیا جائے جس کی نظیر اول میں ثابت کی گئی ہے۔ جیسے قولہ تعالیٰ "وَمَثَلُ الَّذِیْ کَفَرُوْا کَمَثَلِ الَّذِیْ یَنْعِقُ ......" اس کی تقدیر ہے "وَمَثَلُ الْاَنْبِیَآءِ وَالْکُفَّار کَمَثَلِ الَّذِیْ یَنْعِقُ وَالَّذِیْ یَنْعِقُ بِهٖ" پس اول سے اَلْاَنْبِیَآء کو حذف کر دیا کیونکہ اَلَّذِیْ یَنْعِقُ اُس پر

دلالت کرتا ہے اور ثانی سے اَلَّذِیْ یَنْعِقُ بِهٖ حذف کر دیا کیونکہ اَلَّـذِیْنَ کَفَرُوْا اُس پر دلالت کرتا ہے اور ایسے ہی قولہ تعالیٰ "وَاَدْخِلْ یَدَکَ فِیْ جَیْبِکَ تَخْرُجْ بَیْضَاءَ" کی تقدیر ہے۔ تَدْخُلُ غَیْرَ بَیْضَاءَ وَاَخْرِجْهَا تَخْرُجْ بَیْضَاءَ پس اول سے تَدْخُلْ بَیْضَاءَ حذف کر دیا گیا اور ثانی سے اَخْرِجْهَا کو محذوف کر دیا۔

زرکشی نے کہا ہے کہ احتباک اُس کو کہتے ہیں کہ کلام میں دو متقابل مجتمع ہوں۔ پس اُن دونوں میں سے ہر ایک کا مقابل حذف کر دیا جائے بوجہ اس کے کہ دوسرا اُس پر دلالت کرتا ہے جیسے قولہ تعالیٰ "اَمْ یَقُوْلُوْنَ افْتَرٰهُ قُلْ اِنِ افْتَرَیْتُهٗ فَعَلَیَّ اِجْرَامِیْ وَاَنَا بَرِیْٓءٌ مِّمَّا تُجْرِمُوْنَ" اس کی تقدیر ہے۔ اِنِ افْتَرَیْتُهٗ فَعَلَیَّ اِجْرَامِیْ وَاَنْتُمْ بَرَاءٌ مِنْهُ وَعَلَیْکُمْ اِجْرَامُکُمْ وَاَنَا بَرِیْٓءٌ مِّمَّا تُجْرِمُوْنَ.

اور قولہ تعالیٰ "وَیُعَذِّبَ الْمُنَافِقِیْنَ اِنْ شَاءَ اَوْ یَتُوْبَ عَلَیْهِمْ" کی تقدیر ہے۔ وَیُعَذِّبَ الْمُنَافِقِیْنَ اِنْ شَآءَ فَلَا یَتُوْبَ عَلَیْهِمْ فَلَا یُعَذِّبَ هُمْ اور قولہ تعالیٰ "فَلَا تَقْرَبُوْهُنَّ حَتّٰی یَطْهُرْنَ فَاِذَا تَطَهَّرْنَ فَاْتُوْهُنَّ" کی تقدیر ہے۔ حَتّٰی یَطْهُرْنَ مِنَ الدَّمِ وَیَتَطَهَّرْنَ بِالْمَاءِ فَاِذَا طَهِرْنَ فَاْتُوْهُنَّ اور قولہ تعالیٰ "خَلَطُوْا عَمَلًا صَالِحًا وَاٰخَرَ سَیِّئًا" یعنی عَمَلًا صَالِحًا بِسَیِّئٍ وَاٰخَرَ سَیِّئًا بِصَالِحٍ میں کہتا ہوں کہ احتباک کی لطیف قسم ہے۔ قولہ تعالیٰ "فِئَةٌ تُقَاتِلُ فِیْ سَبِیْلِ اللّٰهِ وَاُخْرٰی کَافِرَةٌ" یعنی فِئَةٌ مُؤْمِنَةٌ نُقَاتِلُ فِیْ سَبِیْلِ اللّٰهِ وَاُخْرٰی کَافِرَةٌ فِیْ سَبِیْلِ الطَّاغُوْتِ.

اور کرمانی کی الغریب میں ہے کہ پہلی آیت کی تقدیر ہے۔ مَثَلُ الَّذِیْنَ کَفَرُوْا مَعَکَ یَا مُحَمَّدُ کَمَثَلِ النَّاعِقِ مَعَ الْغَنَمِ پس ہر ایک طرف سے اُس کو حذف کر دیا۔ جس پر دوسرا طرف دلالت کرتا تھا اور اس کی نظیریں قرآن شریف میں بہت ہیں اور یہ کلام میں نہایت ہوتا ہے۔ انتہی۔ یہ تسمیہ ماخوذ ہے حبک الثوب سے جس کے معنی ہیں۔ اشتہائے ثوب کے درمیان رخنوں کو حسن وخوبی کے ساتھ بند کر دینا اور ثوب کو محکم اور التواء کرنا پس کلام میں حذف کے مقامات کو تشبیہ دی گئی اُن رخنوں سے جو اشتہائے ثوب کے مابین ہوتے ہیں پھر گویا کہ کلام کے ماہر اور بصیر نے محذوفات کو اُن مقامات میں داخل کر کے اُن رخنوں کو حسن وخوبی کے ساتھ بند کر دیا۔

چوتھی قسم حذف کی وہ ہے جس کا نام اختزال ہے اور اُس کی کئی قسمیں ہیں کیونکہ محذوف یا ایک کلمہ ہوگا خواہ اسم ہو یا فعل یا حرف یا ایک کلمہ سے زیادہ محذوف ہوگا۔

(اسم کے محذوف ہونے کی مثالیں)

مضاف کا حذف اور یہ قرآن شریف میں بہت ہے حتیٰ کہ ابن جنی نے کہا ہے کہ قرآن شریف میں ایک ہزار مقاموں پر مضاف محذوف ہے اور شیخ عزالدین نے اپنی کتاب المجاز میں سورتوں اور آیتوں کی ترتیب پر مسلسل لکھا ہے جیسے اَلْحَجُّ اَشْهُرٌ یعنی حَجُّ اَشْهُرٍ یا اَشْهُرُ الْحَجِّ اور وَلٰکِنَّ الْبِرَّ مَنْ اٰمَنَ یعنی ذَا الْبِرِّ یا برمن اور حُرِّمَتْ عَلَیْکُمْ اُمَّهَاتُکُمْ یعنی اُمَّهَاتِکُمْ اور لَاَذَقْنَاکَ ضِعْفَ الْحَیٰوةِ وَضِعْفَ الْمَمَاتِ یعنی ضعف عذاب اور وَفِی الرِّقَابِ یعنی وَفِیْ تَحْرِیْرِ الرِّقَابِ.

مضاف الیہ کا حذف یائے متکلم میں مضاف الیہ بکثرت محذوف ہوتا ہے جیسے رَبِّ اغْفِرْلِیْ اور غایات میں بکثرت محذوف ہوتا ہے جیسے لِلّٰہِ الْاَمْرُ مِنْ قَبْلِ وَمِنْ بَعْدُ یعنی مِنْ قبل الْغَلَب وَمِنْ بَعْدِہٖ اور کل اور اَیّ اور بعض میں بھی مضاف الیہ بکثرت محذوف ہوتا ہے اور اس کے علاوہ کبھی دوسرے مقاموں پر بھی محذوف ہو جاتا ہے۔ جیسے فَلَا خَوْفٌ عَلَیْھِمْ ضمہ بلا تنوین کی قراءت میں جیسے فَلَا خوْفَ شئٍ علیھِمْ.

مبتدا کا حذف: استفہام کے جواب میں مبتدا بکثرت محذوف ہوتا ہے۔ جیسے وَمَا اَدْرٰکَ مَا ھِیَ نَارٌ یعنی نار اور فا، جواب کے بعد جیسے مَنْ عمل صالِحًا فَلِنَفْسِہٖ یعنی فعمَلہ لنفسہ اور وَمَنْ اَسَاءَ فَعَلَیْھَا یعنی فَاَسَاءَ تُہٗ عَلَیْھَا اور قول کے بعد جیسے وقَالُوْا اساطِیْرُ الاوّلِیْن. قَالُوْا اَضْغَاثُ اِحْلَامٍ اور بعد اس کے کہ خبر اس کی صفت ہو معنی کے اعتبار سے جیسے اَلتَّائِبُوْنَ العٰبِدُوْن اور جیسے صُمٌّ بُکْمٌ عُمْیٌ اور اس کے علاوہ دیگر مقاموں پر بھی مبتدا کو حذف کر دیتے ہیں۔ جیسے لَا یَغُرَّنَّکَ تَقَلُّبُ الَّذِیْنَ کَفَرُوْا فی الْبِلَادِ. مَتَاعٌ قَلِیْلٌ. لَمْ یلبثوا الاساعة مِنْ نَّھَارٍ بَلَاغٌ میں ہذا محذوف ہے اور سورۃ انزلناھا میں ھٰذِہٖ محذوف ہے۔ اور اس لغت میں مبتدا کا حذف واجب ہے جو مَقْطُوْعٌ اِلَی الرَّفْعِ ہو۔

خبر کا حذف: جیسے اُکُلُھَا دَائِمٌ وَظِلُّھَا یعنی دائم اور کہیں احتمال مبتدا کے حذف کا بھی ہوتا ہے اور خبر کے حذف کا بھی جیسے فَصَبْرٌ جَمِیْلٌ یعنی اَجْملَ یا فامری صَبْرٌ اور فَتَحْرِیْرُ رَقَبَۃٍ یعنی عَلیہ یا فَالْواجِبُ.

موصوف کا حذف: جیسے عِنْدَھُمْ قَاصِرَاتُ الطَّرْفِ یعنی حُوْرٌ قَاصِرَاتٌ اور اِنَّ اَعْمَلَ سَابِغَاتٍ یعنی دروعا سابِغاتٌ اور اَیُّھَا الْمُؤْمِنُوْنَ. یعنی اَلْقَوْمُ الْمُؤْمِنُوْنَ.

صفت کا حذف: جیسے یَاْخُذُ کُلَّ سَفِیْنَۃٍ یعنی صَالِحَۃً اس دلیل سے کہ اسی طرح پڑھا گیا ہے اور اس لئے کہ اس کا معیوب کر دینا سفینہ ہونے سے اس کو خارج نہیں کرتا اور اَلْاٰنَ جِئْتَ بِالْحَقِّ یعنی اَلْوَاضِح ورنہ وہ لوگ اس کے مفہوم کا انکار کرتے اور فَلَا نُقِیْمُ لَھُمْ یَوْمَ الْقِیٰمَۃِ وَزْنًا یعنی نَافِعًا.

معطوف علیہ کا حذف: جیسے اِنْ اضْرِبْ بِعَصَاکَ الْبَحْرَ. فَانْفَلَقَ یعنی فَضَرَبَ فَانْفَلَقَ اور جہاں واوِ عطف کا لام تلیل پر داخل ہو تو اس کی دو صورتیں ہوتی ہیں ایک یہ کہ اس کا معلل محذوف ہو اور دوسرے یہ کہ عطف کی صحت کے لئے کسی دوسری مضمر علت پر معطوف ہو جیسے قولہ تعالیٰ وَلِیُبْلِیَ الْمُؤْمِنِیْنَ مِنْہُ بَلَاءً حَسَنًا اس کے معنی بر تقدیر اول یہ ہیں کہ مومنین پر احسان کرنے کے لئے ایسا کیا اور بر تقدیر ثانی یہ مطلب ہوگا کہ ایسا اس لئے کیا تا کہ کافروں کو عذاب دے اور مومنین کی آزمائش کرے۔

حذف معطوف کا مع عاطف کے جیسے لَا یَسْتَوِیْ مِنْکُمْ مَنْ اَنْفَقَ مِنْ قَبْلِ الْفَتْحِ وَقَاتَلَ جہاں پر وَمَنْ اَنْفَقَ بَعْدَہٗ محذوف ہے اور جیسے بِیَدِکَ الْخَیْرُ یہاں پر وَالشَّرُّ محذوف ہے۔ **مبدل منہ کا حذف** جیسے وَلَا تَقُوْلُوْا لِمَا تَصِفُ اَلْسِنَتُکُمُ الْکَذِبَ اس کی تقدیر لِما تصِفُہٗ ہے اور الکَذِبُ بدل ہے ھا سے۔

فاعل کا حذف: اور یہ نہیں جائز ہے مگر مصدر میں جیسے لَا یَسْئَمُ الْاِنْسَانُ مِنْ دُعَاءِ الْخَیْرِ اس کی تقدیر دُعَائِہٖ الْخَیْرِ ہے۔ اور کسائی نے مطلقاً فاعل کا حذف کرنا جائز کیا ہے۔ جیسے اِذَا بَلَغَتِ التَّرَاقِیَ میں الروح محذوف ہے اور حَتّٰی توارت بالحجاب میں اَلشَّمْسُ محذوف ہے۔

مفعول کا حذف: سابق میں بیان ہو چکا کہ مشیت اور ارادہ کا مفعول بکثرت محذوف ہوتا ہے۔ اس کے علاوہ دیگر مقاموں پر بھی مفعول کو حذف کر دیتے ہیں۔ جیسے اِنَّ الَّذِیْنَ اتَّخَذُوْا العجل میں الھا محذوف ہے اور کَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُوْنَ میں عَاقِبَةَ اَمْرِ کُمْ محذوف ہے۔ حال بکثرت محذوف ہوتا ہے جبکہ قول ہو جیسے وَالْمَلَائِکَةِ یَدْخُلُوْنَ عَلَیْھِمْ مِنْ کُلِّ بَابٍ سَلَامٌ میں قَائِلِیْنَ محذوف ہے۔

منادا کا حذف: جیسے الا یاسجدوا میں ھولاء محذوف ہے اور یَا لَیْتَ میں قوم محذوف ہے۔

عائد کا حذف: اور یہ چار مقاموں پر ہوتا ہے ایک صلہ جیسے اَھٰذَا الَّذِیْ بَعَثَ اللّٰہُ رَسُوْلاً یعنی بَعَثَہٗ دوسری صفت جیسے وَاتَّقُوْا یَوْمًا لاَ تَجْزِیْ نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ میں فِیْہِ محذوف ہے تیسری خبر جیسے وَکَلاً وَعَدَ اللّٰہِ الْحُسْنٰی یعنی وَعَدَہٗ چوتھے مال۔ نَعَمْ کے مخصوص بالمدح کا خوف جیسے اِنَّا وَجَدْنَا صَابِرٌ انَعْبُدُ الْعَبَدَ میں ایوب محذوف ہے اور فَقَدَرْنَا فَنِعْمَ الْقَادِرُوْنَ میں نحن محذوف ہے اور وَلَنِعْمَ دَارُ الْمُتَّقِیْنَ میں اَلْجَنَّۃ محذوف ہے۔

موصول کا حذف: جیسے اٰمنا بِالَّذِیْ اُنْزِلَ اِلَیْکُمْ یعنی وَالَّذِیْ اُنْزِلَ اِلَیْکُمْ کیونکہ جو کچھ ہماری طرف نازل ہوا ہے وہ اُس کا غیر ہے جو اگلوں کی طرف نازل ہوا تھا۔ اور اسی لئے قولہ تعالیٰ "قُوْلُوْا اٰمَنَّا بِاللّٰہِ وَمَا اُنْزِلَ اِلَیْنَا وَمَا اُنْزِلَ اِلٰی اِبْرَاھِیْمَ" میں ما کو اعادہ کیا گیا۔

فعل کا حذف شائع ہے جبکہ مفسر ہو جیسے وَاِنْ اَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِکِیْنَ اسْتَجَارَکَ اور اِذَا السَّماء انْشَقَّتْ اور قُلْ لَوْ اَنْتُمْ تَمْلِکُوْنَ اور استفہام کے جواب میں فعل بکثرت محذوف ہوتا ہے جیسے وَاِذَا قِیْلَ لَھُمْ مَاذَا اَنْزَلَ رَبُّکُمْ قَالُوْا خَیْرًا میں اَنْزَلَ محذوف ہے اور قول کا حذف بکثرت ہوتا ہے جیسے وَاِذَا یَرْفَعُ اِبْرَاھِیْمَ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَیْتِ وَاِسْمٰعِیْلَ رَبَّنَا یعنی یقولون رَبَّنَا اس کے علاوہ دوسرے مقاموں پر بھی فعل محذوف ہوتا ہے۔ جیسے اِنْتَھُوْا خَیْرًا لَّکُمْ میں وَاْتُوْا محذوف ہے جیسے وَالَّذِیْنَ تبوُّ والدَّارَ وَالْاِیْمَانَ یعنی وَاَلِفُوْا الْاِیْمَانَ یا اِعْتَقَدُوْا اور جیسے اسْکُنْ اَنْتَ وَزَوَّجکَ الْجَنَّةَ یعنی وَلیکن زَوَّجکَ اور وَامْرَتُہ حَمَّالَةَ الْحَطَبْ میں اذم محذوف ہے اور وَالْمُقِیْمِیْنَ الصَّلٰوۃَ میں اَمْدَحُ محذوف ہے اور وَلٰکِنْ رَسُوْلُ اللّٰہِ میں کان محذوف ہے اور وَان کلا لما میں یُوْفُوْا اَعْمَالُھُمْ محذوف ہے۔

(حرف کے محذوف ہونے کی مثالیں)

ابن جنیؒ نے المحتسب میں لکھا ہے کہ خبر دی مجھ کو ابو علی نے کہا کہ ابو بکر نے حرف کا حذف قیاس کے موافق تو نہیں ہے کیونکہ حرف اختصار کے لئے کلام میں آتا ہے۔ پس حرف کا حذف کرنا مختصر کا اختصار ہے اور مختصر کو اختصار کرنا گویا اُس کو مٹا دینا ہے۔ ہمزہ استفہام کا حذف جیسے ابن محیص کی قراءت سواء عَلَیْھِمْ اَنْذَرْتَھُمْ بغیر ہمزہ کے اور جیسے ھٰذَا رَبِّیْ تینوں مقاموں پر استفہام محذوف ہے۔ اور جیسے تِلْکَ نِعْمَةَ تَمَنُّھَا یعنی اَوْتِلْکَ.

موصول حرفی کا حذف: ابن مالک نے کہا یہ جائز نہیں ہے مگر اُن میں جیسے وَمِنْ ایاتہ یُرِیْکُمُ الْبُرْقَ.

اجار کا حذف: اور یہ اَنْ اور اَنَّ میں شائع ہے۔ جیسے یَمُنُّوْنَ عَلَیْکَ اَنْ اَسْلَموا اور بَلِ اللّٰہِ یمن عَلَیْکُمْ ان

هَدٰکُمْ اوراطمع اَنْ یَّغْفِرَلِیْ اورالیدکُمْ اَنَّکُمْ یعنی بِانَّکُمْ اوردوسرے مقاموں پر بھی محذوف ہوتا ہے جیسے قَدَّرْنَاہُ مَنَازِلَ یعنی قَدَّرْنَا لَہٗ اور وَیَبْغُوْنَھَا عوجا یعنی لَھَا اوریُخَوِّفُ اَوْلِیَاءَہٗ یعنی یُخَوِّفُکُمْ بِاَوْلِیَاءِہٖ اورواختار موسی قَوْمَہٗ یعنی مِنْ قَوْمِہٖ اوروَلاَ تغنی ھو عُقْدَۃَ النِکَاحِ یعنی عَلٰی عُقْدَۃَ النِکَاحِ.

عاطف کا حذف: فارسی نے اُس کی مثال دی ہے وَلاَ عَلَی الَّذِیْنَ اِذا مَا اَتَوْکَ لِتَحْمِلَھُمْ قُلْتَ لاَ اَجِدُ مَا اَحْمِلُکُمْ عَلَیْہِ تَوَلَّوْا یعنی وَقُلْتُ اور جیسے وُجُوْہٌ یَّوْمَئِذٍ نَاعِمَۃٌ یعنی ووجوہ عطف کرکے وُجُوْہٌ یَّوْمَئِذٍ خَاشِعَۃٌ پر۔

فاء جواب کا حذف: اَخْفَشْ نے اس کی مثال دی ہے اِنْ تَرَکَ خَیْرَ الْوَصِیَّۃِ لِلْوَالِدَیْنِ.

حرف ندا کا حذف: اور یہ بکثرت ہوتا ہے۔ جیسے ھَا اَنْتُمْ. اَولآءِ. یُوْسُفُ اَعْرِضْ. قَالَ رَبِّ اِنِّیْ وَھَنَ الْعَظْمُ مِنِّیْ. فَاطِرِ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ.

کرمانی کی العجائب میں ہے کہ چونکہ ندا میں ایک طرح کا امر ہے اس لئے قرآن شریف میں تنزیہ اور تعظیم کے لئے اب سے حرف ندا بکثرت محذوف ہے۔

قد کا حذف: اور یہ ماضی سے جبکہ حال ہو بکثرت ہوتا ہے۔ جیسے اَوْجَاءُ کُمْ حصرت صُدُوْرُھُمْ اور اَنُؤْمِنُ لَکَ وَاتَّبَعَکَ الْاَرْذَلُوْنَ.

لاَ نافیہ کا حذف اور یہ قسم کے جواب میں شائع ہے۔ جبکہ منفی مضارع ہو جیسے تَاللّٰہِ تَفْتُؤُ اور اس کے علاوہ اور مقاموں میں بھی لاء نافیہ محذوف ہوتا ہے۔ جیسے وَعَلَی الَّذِیْنَ یُطِیْقُوْنَہٗ فِدْیَۃٌ یعنی لاَ یُطِیْقُوْنَہٗ اور وَاَلْقٰی فِی الْاَرْضِ رَوَاسِیَ اَنْ تَمِیْدَ بِکُمْ یعنی لِئَلاَّ تَمِیْدَ.

لام توطیہ کا حذف: جیسے وَاِنْ لَّمْ یَنْتَھُوْا عَمَّا یَقُوْلُوْنَ لیمسن اور وَاِنْ اَطَعْتُمُوْھُمْ اِنَّکُمْ لَمُشْرِکُوْنَ.

لام امر کا حذف: جیسے قُلْ لِعِبَادِیَ الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا یُقِیْمُوْ یعنی لِیُقِیْمُوْ.

لام لَقَدْ کا حذف: اور یہ کلام طویل میں حسن ہوتا ہے۔ جیسے قَدْ اَفْلَحَ مَنْ ذَکّٰھَا نون تاکید کا حذف جیسے اَلَمْ نَشْرَحْ نصب کی قراءت پر۔

نون جمع کا حذف: جیسے قراءت وَمَا ھُمْ بِضَارِی بِہٖ مِنْ اَحَدٍ.

تنوین کا حذف: جیسے قراءت۔ قُلْ ھُوَ اللّٰہُ. اَحَدُ اللّٰہُ الصَّمَدُ اور وَاللَّیْلُ سَابِقُ النَّھَارَ نصب کی قراءت پر۔

اعراب اور بنا کی حرکت کا حذف: جیسے فَتُوْبُوْا اِلَی بَارِئْکُمْ اور وَیَاْمُرْکُمْ اور بَعُوْلَتُھُنَّ اَحَقَّ تینوں آیتوں میں سکون کی قراءت اور اسی طرح اَوْ یَعْفُوْ الَّذِیْ بِیَدِہٖ عُقْدَۃُ النِّکَاحِ اور فَاُوَارِیَ سَوْءَۃَ اَخِیْ اور مَا بَقِیَ مِنَ الرِّبٰا.

(ایک کلمہ سے زیادہ محذوف ہونے کی مثالیں)

دو مضافوں کا حذف جیسے فَاِنَّھَا مِنْ تَقْوَی الْقُلُوْبِ یعنی فَاِنَّ تَعْظِیْمَھَا مِنْ اَفْعَالِ ذَوِی تَقْوَی الْقُلُوْبِ اور قَبَضْتُ مِنْ اَثَرِ الرَّسُوْلِ یعنی مِنْ اَثَرِ ما فرفرس الرَّسُوْلَ اور تدور اَعْیُنُھُمْ کَالَّذِیْ یغشی عَلَیْہِ مِنَ الْمَوْتِ یعنی کدوران عَیْنِ

الَّذِیْ اور وَتَجْعَلُوْنَ رِزْقَکُمْ یعنی بدل شکر رِزْقِکُمْ.

تین متضائفات کا حذف: جیسے فَکَانَ قَابَ قَوْسَیْنِ یعنی وَکَانَ مِقْدَارُ مُسَافَةَ قُرْبِهٖ مَثَلُ قَابَ پس اس میں کَانَ کے اسم سے تینوں لفظ اور اُس کی خبر سے ایک لفظ محذوف ہے۔

باب ظن کے دونوں مفعولوں کا حذف: جیسے اَیْنَ شُرَکَائِیَ الَّذِیْنَ کُنْتُمْ تَزْعُمُوْنَ یعنی تَزْعَمُوْنَهُمْ شُرَکَائِی جاء مع مجرور کا حذف جیسے خَلَطُوْا عَمَلاً صَالِحًا میں بِسَیِّئٍ محذوف ہے اور آخر سَیِّئًا میں بِصَالِحٍ محذوف ہے۔ عاطف سے معطوف کا حذف اس کی مثال گزر چکی۔

حرف شرط اور اُس کے فعل کا حذف اور یہ طلب کے بعد شائع ہے۔ جیسے فَاتَّبِعُوْنِیْ یُحْبِبْکُمُ اللّٰهُ میں اِنْ تَبِعْتُمُوْنِیْ محذوف ہے اور قُلْ لِعِبَادِیَ الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا یُقِیْمُوا الصَّلٰوةَ یعنی اِنْ قُلْتَ لَهُمْ یُقِیْمُوْا اور زمخشری نے فَلَنْ یُخْلِفَ اللّٰهُ عَهْدَهٗ کو اسی قسم سے ٹھہرایا ہے۔ یعنی اِن اتخذتم عِنْدَاللّٰهِ عَهْدًا فَلَنْ یُخْلِفَ اللّٰهُ اور ابوحیان نے فَلِمَ تَقْتُلُوْنَ اَنْبِیَاءَ اللّٰهِ مِنْ قَبْلُ کو اسی قسم میں داخل کیا ہے۔ یعنی اِنْ کُنْتُمْ اٰمَنْتُمْ بِمَا اُنْزِلَ اِلَیْکُمْ فَلِمَ تَقْتُلُوْنَ.

شرط کے جواب کا حذف: جیسے فَاِنِ اسْتَطَعْتَ اَنْ تبتغِیَ نَفَقًا فِی الْاَرْضِ اَوْ سُلَّمًا فِی السَّمَآءِ میں فافعل محذوف ہے اور وَاِذَا قِیْلَ لَهُمُ اتَّقُوْا مَا بَیْنَ اَیْدِیْکُمْ وَمَا خَلْفَکُمْ لَعَلَّکُمْ تُرْحَمُوْنَ میں مابعد کی دلیل سے اِعْرَضُوْا محذوف ہے اور اَئِنْ ذُکِّرْتُمْ میں تَطَیَّرْتُمْ محذوف ہے اور وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهٖ مَدَدًا میں لَنَفِسَ محذوف ہے اور وَلَوْتَرٰی اِذَا الْمُجْرِمُوْنَ نَاکِسُوْا رُؤُسِهِمْ میں لَرَائِبَ امر نظیا محذوف ہے اور وَلَوْ لَا فَضْلُ اللّٰهِ عَلَیْکُمْ وَرَحْمَتُهٗ وَاَنَّ اللّٰهَ رَءُوْفٌ رَحِیْمٌ میں لَعَذَّبَکُمْ محذوف ہے اور لَوْ لَا اَنْ رَبَطْنَا عَلٰی قَلْبِهَا میں لَاَبَدَتْ بِهٖ محذوف ہے۔ اور وَلَوْ لَا رِجَالٌ مُؤْمِنُوْنَ وَنِسَاءَ مُؤْمِنَاتٌ لَمْ تَعْلَمُوْهُمْ اِنَّ تَطَؤُهُمْ میں لِسَلَّطَکُمْ عَلٰی اَهْلِ مَکَّةَ محذوف ہے۔

جواب قسم کا حذف: جیسے وَالنّٰزِعٰتِ غَرْقًا الْاٰیَاتِ میں لَتُبْعَثُنَّ محذوف ہے اور وَالْقُرْاٰنِ ذِی الذِّکْرِ میں اِنَّهٗ لَمُعْجِزٌ محذوف ہے اور وَالْقُرْاٰنِ الْمَجِیْدِ میں مَا الا امر کما زعموا محذوف ہے۔

حذف اس جملہ کا جو مذکور کا مسبب ہے۔ جیسے لِیُحِقَّ الْحَقَّ وَیُبْطِلَ الْبَاطِلَ میں فعل ماقبل محذوف ہے۔ متعدد جملوں کا حذف جیسے فَاَرْسِلُوْنِ یُوْسُفُ اَیُّهَا الصِّدِّیْقُ اس کی تقدیر ہے۔ فَاَرْسِلُوْنِ اِلٰی یُوْسُفَ لِاَسْتَعْبِرَهُ الرُّؤْیَا یا تَفْعَلُوْا نَاَتَاهُ فَقَالَ لَهٗ یَایُوْسَفَ.

خاتمہ: کبھی محذوف کے قائم مقام کوئی شے نہیں ہوتی ہے جیسا کہ گزر چکا۔ اور کبھی محذوف کے قائم مقام ایسی شے ہوتی ہے جو محذوف پر دلالت کرتی ہے جیسے فَاِنْ تَوَلَّوْا فَقَدْ اَبْلَغْتُکُمْ مَا اُرْسِلْتُ بِهٖ اِلَیْکُمْ اس میں شرط کا جواب الابلاغ نہیں ہوسکتا کیونکہ ابلاغ تَوَلّی پر مقدم ہے۔ پس تقدیر آیت کی یہ ہے فَاِنْ تَوَلَّوْا فَلَا لَوْمَ عَلَیَّ یا فَلَا عُذْرَ لَکُمْ لِاَنِّیْ اَبْلَغْتُکُمْ اور ایسے ہی وَاِنْ یُکَذِّبُوْکَ فَقَدْ کُذِّبَتْ رُسُلٌ مِنْ قَبْلِکَ یعنی فَلَا تَحْزَنْ وَاصْبِرْ اور وَاِنْ یَّعُوْدُوْا فقد مَضَتْ سُنَّةُ الْاَوَّلِیْنَ یعنی یُصِیْبُهُمْ مِثْلُ مَا اَصَابَهُمْ.

جس طور پر ایجاز کی تقسیم ایجاز قصر اور ایجاز حذف کی دو قسموں میں ہوئی ہے۔ اسی طرح اطناب کی تقسیم بھی بسط اور زیادۃ کی دو قسموں میں ہوتی ہے۔

بسط کثرت جملوں کے ساتھ اطناب کرنے کا نام ہے۔ جیسے قولہ تعالیٰ "اِنَّ فِیْ خَلْقِ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ......" سورۃ البقرہ میں۔ اس میں پروردگار جل شانہ نے بہت بلیغ اطناب فرمایا ہے۔ کیونکہ اس جگہ روئے سخن ثَقَلَیْنِ کے ساتھ ہے اور ہر ایک زمانہ اور وقت کے عالم و جاہل موافق اور منافق لوگ اس کے مخاطب ہیں۔ اور قولہ تعالیٰ "اَلَّذِیْنَ یَحْمِلُوْنَ الْعَرْشَ وَمَنْ حَوْلَهٗ یُسَبِّحُوْنَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَیُؤْمِنُوْنَ بِهٖ" میں خدا تعالیٰ کا وَیُؤْمِنُوْنَ بِهٖ فرمانا اور اطناب کرنا اس بنا پر ہے کہ حاملانِ عرش کا ایمان لانا ایک معلوم امر ہے۔ اور اس اطناب کی خوبی یہ ہے کہ ایمان کا شرف اُس پر رغبت دلانے کے لئے ظاہر کیا گیا ہے۔ اور قولہ تعالیٰ "وَیْلٌ لِّلْمُشْرِکِیْنَ الَّذِیْنَ لَا یُؤْتُوْنَ الزَّکٰوۃَ" حالانکہ مشرک لوگوں میں کوئی زکوٰۃ دینے والا شخص نہیں ہوتا۔ اس باریکی پر مشتمل ہے کہ مومنین کو ادائے زکوٰۃ پر برانگیختہ کرتا اور ادائے زکوٰۃ سے باز رہنے والے کے وبال سے خوف دلاتا ہے۔ یوں کہ زکوٰۃ نہ ادا کرنا مشرک لوگوں کا وصف بتایا گیا ہے۔

دوم یعنی زیادۃ کئی طرح پر آتی ہے۔ ازانجملہ ایک نوع زیادہ کی یہ ہے کہ ایک یا اس سے زائد حروف تاکید کسی جملہ میں داخل ہوں۔ حروف تاکید کا بیان قبل ازیں اَدَوَاتْ کی نوع میں ہو چکا ہے۔ اور وہ حروف یہ ہیں اِنَّ. أَنَّ. لام ابتدا. لام قَسَمْ. ءِ الا اِسْتِفْتَاحِیَۃ (یعنی افتتاح کلام میں آنے والا) اَمَا. ھَاءَ جو کہ تنبیہ کے لئے آتا ہے۔

کَاَنَّ تاکید تشبیہ ہیں۔ لٰکِنَّ تاکید استدراک کی بابت۔ لیت تاکید تمنی کے بارہ میں۔ لَعَلَّ تاکید ترجی کے لئے۔ ضمیر شان، ضمیر فصل اور اِمَّا تاکید شرط کے بارہ میں۔ قَدْ. سِیْنَ. سوف اور نون ثقلیہ اور نون خفیفہ تاکید فعلیہ کی بابت۔ لَا تبریہ کا اور لَنْ اور لَمْ تاکید نفی کے بارہ میں۔ ان حروف کے ساتھ کلام کی تاکید اُس وقت میں اچھی ہوتی ہے جس وقت کہ اس کلام سے مخاطب بنایا جانے والا شخص اُس کا منکر ہو یا اُس کے ماننے میں تردد رکھتا ہو۔ تاکید قوت اور کمزوری کی انکار کے موافق متفاوت ہوتی ہے۔ یعنی اگر انکار پر زور ہے تو تاکید پر زور ہوگی۔ اور انکار کمزور ہے تو تاکید بھی کمزور لائی جائے گی۔ جس طرح کہ اللہ پاک نے عیسیٰؑ کے رسولوں (حواریوں) کے ذکر میں جبکہ وہ پہلی مرتبہ جھٹلائے گئے اُن کی زبانی بیان فرمایا ہے۔ "اِنَّا اِلَیْکُمْ مُرْسَلُوْنَ" اور یہاں اِنَّ حرف تاکید اور جملہ کی اسمیّت کے ساتھ اُن کے قول کو موکد بنایا ہے۔ اور دوسری مرتبہ اُن کی تکذیب ہوئی تو اُن کا قول "رَبُّنَا یَعْلَمُ اِنَّا اِلَیْکُمْ لَمُرْسَلُوْنَ" قَسَمْ. اِنَّ. لام اور اِسْمِیَّۃ جملہ چار باتوں کے ساتھ موکد کر کے نقل فرمایا ہے جس کی وجہ مخاطب لوگوں کا انکار میں مبالغہ ہے۔ کیونکہ اُن لوگوں نے کہا "مَا اَنْتُمْ اِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُنَا وَمَا اَنْزَلَ الرَّحْمٰنُ مِنْ شَیْءٍ اِنْ اَنْتُمْ اِلَّا تَکْذِبُوْنَ" اور کبھی کلام کی تاکید ان حروف کے ساتھ ایسی حالت میں بھی کی جاتی ہے جبکہ مخاطب اس کلام کا منکر نہ ہو۔ مگر چونکہ وہ کلام اپنے اقرار کے مقتضی پر جاری نہیں ہوتا۔ اس وجہ سے اُس کو منکر کے بجائے قرار دیا جاتا ہے۔ اور گاہے باوجود اس کے کلام منکر ہوتا ہے۔ پھر بھی تاکید کو ترک کر دیا جاتا ہے اور اس کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ اُس کلام کے ساتھ کچھ کھلی ہوئی دلیلیں اس طرح کی ہوتی ہیں جن پر غور کرنے سے متکلم اپنے انکار سے رجوع کر سکتا ہے۔ اور اس کی مثال قولہ تعالیٰ "ثُمَّ اِنَّکُمْ بَعْدَ ذٰلِکَ لَمَیِّتُوْنَ ثُمَّ اِنَّکُمْ یَوْمَ الْقِیٰمَۃِ تُبْعَثُوْنَ" سے دی گئی ہے کہ یہاں پر موت کو اگرچہ اُس کا انکار نہیں کیا گیا ہے۔ تاہم اُسے دو تاکیدوں کے ساتھ موکد کیا ہے

اور اس کا سبب یہ ہے مخاطب لوگوں کے خواب غفلت میں غرق ہونے کی وجہ سے انہیں ایسے شخص کے مقام میں رکھا ہے کہ موت کا منکر ہو۔ پھر اس کے ساتھ بعث (قیامت کے دن دوبارہ زندہ کیے جانے) کو ایک ہی تاکید سے موکد بنایا ہے۔ گو اُس کا برا مانا جانا اور انکار بہت شدید طور سے ہوتا تھا مگر اس کا سبب یہ ہے کہ اُس کی دلیلیں کھلی ہوئی ہونے کے باعث وہ اس قابل تھی کہ اُس کا انکار نہ کیا جائے۔ لہٰذا مخاطب لوگوں کو اُس کی واضح دلیلوں پر غور کرنے کی آمادگی دلانے کے واسطے اُنہیں غیر منکر لوگوں کے مرتبہ میں رکھا۔ اور اسی کی نظیر ہے قولہ تعالیٰ "لَا رَیْبَ فِیْهِ" یہاں پر قرآن سے حرف لَا کے ساتھ استغراق کے ڈھنگ پر رَیْبَ (شک) کی نفی کی گئی ہے۔ باوجود اس کے کہ شک کرنے والوں نے اس کے بارہ میں شک کیا تھا۔ مگر اُن روشن دلیلوں پر جو اس ریب (شک) کو زائل بنا دیتے ہیں۔ اعتماد کرتے ہوئے شک کرنے والوں کے شک کو اسی طرح بمنزلہ عدم (نہ ہونے کے) مانا جس طرح کہ انکار کو اسی باعث سے بمنزلہ عدم انکار کے تصور کیا تھا۔

زمخشریؒ کا قول ہے کہ "موت کی تاکید میں انسان کو اس بات پر آگاہ بنانے کے لئے مبالغہ کیا گیا کہ وہ ہر وقت اُس کو اپنا نصب العین بنائے رہے۔ اور کبھی اس بات سے غافل نہ ہو کہ اجل اُس کی تاک میں نہیں ہے کیونکہ انجام کار انسان کی موت ہے۔ پس گویا کہ موت کا جملہ ایسے معنی کی وجہ سے تین مرتبہ موکد کیا گیا۔ اس واسطے انسان دنیا میں حد درجہ کی کوشش کرتا اور سمجھتا ہے کہ جیسے وہ ہمیشہ اُسی میں رہے گا۔ اور بعث کا جملہ صرف اِنَّ کے ساتھ موکد کیا گیا۔ جس کا سبب یہ ہے کہ وہ ایسے مقطوع بہ (یقینی) امر کی صورت میں نمایاں کیا گیا ہے جس میں کوئی نزاع ممکن ہی نہیں اور وہ کسی طرح کا انکار قبول نہیں کرتا۔ اور تاج ابن الفرکاح کا قول ہے "خدا تعالیٰ نے موت کی تاکید دہریہ لوگوں کی تردید کے واسطے کی ہے جو کہ نوعِ انسان کے سقف سے لے کر خلف تک باقی اور دائم رہنے کے قائل ہیں اور بعث کی تاکید سے یہاں اس لئے مستغنی ہو گیا کہ اُس کی تاکید اور اس کے منکر کی تردید بہت سی جگہوں پر ہو چکی ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ "قُلْ بَلٰی وَرَبِّیْ لَتُبْعَثُنَّ".

تاج ابن الفرکاح کے سوا کسی اور شخص کا بیان ہے "چونکہ عطف اشراک کا مقتضی ہوتا ہے اس واسطے کہ جملہ اول میں لام کا ذکر ہو جانا دوبارہ اُس کے لانے سے مستغنی بنا گیا۔ اور کبھی اسی لام تاکید کے ساتھ اُس طالبِ خبر کے لئے تاکید کلام کی جاتی ہے۔ جس کو کسی پہلے ذکر کیے ہوئے امر سے خبر کی ایک جھلک نظر آ گئی ہو اور وہ اُس کا مشتاق بن گیا ہو۔ مثلاً قولہ تعالیٰ "وَلَا تُخَاطِبْنِیْ فِی الَّذِیْنَ ظَلَمُوْا اِنَّهُمْ لَمُغْرَقُوْنَ" یعنی اے نوح تم مجھ سے اپنی قوم کے بارہ میں کچھ دعا نہ کرو۔ پس یہ کلام اپنے خبر کی کچھ کچھ جھلک سی دکھا رہا ہے۔ اور یہ بتاتا ہے کہ درحقیقت ان لوگوں پر عذاب ثابت ہو گیا۔ اس وجہ سے یہ ایسا مقام بن گیا جہاں مخاطب اس تردد میں مبتلا ہے کہ آیا اُن پر عذاب ہو لیا یا ابھی نہیں اور اسی تردد کو رفع کرنے کے لئے بتاکید کہا گیا۔ اِنَّهُمْ مُغْرَقُوْنَ بے شک وہ لوگ ڈوبنے ہی والے ہیں۔ اور ایسے ہی قولہ تعالیٰ "یَا اَیُّهَا النَّاسُ اتَّقُوْا رَبَّکُمْ" بھی ہے۔ جبکہ خدا تعالیٰ نے آدمیوں کو تقویٰ کا حکم دیا اور اُس کے ثمرہ کا ظہور اور اُس کے ترک پر ایسے عقاب (عذاب) کا ذکر فرمایا۔ جس کا محل آخرت ہے تو اب مخاطبین کی طبیعتیں روزِ قیامت سننے کے لئے مشتاق ہو گئیں اور خدا تعالیٰ نے اُسے یوں تاکید کے ساتھ بیان فرمایا "اِنَّ زَلْزَلَةَ السَّاعَةِ شَیْءٌ عَظِیْمٌ" تاکہ اُس پر وجوب کا تقرر ہو جائے اور پھر اسی انداز پر ہے قولہ تعالیٰ "وَمَا اُبَرِّئُ نَفْسِیْ" اس میں مخاطب اس چکر اور تردد میں پڑ گیا کہ آخر متکلم اپنے نفس کو جو کہ بری اور پاک ہے اور اُس کی عصمت اور اُس کا بدی میں نہ مبتلا ہونا ثابت ہو چکا ہے۔ کیونکر گناہ سے بری نہیں کر سکتا؟ لہٰذا

اُس کی تاکید اپنے قول "اِنَّ النَّفْسَ لَاَمَّارَةٌ بِالسُّوْءِ" سے کر دی۔ اور کبھی کلام کی تاکید رغبت دلانے کے قصد سے کی جاتی ہے۔ جیسے "فَتَابَ عَلَيْهِ اِنَّهٗ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيْمُ" یہاں ایک جملہ میں چار تاکیدیں آئیں۔ جس کا مقصد بندوں کو توبہ کی طرف رغبت دلانا ہے اور جن ادواتِ تاکید کا یہاں ذکر ہوا ہے۔ ان کے معانی اور موقعوں کا مفصل بیان اب سے پہلے چالیسویں نوع میں ہو چکا ہے۔

فائدہ جس وقت کہ اِنَّ اور لام تاکید کا باہم اجتماع ہوتا ہے تو یہ بات بمنزلہ اس کے ہوتی ہے کہ گویا جملہ کو تین دفعہ مکرر کیا گیا ہے۔ کیونکہ اِنَّ سے دوبار تکرار کا فائدہ حاصل ہوا کرتا ہے اور پھر اُس پر لام بھی داخل ہو تو وہ تین مرتبہ تکرار ہو جاتی ہے۔ کسائی کا قول ہے لام خبر کی تاکید اور اِنَّ اسم کی تاکید کے لئے بھی آتا ہے۔ مگر اس بات میں ایک طرح کا مجاز ہے۔ اس لئے کہ تاکید نسبت (حکمیہ) کی ہوا کرتی ہے نہ کہ اسم و خبر کی۔ اور اسی طرح نون تاکید ثقیلہ بمنزلہ تین بار فعل کے مکرر لانے کے ہے اور نون تاکید خفیفہ اس کے دوبارہ مکرر بنانے کے مرتبہ میں ہے۔ اور سیبویہ کہتا ہے یَا اَیُّھَا کی مثال میں ایُّ میں الف اور ھا کا الحاق تاکید کے لئے ہوا ہے۔ پس گویا کہ تم نے یَا حرفِ ندا کی دوبار تکرار کی اور اُسم تنبیہ بن گیا۔ یہ سیبویہ کا کلام ہے اور زمخشری نے بھی اُسی کی پیروی کی ہے۔

فائدہ قولہ تعالیٰ "وَيَقُوْلُ الْاِنْسَانُ اِذَا مَا مِتُّ لَسَوْفَ اُخْرَجُ حَيًّا" اس کی بابت جرجانی اپنی کتاب نظم القرآن میں کہتا ہے کہ "اس میں لام تاکید کا نہیں ہے اس واسطے کہ یہ منکر ہے اور جس بات کا انکار کر دیا گیا ہو وہ ثابت کس طرح کی جا سکتی ہے؟ ہاں یہ ہو سکتا ہے کہ خدا تعالیٰ نے اس بات کو نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا وہ کلام نقل کرنے کے طور پر کہا جو کہ آنحضرت سے اَوّاِقِ تاکید کے ساتھ صادر ہوا تھا۔ پھر خدا تعالیٰ نے اُس کلام کی حکایت فرمائی اور اسی کلام پر آیت کا نزول ہو گیا۔

دوسری نوع کلمہ میں زائد حروف کا داخل ہونا ہے۔ ابن جنی کا بیان ہے "عرب کے کلام میں ہر ایک زائد کیا جانے والا حرف دوبارہ جملہ کے اعادہ کرنے کا قائم مقام ہوتا ہے"۔ اور زمخشری اپنی قدیم کتاب کشاف میں بیان کرتا ہے کہ مَا اور لَيْسَ کی خبر میں حرفِ با اسی طرح تاکید نفی کے واسطے آتا ہے۔ جس طرح لام تاکید ایجاب کا فائدہ دیتا ہے۔ کسی عالم سے حرف کے ساتھ تاکید کا فائدہ اور اُس کے معنی دریافت کئے گئے۔ اس لئے کہ حرف کا ساقط کر دینا معنی میں کوئی خلل نہیں پیدا کرتا تو کیوں؟ اُس عالم نے جواب دیا "اس بات کو طبیعت دار لوگ ہی جانتے ہیں جن کو حرف کی زیادتی سے وہ معنی حاصل ہوتے ہیں جو کہ اُس کے گرا دینے سے باقی نہیں رہتے۔ اور ایسے شخص کی مثال وہ آدمی ہے جو طبعاً شعر کے وزن (موزونیت) کا شناخت کرنے والا ہوتا ہے۔ اور جب اُسے کسی نقص کی وجہ سے شعر میں کوئی تغیر محسوس ہوتا ہے تو وہ اُسے ناپسند کر دیتا ہے۔ اور کہتا ہے کہ اس وقت میں اپنی طبیعت کو اُس حالت کے خلاف پاتا ہوں۔ جیسے کہ درستی وزن کے حال میں اس شعر کے سننے سے کیفیت حاصل ہوا کرتی ہے" اور اسی طرح ان حروف کے نقصان سے مطبوع کا دل پراگندہ ہو جاتا اور ان کی زیادتی سے اُس کی طبیعت ایک ایسے معنی کو پاتی ہے جو کہ اُس کی حالتِ نقصان کے معنی سے خلاف ہوتے ہیں۔

حرف اور افعال کے بارہ میں زیادتی کا باب بہت قلیل ہے اور اسماء کی زیادتی کا باب اور بھی کمتر ہے۔ حروف میں سے اِنْ. اَنْ. اِذْ. اِذَا. اِلٰی. اَمْ. با. فا. فِيْ. کاف. لام. لا. مَا. مِنْ اور واو اتنے حروف زائد لائے جاتے ہیں۔ اور ان

کا بیان ادوات کی نوع میں بتفصیل گزر چکا ہے۔ افعال میں سے کَانَ اور اَصْبَحَ صرف یہ دو فعل زائد ہونے والے پائے گئے ہیں۔ کَانَ زائدہ کی مثال ہے قولہ تعالیٰ "کَیْفَ نُکَلِّمُ مَنْ کَانَ فِی الْمَهْدِ صَبِیًّا" اور اَصْبَحَ کے زائد آنے کی مثال دی گئی ہے۔ فَاَصْبَحُوْا خَاسِرِیْنَ:

زمانی کا بیان ہے کہ "معمول اور عادت کی بات یہ ہے کہ جس شخص کو کوئی ایسا مرض ہوتا ہے جو کہ رات کے وقت زائد ہو جاتا ہے۔ وہ شخص صبح کے وقت اُس علت سے نجات پانے کی امید رکھا کرتا ہے۔ اسی واسطے یہاں اَصْبَحَ کو استعمال کیا گیا کیونکہ اس طرح اُن لوگوں کو خُسْرَانَ (گھاٹا) اُسی وقت میں حاصل ہوا۔ جس وقت میں اُنہیں اس آفت سے نجات پانے کی توقع تھی لہٰذا اس جگہ بھی اَصْبَحَ زائدہ نہیں ہے"۔ اور اَلسَّمآء کی بابت اکثر علمائے نحو نے صاف طور سے کہا ہے کہ وہ زائد نہیں لائے جاتے۔ مگر مفسرین کے کلام میں چند جگہوں میں اسماء پر بھی زائد ہونے کا حکم لگایا گیا ہے۔ جیسے کہ قولہ تعالیٰ "فَاِنْ اٰمَنُوْا بِمِثْلِ مَا اٰمَنْتُمْ بِهٖ" میں مِثْل کا لفظ جو اسم ہے زائد بتایا گیا ہے۔ اور اس کے معنی محض بِمَا اٰمَنْتُمْ بِهٖ قرار دیے گئے ہیں۔

تیسری نوع تاکیدِ صناعی ہے اور اس کی چار قسمیں ہیں:

(۱) توکیدِ معنوی اور یہ تاکید لفظ کُلٌّ. اَجْمَعُ. کِلَا اور کِلْتَا کے ساتھ ہوتی ہے۔ جیسے فَسَجَدَ الْمَلٰٓئِکَةُ کُلُّهُمْ اَجْمَعُوْنَ اس تاکید کا فائدہ تَوَهُّمُ مَجَاز کا رفع کرنا اور عدم شمول ہے۔ اور فراء نے یہ کہا ہے کہ کُلُّهُمْ کے لفظ نے اس بات کا فائدہ دیا ہے جو کہ اوپر مذکور ہوئی اور اَجْمَعُوْنَ کے لفظ نے یہ فائدہ دیا ہے کہ فرشتوں نے متفرق طور پر سجدہ نہیں کیا تھا بلکہ سب نے اکٹھا سجدہ کیا۔

(۲) تاکیدِ لفظی یہ پہلے لفظ کے تکرار کا نام ہے۔ اس طرح کہ یا اُسی لفظ کو مکرر لایا جاتا ہے اور یا اُس کے مرادف لفظ کے ساتھ تکرار کی جاتی ہے۔ تَکْرِیْر بِالْمُرَادِف کی مثالیں ہیں۔ ضَیِّقًا حَرَجًا کسرہ را کے ساتھ اور غَرَابِیْبُ سُوْدٌ اور صفار نے اس اعتبار پر کہ قولہ تعالیٰ "مَا اِنْ مَّکَّنّٰهُمْ فِیْهِ" میں مَا اور اِنْ دونوں نفی ہی کے واسطے آئے ہیں۔ اس کو بھی ایسی ہی تاکید لفظی کی قسم سے گردانا ہے۔ اور صفار کے سوا کسی اور شخص نے قولہ تعالیٰ "قِیْلَ ارْجِعُوْا وَرَآءَکُمْ فَالْتَمِسُوْا نُوْرًا" کو بھی اسی باب سے قرار دیا ہے اور کہا ہے کہ وَرَآء کا لفظ یہاں پر ظرف نہیں ہے۔ اس واسطے کہ اِرْجِعُوْا کا لفظ خود ہی اُس کی خبر دیتا ہے بلکہ وہ اِرْجِعُوْا کے معنی میں اسم فعل ہے۔ اور گویا یہاں پر خدا تعالیٰ نے فرمایا ہے۔ اِرْجِعُوْا اِرْجِعُوْا اور تکرار لفظی کے ساتھ تاکید لفظی اسم۔ فعل اور حرف اور جملہ سبھوں میں آتی ہے۔ اسم میں ایسی تاکید لفظی کی مثال ہے۔ قَوَارِیْرَا قَوَارِیْرَ اور دَکًّا دَکًّا اور فعل کی مثال ہے فَمَهِّلِ الْکَافِرِیْنَ اَمْهِلْهُمْ اسم فعل کی مثال ہے۔ هَیْهَاتَ هَیْهَاتَ لِمَا تُوْعَدُوْنَ اور حرف کی مثال ہے۔ فَفِی الْجَنَّةِ خَالِدِیْنَ فِیْهَا اور اَیَعِدُکُمْ اَنَّکُمْ اِذَا مِتُّمْ وَکُنْتُمْ تُرَابًا وَّعِظَامًا اَنَّکُمْ اور تاکید جملہ کی مثال ہے۔ اِنَّ مَعَ الْعُسْرِ یُسْرًا ۙ اِنَّ مَعَ الْعُسْرِ یُسْرًا مگر جملہ کی تاکید میں بہتر یہ ہے کہ دوسرا جملہ ثُمَّ کے ساتھ مقترن ہو جیسے وَمَا اَدْرٰکَ مَا یَوْمُ الدِّیْنِ ثُمَّ مَا اَدْرٰکَ مَا یَوْمُ الدِّیْنِ اور کَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُوْنَ ثُمَّ کَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُوْنَ اور منجملہ اسی نوع کے ضمیر متصل کی تاکید ضمیر منفصل کے ساتھ ہے مثلاً اُسْکُنْ اَنْتَ وَزَوْجُکَ الْجَنَّةَ. اِذْهَبْ اَنْتَ وَرَبُّکَ فَقَاتِلَا اور وَاِمَّا اَنْ نَّکُوْنَ نَحْنُ الْمُلْقِیْنَ اور اسی نوع سے ہے ضمیر منفصل کی تاکید اُسی کی مثل کے ساتھ جیسے وَهُمْ بِالْاٰخِرَةِ هُمْ

كَافِرُوْن.

(۳) تعلیم کی تاکید ہے۔ اسی کے مصدر کے ساتھ اور ایسی تاکید فعل کے دوبار مکرر لانے کے عوض میں آتی ہے۔ اس کا فائدہ یہ ہوتا ہے کہ فعل میں توہم مجاز کا رفع کیا جائے۔ اور یہ بات سابق کی توکید کے خلاف ہے اس واسطے کہ وہ تاکید مسند الیہ میں مجاز کا توہم رفع کرنے کے واسطے آتی ہے۔ ابن عصفور وغیرہ نے ان دونوں تاکیدوں کے مابین یونہی فرق دکھایا ہے۔ اور اسی کے ذریعہ سے کسی اہل سنت عالم نے بعض معتزلہ کے اُس دعویٰ کو رد کر دیا ہے جو کہ اُس نے قولہ تعالیٰ "وَكَلَّمَ اللّٰهُ مُوْسٰى تَكْلِيْمًا میں تَكْلِيْم" (کلام کرانے) کی حقیقتاً نفی ہونے کی نسبت کیا تھا۔ اور اس دعویٰ کی دلیل یہ ہے کہ توکید مجازِ فی الفعل کو رفع کر دیتی ہے۔ اور ایسی تاکید کی مثالیں ہیں "وَيُسَلِّمُوْا تَسْلِيْمًا. تَمُوْدُ السَّمَآءُ مَوْرًا وَّتَسِيْرُ الْجِبَالُ سَيْرًا" اور "جَزَاءُ كُمْ جَزَآءً مَّوْفُوْرًا" اور قولہ تعالیٰ "وَتَظُنُّوْنَ بِاللّٰهِ الظُّنُوْنَ" اس تاکید کی مثال نہیں بلکہ اس میں "الظُّنُوْنَ" کا لفظ "ظَنٌ" کی جمع ہے۔ کیونکہ ظن کی مختلف نوعیں ہوتی ہیں۔ اور قولہ تعالیٰ "اِلَّآ اَنْ يَّشَآءَ رَبِّیْ شَيْئًا" اس بات کا احتمال رکھتا ہے کہ وہ ایسی تاکید کی قسم سے ہو اور شے کا لفظ اس میں امر اور شان کے معنی میں آیا ہو۔ اور اس نوع میں اصل یہ ہے کہ منعوت کی نعت وصف مراد کے ساتھ کی جائے مثلاً "اُذْكُرُوا اللّٰهَ ذِكْرًا كَثِيْرًا" اور "وَسَرِّحُوْهُنَّ سَرَاحًا جَمِيْلًا" اور کبھی موصوف کا وصف اُسی موصوف ہی کی طرف مضاف بھی کر دیا جاتا ہے۔ جس کی مثال ہے "اِتَّقُوا اللّٰهَ حَقَّ تُقَاتِهٖ" پھر کبھی موکد کی توکید کسی دوسرے فعل کے مصدر یا کسی اسم عین کے ساتھ بطور نائب مصدر ہونے کے کی جاتی ہے۔ جیسے "وَتَبَتَّلْ اِلَيْهِ تَبْتِيْلًا" کہ اُس کا مصدر "تبتل" تھا اور "تَبْتِيْل" بتّل افعل کا مصدر ہے۔ "اَنْبَتَكُمْ مِنَ الْاَرْضِ نَبَاتًا" یعنی اِنْبَاتًا اس واسطے کہ نبات اسم عین ہے۔

(۴) حالِ موکدہ یعنی وہ حال جس کی تاکید کی گئی ہو۔ مثلاً "يَوْمَ اُبْعَثُ حَيًّا" "وَلَا تَعْثَوْا فِي الْاَرْضِ مُفْسِدِيْنَ". "وَاَرْسَلْنَاكَ لِلنَّاسِ رَسُوْلًا". "ثُمَّ تَوَلَّيْتُمْ اِلَّا قَلِيْلًا مِّنْكُمْ وَاَنْتُمْ مُّعْرِضُوْنَ" اور "وَاُزْلِفَتِ الْجَنَّةُ لِلْمُتَّقِيْنَ غَيْرَ بَعِيْدٍ" اور قولہ تعالیٰ "وَلّٰى مُدْبِرًا" اسباب سے نہیں ہے اس لئے کہ منہ پھیرنا کبھی پیٹھ پھیرنے کے معنی میں نہیں آتا ہے۔ جس کی دلیل ہے قولہ تعالیٰ "فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ" اور نہ "فَتَبَسَّمَ ضَاحِكًا مِّنْ قَوْلِهَا" اس قسم کی تاکید ہے اس واسطے کہ تبسم کبھی ضحک نہیں ہوا کرتا۔ ایسے ہی قولہ تعالیٰ "وَهُوَ الْحَقُّ مُصَدِّقًا" بھی اس قبیل سے نہیں ہے جس کی وجہ دونوں معنوں کا اختلاف ہے اس لئے کہ ایک شے کا فی نفسہٖ حق ہونا اور بات ہے اور اس کا اپنے ماقبل کا مصدر ہونا امر دیگر ہے۔

چوتھی نوع تکریر ہے۔ یہ تاکید سے ابلغ ہونے کے سوا فصاحت کی خوبیوں میں سے ایک خوبی ہے اور اگرچہ کسی غلطی کرنے والے نے اس بارہ میں اختلاف کیا ہے تاہم وہ اختلاف معتبر نہیں۔ تکریر کے بہت سے فائدے ہیں۔

ازانجملہ ایک فائدہ تقریر (مقرر کر دینا) ہے۔ کیونکہ مشہور مقولہ ہے "اَلْكَلَامُ اِذَا تَكَرَّرَ تَقَرَّرَ" یعنی جس وقت کسی بات کو دوبار کہا گیا تو وہ بات پایہ ثبوت کو پہنچ جاتی ہے اور خود پروردگارِ عالم نے بندوں کو وہ سبب بتا دیا ہے۔ جس کے لئے قرآن میں قصہ جات اور انذار (ڈرانے والی باتوں) کی تکرار آئی ہے۔ چنانچہ وہ فرماتا ہے "وَصَرَّفْنَا فِيْهِ مِنَ الْوَعِيْدِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُوْنَ اَوْ يُحْدِثُ لَهُمْ ذِكْرًا".

دوسرا فائدہ تاکید۔

تیسرا فائدہ اُس چیز پر تنبیہ کی زیادتی ہے جو کہ تہمت کی نفی کرتی ہے تاکہ کلام کا مقبول ہونا مکمل ہو جائے۔ اس کی مثال قولہ تعالیٰ "وَقَالَ الَّذِیْ اٰمَنَ یَا قَوْمِ اتَّبِعُوْنَ اَھْدِکُمْ سَبِیْلَ الرَّشَادِ. یَا قَوْمِ اِنَّمَا ھٰذِہِ الْحَیَاتُ الدُّنْیَا مَتَاعٌ" دیکھو اس میں اسی تنبیہ کے فائدہ کے لئے ندا کی تکرار آئی ہے۔

چوتھا نفع یہ ہے کہ جس وقت بات بڑھ جاتی ہے اور یہ خوف پیدا ہوتا ہے کہ کلام کا آغاز بھول جائے گا اُس وقت دوبارہ اُس کا اعادہ کر دیتے ہیں اور اُس اعادہ سے اُس کا تطریہ اور اُس کے عہد کی تجدید مراد ہوا کرتی ہے۔ اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ "ثُمَّ اِنَّ رَبَّکَ لِلَّذِیْنَ ھَاجَرُوْا مِنْ بَعْدِ مَا فُتِنُوْا ثُمَّ جَاھَدُوْا وَصَبَرُوْا اِنَّ رَبَّکَ مِنْ بَعْدِھَا"۔ "وَلَمَّا جَاءَ ھُمْ کِتَابٌ مِنْ عِنْدِاللّٰہِ" الی قولہ تعالیٰ "فَلَمَّا جَآءَ ھُمْ مَاعَرَفُوْا کَفَرُوْا بِہٖ" "لَا تَحْسَبَنَّ الَّذِیْنَ یَفْرَحُوْنَ بِمَا اَتَوْ وَّ یُحِبُّوْنَ اَنْ یُّحْمَدُوْا بِمَا لَمْ یَفْعَلُوْا فَلَاتَحْسَبَنَّھُمْ بِمَفَازَۃٍ مِنَ الْعَذَابِ" اور "اِنِّیْ رَاَیْتُ اَحَدَ عَشَرَ کَوْکَبًا وَّالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ رَاَیْتُھُمْ"۔

پانچواں فائدہ تعظیم اور تہویل ہے جیسے "اَلْحَاقَّۃُ مَا الْحَاقَّۃُ" "اَلْقَارِعَۃُ مَا الْقَارِعَۃُ" اور "اَصْحَابُ الْیَمِیْنِ مَا اَصْحَابُ الْیَمِیْنِ" لیکن اگر کوئی یہ کہے کہ "یہ نوع اپنے قبل والے نوع کی ایک قسم ہے۔ کیونکہ اُس نوع میں تکرار لفظ کے ساتھ تاکید پائی جاتی ہے لہٰذا اب اس کو ایک جداگانہ اور مستقل نوع شمار کرنا اچھا نہیں ہوسکتا۔ اور میں اس کا جواب یہ دیتا ہوں کہ وہ تاکید بہ تکرار لفظ اپنے جامع اور فارق اوصاف جداگانہ رکھتی ہے۔ اُس پر زیادتی ہونا اور اُس میں کمی کیا جانا ممکن ہے۔ اس لئے وہ بجائے خود ایک اصل ہے۔ کیونکہ وہ کبھی تکرار کے لحاظ سے تاکید ہوتی ہے اور گاہے نہیں بھی ہوتی اور ان دونوں کی مثالیں پہلے بیان ہو چکی ہیں۔ اور کسی وقت صناعت (قاعدہ فن) کے اعتبار سے تکرارِ لفظ تاکید نہیں ہوتی اگرچہ معنی وہ تاکید کا فائدہ بھی دے۔ اور اس کی مثال وہ مثال ہے جس میں مکرر آنے والے دونوں لفظوں کے مابین جدائی واقع ہوگئی ہو اس واسطے کہ تاکید اور اُس کے موکد کے مابین فصل نہیں کیا جاتا ہے۔ جیسے "اِتَّقُوا اللّٰہَ وَلْتَنْظُرْ نَفْسٌ مَا قَدَّمَتْ لِغَدٍ وَاتَّقُوا اللّٰہَ" اور "اِصْطَفَاکِ وَطَھَّرَکِ وَاصْطَفَاکِ عَلٰی نِسَآءِ الْعَالَمِیْنَ" کہ یہ آیتیں تکریر کے باب سے ہیں نہ کہ صناعی تاکیدِ لفظی کے باب سے۔ اور اسی باب سے وہ بیشتر بیان کی گئی آیتیں بھی ہیں جن میں طول کلام کی وجہ سے تکرار کلمات ہوئی ہے اور وہ آیتیں بھی جن میں تعلقات کلمات کو تعدد حاصل ہے۔ یوں کہ دوسرا مکرر لفظ جس کلمہ کے ساتھ تعلق رکھتا ہے وہ اور ہے اور مکرر اول کا متعلق کچھ اور ہی ہے۔ اور اس قسم کا نام تردید رکھا جاتا ہے۔ اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ "اَللّٰہُ نُوْرُ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ مَثَلُ نُوْرِہٖ کَمِشْکٰوۃٍ فِیْھَا مِصْبَاحٌ اَلْمِصْبَاحُ فِیْ زُجَاجَۃٍ اَلزُّجَاجَۃُ کَاَنَّھَا کَوْکَبٌ دُرِّیٌّ یُّوْقَدُ مِنْ" اس میں چار مرتبہ تردید واقع ہوئی ہے۔

اور قولہ تعالیٰ "فَبِاَیِّ اٰلَاءِ رَبِّکُمَا تُکَذِّبَانِ" بھی اسی قبیل سے قرار دیا گیا ہے۔ کیونکہ گو اس کی تکرار اکتیس مرتبہ آئی ہے تاہم ہر ایک آیت اپنے ماقبل ہی کے ساتھ تعلق رکھتی ہے۔ اور اسی واسطے اُس کی تعداد تین سے زائد ہوئی ورنہ کہیں ان تمام مکرر آیتوں کا تعلق ایک ہی شے کے ساتھ ہوتا تو اُن کی تکرار کبھی تین سے زائد مرتبہ نہ آتی۔ اس واسطے کہ تاکید اس تعداد سے آگے نہیں بڑھا کرتی ہے۔ اس بات کو ابن عبدالسلام وغیرہ نے کہا ہے۔ اور اس کے علاوہ اگرچہ اُس میں سے

بعض آیتیں نعمۃ بھی نہیں ہیں تاہم تحذیر (ڈرانے) کے لئے نقمۃ (خفگی اور عذاب) کی یاد دہانی بھی ایک نعمت ہی ہے۔

کسی سے سوال کیا گیا تھا کہ قولہ تعالیٰ "كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ" میں کون سی نعمت (کا ذکر) ہے؟" تو اس کے کئی جواب دیئے گئے ہیں اور اُن میں سب سے اچھا جواب یہ ہے "خدا تعالیٰ کے اس فرمان میں یہ نعمت کیا کم ہے کہ انسان کو دار الہموم (دنیا) سے دار السرور (آخرت) کی طرف منتقل کر دیا جاتا ہے اور مومن اور نیکوکار کو فاجر کے ہاتھوں سے نجات دلا دی جاتی ہے"۔ اور اسی طرح قولہ تعالیٰ "وَيْلٌ يَوْمَئِذٍ لِلْمُكَذِّبِيْنَ" سورۃ المرسلات میں اس واسطے بار بار آیا ہے کہ خدا تعالیٰ نے مختلف قصوں کو بیان فرمایا اور ہر ایک قصہ کے بعد یہ قول وارد کیا ہے۔ گویا کہ اُس نے یہ فرمایا کہ اس قصہ کو جھٹلانے والے کی اُس دن سخت خرابی ہے۔ پھر ایسے ہی سورۃ الشعراء میں قولہ تعالیٰ "اِنَّ فِيْ ذٰلِكَ لَاٰيَةً وَمَا كَانَ اَكْثَرُهُمْ مُؤْمِنِيْنَ وَاِنَّ رَبَّكَ لَهُوَ الْعَزِيْزُ الرَّحِيْمُ" آٹھ مرتبہ مکرر کیا گیا ہے۔ اور ہر مرتبہ ایک نئے قصہ کے بعد آیا ہے۔ لہٰذا ہر ایک ایسی آیت میں لفظ "بِذٰلِكَ" کے ساتھ اُس نبی کے قصہ کی جانب اشارہ ہوا ہے جو کہ پہلے مذکور ہو لیا ہے۔ اور اُس قصہ میں جس قدر خدا کی قدرت کی نشانیاں اور عبرت دلانے والی باتیں ہیں اُن کی طرف بھی اس نے اشارہ کیا گیا ہے اور قولہ تعالیٰ "وَمَا كَانَ اَكْثَرُهُمْ مُؤْمِنِيْنَ" سے بالخصوص اُسی نبی کی قوم کی جانب اشارہ ہے اور چونکہ اُس کا مفہوم یہ تھا کہ اُس کی قوم کے بہت ہی کمتر آدمی ایمان لائے۔ لہٰذا خدا تعالیٰ نے اپنے دو وصف عزیز اور رحیم بیان کئے تا کہ اس سے اُس قوم کے نہ ایمان لانے والوں پر عزت (گراں ہونے) اور ایمان قبول کرنے والوں پر رحمۃ (مہربان ہونے) کا اشارہ پایا جائے۔

اور ایسے ہی سورۃ القمر میں "وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْاٰنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُّدَّكِرٍ" کی تکرار ہوئی ہے۔

زمخشری کہتا ہے "اس کی تکرار کا مدعا یہ ہے کہ لوگ اُس میں ہر ایک خبر سننے کے وقت ایک طرح کی نصیحت اور تنبیہ پائیں اور معلوم کریں کہ اُن خبروں میں سے ہر ایک خبر اعتبار کی مستحق اور اس کے ساتھ مخصوص ہے اور انہیں متنبہ ہو جانا لازم ہے تا کہ سرور اور غفلت ان پر غالب نہ آ جائے۔

کتاب عروس الافراح میں بیان ہوا ہے "پس اگر تم یہ کہو کہ ہر ایک آیت سے اُسی کا ماقبل مراد ہے تو یہ بات اطناب کچھ نہیں بلکہ یہ ایسے الفاظ ہیں کہ ان میں سے ہر ایک لفظ سے وہ بات مراد لی گئی ہے جو کہ دوسرے لفظ کی مراد سے جداگانہ ہے؟" تو میں اس کا یہ جواب دیتا ہوں کہ اگر ہم لفظ کے عموم کا اعتبار کریں اور اس کے قائل بنیں تو کہیں گے کہ ہر ایک سے وہی بات مراد لی گئی ہے جو کہ دوسرے سے مراد ہے۔ لیکن اس کی تکرار اس لئے ہوئی ہے کہ وہ اپنے مائلی (متصل) قصہ میں نص اور مائلی کے غیر میں ظاہر ہے۔ پھر اگر تم کہو کہ "اس امر کے ماننے سے تاکید لازم آتی ہے"۔ تو میں کہوں گا کہ "ہاں بات یہی ہے۔ اور اس پر یہ اعتراض وارد نہ ہوگا کہ تاکید تین مرتبہ سے زائد نہیں آتی۔ کیونکہ یہ قاعدہ اُس تاکید میں جاری ہوتا ہے جو کہ تابع ہے اور یہ بات کہ ایک شے کا ذکر تین سے زائد متعدد مقاموں میں کیا جائے تو یہ ہرگز ممتنع نہیں ہے"۔

اسی کے قریب قریب وہ قول بھی ہے جس کو ابن جریرؒ نے قولہ تعالیٰ "وَلِلّٰهِ مَا فِي السَّمٰوٰتِ وَمَا فِي الْاَرْضِ ط وَلَقَدْ وَصَّيْنَا الَّذِيْنَ اُوْتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ وَاِيَّاكُمْ اَنِ اتَّقُوا اللّٰهَ ط وَاِنْ تَكْفُرُوْا فَاِنَّ لِلّٰهِ مَا فِي السَّمٰوٰتِ وَمَا فِي الْاَرْضِ ط وَكَانَ اللّٰهُ غَنِيًّا حَمِيْدًا" اور قولہ تعالیٰ "وَلِلّٰهِ مَا فِي السَّمٰوٰتِ وَمَا فِي الْاَرْضِ ط وَكَفٰى بِاللّٰهِ وَكِيْلًا" کی

تفسیر میں بیان کیا ہے۔ وہ کہتا ہے ''اگر کہا جائے کہ یہاں پر یکے بعد دیگرے دو آیتوں میں برابر قولہ تعالیٰ ''وَلِلّٰہِ مَا فِي السَّمٰوٰاتِ وَمَا فِي الْاَرْضِ'' کے تکرار کی کیا وجہ ہے؟ تو ہم جواب دیں گے کہ اس کی وجہ دونوں جگہ آسمانوں اور زمین کی موجودات کی خبر دہی کے معنوں میں اختلاف ہونا ہے۔ کیونکہ دو آیتوں میں سے ایک آیت میں موجود علوی اور سفلی کے بابت جو خبر دی گئی ہے وہ اس بات کا بیان ہے کہ وہ موجودات اپنے باری تعالیٰ کی محتاج ہیں۔ اور باری تعالیٰ جل شانہ اُن سے بالکل غنی ہے۔ اور دوسری آیت میں یہ بیان ہوا ہے کہ اُن کا باری تعالیٰ اُن کی حفاظت کرتا' اُن کا علم رکھتا اور اپنی تدبیر سے اُن کا نظام قائم رکھتا ہے''۔ ابن جریر کہتا ہے پھر اگر کوئی یہ کہے کہ اس جواب کی درستی کیونکر معلوم ہو سکتی ہے کیونکہ یہاں تو ''وَكَانَ اللّٰهُ غَنِيًّا حَمِيْدًا'' اور ''وَكَفٰى بِاللّٰهِ وَكِيْلًا'' کہا گیا ہے اور اس میں حفظ و تدبیر کا کہیں بھی نام نہیں آیا؟ تو اس کے جواب میں کہنا چاہئے کہ ''پہلی آیت میں کوئی ایسی بات پائی نہیں جاتی جو اپنی معیت میں خدا تعالیٰ کو حفظ و تدبیر کے وصف سے بھی موصوف بنانے کے ساتھ ختم کئے جانے کی صلاحیت رکھتی ہو''۔

اور اللہ پاک فرماتا ہے ''وَاِنَّ مِنْهُمْ لَفَرِيْقًا يَّلْوٗنَ اَلْسِنَتَهُمْ بِالْكِتَابِ لِتَحْسَبُوْهُ مِنَ الْكِتَابِ وَمَا هُوَ مِنَ الْكِتَابِ''۔

راغب کا بیان ہے۔ پہلا لفظ کتاب اُس نوشتہ پر دلالت کرتا ہے جسے اُن لوگوں نے اپنے ہاتھوں لکھا تھا اور جس کا ذکر قولہ تعالیٰ ''فَوَيْلٌ لِّلَّذِيْنَ يَكْتُبُوْنَ الْكِتَابَ بِاَيْدِيْهِمْ'' میں آیا ہے۔ اور دوسری کتاب کے لفظ سے توراۃ مراد ہے۔ لفظ سوم سے کُتبِ الٰہی کی تمام تر جنس مراد ہے۔ یعنی کُتُبَ اللّٰہُ اور اس کے کلام کی ہر ایک شے۔

جس کلام کو تکرار کی قسم سے خیال کیا جاتا ہے حالانکہ وہ اس باب سے نہیں ہوتا اُس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ ''قُلْ يَا اَيُّهَا الْكَافِرُوْنَ لَا اَعْبُدُ مَا تَعْبُدُوْنَ'' تا آخر سورۃ۔ اس میں لَا اَعْبُدُ مَا تَعْبُدُوْنَ سے مراد ہے کہ تم آئندہ زمانہ میں جن کی عبادت کرو گے ''وَلَا اَنْتُمْ عَابِدُوْنَ'' یعنی بحالت موجودہ۔ ''مَا اَعْبُدُ'' آئندہ زمانہ میں ''وَلَا اَنَا عَابِدٌ'' یعنی فی الحال ''مَا عَبَدْتُّمْ'' زمانہ ماضی میں ''وَلَا اَنْتُمْ عَابِدُوْنَ'' زمانہ آئندہ میں ''مَا اَعْبُدُ'' یعنی موجودہ زمانہ میں۔ غرض کہ اس کا حاصل یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ماضی' حال اور استقبال تینوں زمانوں میں اس سورۃ کے ذریعہ سے کفار کے معبودوں کی عبادت کا انکار مقصود رکھا ہے۔

اور اسی طرح قولہ تعالیٰ ''فَاذْكُرُوا اللّٰهَ عِنْدَ الْمَشْعَرِ الْحَرَامِ وَاذْكُرُوْهُ كَمَا هَدٰكُمْ'' جس کے بعد خداوند کریم فرماتا ہے ''فَاِذَا قَضَيْتُمْ مَنَاسِكَكُمْ فَاذْكُرُوا اللّٰهَ كَذِكْرِكُمْ اٰبَاءَكُمْ'' اور بعد ازیں پھر ارشاد کرتا ہے ''وَاذْكُرُوا اللّٰهَ فِيْ اَيَّامٍ مَّعْدُوْدَاتٍ'' ان سب آیتوں میں جتنی مرتبہ ذکر اللہ کی تاکید وارد ہوئی ہے۔ اُن میں ہر ایک ذکر سے ایک ایسی بات مراد لی گئی ہے جو کہ دوسرے ذکر سے مراد نہیں لی جاتی۔

پہلے ذکر سے بمقام مزدلفہ۔ قزح میں وقوف (ٹھہرنا) کرنے کے وقت ذکر کرنا مراد ہے۔ اور قولہ تعالیٰ ''وَاذْكُرُوْهُ كَمَا هَدٰكُمْ'' اُسی ذکر کے دوبارہ اور سہ بارہ مکرر کرنے کی جانب اشارہ نکلتا ہے۔ اور اس میں یہ احتمال بھی ہے کہ اس سے طوافِ اضافہ مراد لیا گیا ہو۔ جس کی دلیل یہ ہے کہ اس کے عقب میں خدا تعالیٰ نے ''فَاِذَا قَضَيْتُمْ'' ارشاد فرمایا ہے۔ اور تیسرے ذکر سے ''جَمْرَةُ الْعُقْبَة'' کو کنکریاں مارنے کی طرف اشارہ ہے۔ پھر آخری ذکر سے تشریق کے دنوں میں

شیطانوں کو کنکریاں مارنے کا ایماء پایا جاتا ہے۔

اور اسی تکرار کے قبیل سے حرفِ اضراب کا مکرر لانا بھی ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ "بَلْ قَالُوْا اَضْغَاثُ اَحْلَامٍ بَلِ افْتَرَاهُ بَلْ هُوَ شَاعِرٌ" اور قولہ تعالیٰ "بَلِ ادّٰرَكَ عِلْمُهُمْ فِي الْآخِرَةِ بَلْ هُمْ فِيْ شَكٍّ مِنْهَا بَلْ هُمْ مِنْهَا عَمُوْنَ" اور اسی باب سے قولہ تعالیٰ "وَمَتِّعُوْهُنَّ عَلَى الْمُوْسِعِ قَدَرُهُ وَعَلَى الْمُقْتِرِ قَدَرُهُ مَتَاعًا بِالْمَعْرُوْفِ حَقًّا عَلَى الْمُحْسِنِيْنَ" کہ اس کے بعد فرمان ہوتا ہے "وَلِلْمُطَلَّقَاتِ مَتَاعٌ بِالْمَعْرُوْفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِيْنَ" دوسری مرتبہ اس بات کی تکرار آیت دوم میں یوں کی گئی تا کہ یہ حکم ہر ایک مطلقہ عورت کے واسطے عام ہو جائے۔ کیونکہ پہلی آیت کا حکم اُسی طلاق میں دی گئی عورت سے خاص تھا جس کو ادائے مہر اور مس کرنے سے قبل ہی طلاق مل گئی ہو۔ اور اس کے بارہ میں ایک قول یہ بھی آیا ہے کہ پہلی آیت وجوب کی مشعر (خبر دینے والی) نہ تھی اسی واسطے جبکہ وہ نازل ہوئی اُس وقت کسی صحابیؓ نے یہ بات کہی کہ اختیار ہے تم چاہو تو اس کے ساتھ احسان کرو اور نہ چاہو تو نہ سہی۔ لہٰذا دوسری آیت نازل ہوئی"۔ اس روایت کا راوی ابن جریرؒ ہے۔

اور امثال (ضرب المثلون) کا مکرر لانا بھی مثلاً قولہ تعالیٰ "وَمَا يَسْتَوِي الْاَعْمٰى وَالْبَصِيْرُ وَلَا الظُّلُمَاتُ وَلَا النُّوْرُ وَلَا الظِّلُّ وَلَا الْحَرُوْرُ وَمَا يَسْتَوِي الْاَحْيَاۤءُ وَلَا الْاَمْوَاتُ" اور اسی طرح خدا تعالیٰ نے سورۃ البقرہ کے شروع میں منافق لوگوں کی مثال آگ جلانے والے شخص سے اور پھر اُسی کی مثال اَصْحَابُ الصَّيِّبُ (بارش میں مبتلا ہونے والے لوگوں) کے ساتھ دی ہے۔ زمخشریؒ کہتا ہے "یہ دوسری مثال پہلی مثال کی نسبت بلیغ تر ہے کیونکہ یہ حیرت کی زیادتی' معاملہ کی سختی اور اُس کے ناگوار ہونے پر زیادہ وضاحت کے ساتھ دلالت کرتی ہے" وہ کہتا ہے "اور اسی واسطے خدا تعالیٰ نے اس مثال کو موخر کیا بحالیکہ وہ لوگ ایسی حالت میں اَهْوَنُ (آسان اور کم درجہ کے عذاب) سے اَغْلَظُ (سخت اور آفت خیز ترین عذاب) کی طرف تدریجی ترقی کرتے جاتے تھے۔ اور اسی باب سے قصص کا مکرر لانا بھی ہے مثلاً آدمؑ' موسٰیؑ اور نوحؑ وغیرہ انبیاء کے حالات اور قصص کا بار بار وارد ہونا۔ کسی عالم کا قول ہے کہ "خدا تعالیٰ نے اپنی کتاب کے ایک سو بیس مواضع میں موسیٰؑ کا ذکر فرمایا ہے۔

ابن العربی اپنی کتاب القواصم میں بیان کرتا ہے کہ خدا تعالیٰ نے نوحؑ کا موسیٰؑ کا قصہ پچیس آیتوں میں اور موسیٰؑ کا قصہ نوے آیتوں میں بیان کیا ہے۔ اور بدر بن جماعۃؒ نے اس بارہ میں ایک مستقل کتاب ہی تالیف کر ڈالی ہے۔ جس کا نام اُس نے "المقتنص فی فوائد تکرار القصص" رکھا ہے۔ اُس نے اس کتاب میں قصص کی تکرار کے بہت سے فائدے درج کئے ہیں۔

ازانجملہ ایک یہ فائدہ لکھا ہے کہ "ہر ایک تکرار کے موضع میں کوئی ایسی چیز قصہ میں زیادہ کر دی گئی ہے۔ جس کا ذکر قبل ازیں دوسرے مقام پر اُسی قصہ میں نہیں ہوا تھا یا یہ کہ کسی نکتہ کی وجہ سے کوئی کلمہ دوسرے کلمہ سے بدل دیا گیا ہے اور یہ بات فن بلاغت کے جاننے والوں کی عادت میں داخل ہے۔

دوسرا فائدہ یہ ہے کہ ایک شخص قرآن کریم کا کوئی قصہ سن کر اپنے وطن اور گھر بار کی طرف واپس چلا جاتا تھا۔ تو اس کے بعد دوسرے لوگ ہجرت کر کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں آتے تھے اور اُس قرآن کو سنتے تھے جو کہ اُن کے

بیشتر جانے والے لوگوں کے چلے جانے کے بعد نازل ہوا تھا۔ اس لئے اگر قصص کی تکرار قرآن میں نہ ہوتی تو یہ دقت پڑتی کہ ایک قوم کو محض موسیٰؑ کا قصہ معلوم ہوتا۔ اور دوسری قوم محض عیسیٰؑ کے قصہ کے آگاہ بنتی۔ غرضیکہ اسی طرح تمام قصص کی حالت ہوتی کہ کوئی شخص کسی قصہ کو جانتا اور کسی کو کوئی قصہ معلوم ہوتا۔ لہٰذا خداوند کریم نے یہ ارادہ کیا کہ تمام لوگ اُن قصص کے علم میں باہم شریک رہیں اور اس طرح اُس قصہ کی تکرار میں ایک قوم کو فائدہ پہنچے تو دوسری قوم کو مزید تاکید حاصل ہو۔

تیسرا فائدہ یہ ہے کہ ایک ہی کلام کو کثیر تَون (طریقوں) اور اسالیب (جمع اسلوب بمعنی انداز) مختلفہ کے ساتھ ظاہر کیا جائے جس کی فصاحت مخفی نہیں ہے۔

چوتھا نفع یہ تھا کہ جس طرح احکام کی نقل سے اُس کے دواعی (ترغیب دلانے والی باتیں) کی توفیر (زیادتی) ہوتی ہے اُس طرح پر قصص کے نقل سے اُن کی جانب توجہ دلانے والے اسباب کی کثرت نہیں ہوا کرتی۔ اس واسطے قصص کو بار بار بیان کیا گیا اور احکام کی تکرار نہیں ہوئی۔

پانچواں مفید امر یہ ہے کہ خدا تعالیٰ نے اس قرآن کو نازل فرمایا اور (عرب کی) قوم اس کا مثل لا سکنے سے عاجز رہی۔ پھر پروردگار عالم نے اُن کے عجز کا معاملہ یوں اور واضح کر دیا کہ ایک ایک قصہ کو کئی جگہوں میں مکرر ذکر کیا۔ اور اس طرح اُنہیں جتا دیا کہ وہ جس نظم کے ساتھ لانا چاہیں اور جیسے عبارت کے ساتھ تعبیر کرنا چاہیں کبھی قرآن کا مثل نہ لا سکیں گے اور اس بات سے عاجز ہی رہیں گے۔

چھٹا نفع یہ ہے کہ جس وقت خدا تعالیٰ نے اہل عرب سے تحدی کے طور فرمایا اور "فَاْتُوْا بِسُوْرَةٍ مِّنْ مِّثْلِهٖ" اس وقت اگر کوئی قصہ ایک ہی جگہ میں ذکر کیا جاتا اور اُسی پر کفایت کر لی جاتی تو عربی شخص کہتا کہ "تم ہی اس کی ایسی ایک سورة بنا لاؤ" لہٰذا خدا تعالیٰ نے ہر ایک قصہ کو متعدد سورتوں میں نازل فرمایا تا کہ ہر ایک وجہ سے مشرکین عرب کی حجت دفع کر دے۔

ساتواں نفع یہ ہے کہ ایک قصہ کی تکرار کی گئی تو ہر جگہ اُس کے الفاظ میں کمی بیشی اور تقدیم و تاخیر واقع ہوئی اور ہر مقام پر اُسلوب بیان دوسرے مقام کے اسلوب سے جداگانہ رہا۔ جس سے یہ فائدہ حاصل ہوا کہ ایک ہی معنی کو نظم عبارت کی مختلف اور ایک دوسرے سے بالکل الگ صورتوں میں بیان کرنے کا حیرت انگیز امر لوگوں کو حیران بنا گیا اور چونکہ انسانوں کی طبیعت جدت پسند ہے اس واسطے بحکم کُلُّ جَدِیْدٍ لَذِیْذٌ بار باران قصص کو کمال دلچسپی کے ساتھ سنتے رہے۔ اور علاوہ بریں قرآن کا یہ عجیب خاصہ بھی ظاہر ہوا کہ اُس میں باوجود ایک بات کو بار بار کہنے کے کہیں لفظی کمزوری نہیں پائی گئی ہے اور نہ لوگ اُس کے مکرر بیانوں کو سن کر ملول ہوتے ہیں۔ اور یہی بات اُسے مخلوق کے کلام سے تبائن اور ممتاز بناتی ہے۔

اور اس مقام پر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ "پھر یوسفؑ کے قصہ کو مکرر نہ لانے اور اُسے ہی ایک انداز پر اور ایک ہی مقام میں بیان کر کے رہ جانے کی کیا حکمت ہے اور جبکہ اور قصص کی تکرار کی گئی ہے تو اس کے مکرر بیان نہ کرنے کی کیا وجہ ہو سکتی ہے؟" اس کا جواب یوں دیا جائے گا کہ اس کی کئی وجہیں ہیں

(ا) یہ کہ اس قصہ میں یوسفؑ سے عورتوں کے اظہارِ عشق کرنے کا حال اور عورتوں کی زبانی یوسفؑ کے حسن و جمال کی توصیف بیان ہوئی ہے۔ اور اُس خاتون اور اُن عورتوں کا حال اُس میں مذکور ہے جو دنیا کے حسین ترین انسان (یوسفؑ)۔

پر فریفتہ ہوگئی تھیں لہٰذا اس کا عدم تکرار بہت مناسب امر ہوا۔ کیونکہ اس میں قبائح یا شرمناک امور کے جانب سے چشم پوشی اور لوگوں کے رازوں کی پردہ داری کی خوبی پائی گئی۔ اور حاکم نے اپنے مستدرک میں وہ حدیث روایت کر کے صحیح قرار دی ہے جس میں عورتوں کو سورۃ یوسفؑ کی تعلیم دینے سے منع کیا گیا ہے''۔

(۲) یہ قصہ بخلاف دیگر قصص کے جو اس کے سوا ہیں۔ ایک خصوصیت یہ رکھتا ہے کہ اس میں تکلیف اور مصیبت کے بعد راحت و آرام حاصل ہونے کا تذکرہ ہے۔ اور دوسرے جس قدر قصص ہیں اُن کا مآل تباہی اور بربادی کا ذکر نکلتا ہے۔ جیسے ابلیس و آدم کا قصہ، قوم نوح کا حال، اور ہودؑ، صالحؑ اور دیگر انبیاء کی قوموں کے حالات۔ چنانچہ سورۂ یوسفؑ کی یہی خوبی جو اوپر بیان ہوئی اُس کے پڑھنے، سننے اور سمجھنے کی رغبت دلاتی ہے۔

استاذ ابو اسحاق اسفرائنی کا قول ہے ''خداوند تعالیٰ نے اور انبیاء کے قصص بار بار بیان کئے اور یوسفؑ کا قصہ محض ایک ہی مرتبہ۔ اس کی وجہ کیا ہے؟ یہ کہ اہل عرب کا قرآن کے مثل لانے میں عاجز ہونا عیاں کیا جائے۔ اور گویا کہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے مشرکین مکہ کو اس پردہ میں یہ بات سنائی ہے کہ اگر قرآن میرا خود ساختہ ہے تو ذرا تم یوسفؑ کے قصہ میں وہ بات کر دکھاؤ جو کہ میں نے اور تمام قصص میں کی ہے''۔

میں کہتا ہوں اور مجھ کو ایک چوتھا جواب بھی سوجھ پڑا ہے جو یہ ہے کہ سورۃ یوسف کا نزول صحابہ کی طلب کے سبب سے ہوا تھا اور اُن لوگوں نے رسول صلی اللہ علیہ وسلم سے یوسفؑ کا قصہ بیان کرنے کی درخواست کی تھی۔ جیسا کہ حاکم نے اپنے مستدرک میں اس بات کی روایت کی ہے۔ لہٰذا اس کا نزول پوری تفصیل کے ساتھ ہوا تا کہ صحابہؓ کو اُس کے ذریعہ سے قصوں کا مقصد حاصل ہو سکے اور قصوں کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ وہ پوری طرح بیان ہوں اُن کے سننے سے دلچسپی حاصل ہو۔ اور اُن کے مبتدا اور منتہا دونوں طرفوں کا احاطہ کر لیا جا سکے۔

پھر پانچواں اور قوی تر جواب یہ ہے کہ انبیاء کے قصص کی تکرار سوجھ سے ہوئی کہ اُس کے ذریعہ سے ان لوگوں کے ہلاک ہونے کی خبروں کا افادہ منظور تھا جنہوں نے اپنے رسولوں کو جھٹلایا تھا۔ اور چونکہ کفار مکہ صلی اللہ علیہ وسلم کی بار بار تکذیب کیا کرتے تھے اس واسطے حاجت بھی تھی کہ ایسے قصص بار بار اُن کو سنائے جائیں۔ لہٰذا جس وقت وہ رسول صلی اللہ علیہ وسلم کو جھٹلاتے تھے۔ اُسی وقت کوئی قصہ نزول عذاب کی دھمکی دینے والا نازل ہوتا تھا۔ اور کفار کو بتایا جاتا تھا۔ کہ اگر وہ نہ مانیں گے تو اُن کا بھی وہی انجام ہوگا جو کہ اُن سے اگلے سرکش اور مکذب لوگوں کا انجام ہو چکا ہے۔ اور اسی سبب سے خداتعالیٰ نے کئی آیتوں میں ارشاد کیا ''فَقَدْ مَضَتْ سُنَّةُ الْاَوَّلِیْنَ. اَلَمْ یَرَوْا کَمْ اَهْلَکْنَا مِنْ قَبْلِهِمْ مِنْ قَرْنٍ'' اور یوسف کے قصہ میں یہ غرض نہیں تھی۔ پس اُس کی تکرار غیر ضروری تھی۔ اور اسی بات سے اصحاب کہف، ذی القرنین، خضرؑ موسیٰؑ اور ذبیح کے قصص کی تکرار نہ کرنے کی حکمت بھی عیاں ہو جاتی مگر کوئی شخص اس پر یہ اعتراض کرے کہ پھر یحییٰؑ اور عیسیٰؑ کی ولادت کا قصہ دو بار کیوں بیان کیا گیا؟ حالانکہ وہ اس قبیل سے نہیں ہے جس کو تم نے ذکر کیا۔ تو اُس کا جواب یہ ہے کہ ان دونوں کا قصہ پہلی مرتبہ سورۃ کھیعص میں مذکور ہوا ہے۔ یہ سورۃ مکیہ ہے اور اس کا روئے سخن اہل مکہ کی طرف تھا اور دوبارہ اس قصہ کو سورۃ آل عمران میں بیان کیا گیا اور یہ سورۃ مدنیہ ہے اُس میں اُس قصہ کے نزول کی وجہ یہ تھی کہ اُس کے ساتھ نجران کے عیسائیوں اور یہودیوں کو اُس وقت مخاطب بنایا گیا تھا جبکہ وہ رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے حضور میں آئے تھے۔ اور

اسی سبب سے اُس کے ساتھ باہم حجت لانے اور مباہلہ کرنے کا ذکر متصل ہوا ہے۔

پانچویں نوع صفت ہے اور یہ کئی اسباب سے وارد ہوتی ہے۔

اول تخصیص فی النکرہ کے سبب سے مثلاً "فَتَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ"۔

دوم معرفہ میں توضیح یعنی مزید بیان کرنے کے لئے جیسے "وَرَسُوْلِهِ النَّبِيِّ الْاُمِّيِّ"۔

سوم مدح وثنا کے واسطے اور منجملہ اس کے خدا تعالیٰ کی صفتیں ہیں۔ مثلاً "بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ o اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِيْنَ o الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ o مَالِكِ يَوْمِ الدِّيْنِ" اور "هُوَ اللّٰهُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ" اور اسی قسم سے ہے "يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّوْنَ الَّذِيْنَ هَادُوْا" کیونکہ یہ وصف مدح اور اسلام کا شرف ظاہر کرنے کے لئے ہے۔ اور اس کے ذریعہ سے یہودیوں کی تعریض کرنا اور اُن کو ملت اسلام سے دور بتانا ہے جو کہ تمام انبیاء کا دین ہے اور اُن پر یہ واضح کرنا مقصود ہے کہ وہ لوگ اس پاکیزہ مذہب سے بہت دور پڑے ہیں"۔ یہ بات زمخشری نے بیان کی ہے۔

چہارم ذم (مذمت) کے سبب سے مثلاً "فَاسْتَعِذْ بِاللّٰهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيْمِ"۔

پنجم رفع ابہام کے لئے تاکید کے سبب سے۔ جیسے "لَا تَتَّخِذُوْا اِلٰهَيْنِ اثْنَيْنِ" یہاں "اِلٰهَيْنِ" تثنیہ کے لئے آچکا ہے لہٰذا اس کے بعد "اثنین" کا لفظ صفت موکدہ ہے اور خدا کے ساتھ کسی اور کو شریک عبادت کرنے سے ممانعت کی غرض سے آیا ہے۔ وہ اس بات کا فائدہ دیتا ہے کہ دو معبودوں کے اختیار کرنے سے منع کرنا محض اس وجہ سے ہے کہ وہ معبود صرف دو ہیں۔ اور وہ ان دونوں معبودوں کے عاجز ہونے کا کوئی فائدہ نہیں دیتا۔ اور چونکہ وحدۃ کے اطلاق سے نوعیۃ مراد لے جاتی ہے۔ جیسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا قول ((اِنَّمَا نَحْنُ وبنو المطلب شَيْءٌ وَاحِدٌ)) یعنی ہم اور مطلب کے بیٹے ایک ہی چیز ہیں۔ اور وحدۃ کے اطلاق سے عدۃ (شمار) کی نفی بھی مراد لی جاتی ہے۔ اور تثنیہ کے صیغہ میں بھی اُسی اطلاق کا اعتبار کیا جاتا ہے۔ لہٰذا یہاں بھی اگر فقط "لَا تَتَّخِذُوْا اِلٰهَيْنِ" کہا جاتا تو اس سے یہ وہم پیدا ہوتا کہ خدا تعالیٰ کی ممانعت الٰہ (معبودوں) کے دو جنسوں کو معبود بنانے کی بابت ہے اور یہ جائز ہے کہ ایک ہی نوع کے متعدد معبودوں کو اختیار کر لیا جائے۔ اور اسی بنا پر خدا تعالیٰ نے اپنے قول "اِنَّمَا هُوَ اِلٰهٌ وَّاحِدٌ" کو وحدۃ کے ساتھ موکد بنایا ہے۔ اور قولہ تعالیٰ "فَاسْلُكْ فِيْهَا مِنْ كُلٍّ زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ كُلٍّ" کو تنوین کے ساتھ پڑھنے کے اعتبار پر اسی قسم میں شمار ہوتا ہے اور قولہ تعالیٰ "فَاِذَا نُفِخَ فِي الصُّوْرِ نَفْخَةٌ وَّاحِدَةٌ" میں صور پھونکے جانے کے تعدد کا وہم رفع کرنے کیلئے تاکید وارد کی گئی ہے۔ کیونکہ یہ صیغہ (نَفْخَةٌ) کبھی کثرت بھی دلالت کرتا ہے۔ جس کی دلیل ہے قولہ تعالیٰ "وَاِنْ تَعُدُّوْا نِعْمَةَ اللّٰهِ لَا تُحْصُوْهَا" اس میں نعمۃ کا لفظ کثرت دال پر ہے۔ مگر قولہ تعالیٰ "فَاِنْ كَانَتَا اثْنَتَيْنِ" میں "كَانَتَا" کا لفظ خود ہی تثنیہ کا فائدہ دے رہا ہے۔ پس "اِثْنَتَيْنِ" کے ساتھ اُس کی تفسیر کرنے سے کوئی مزید فائدہ نہیں حاصل ہوتا۔ اخفش اور فارسی نے اس بات کا جواب یوں دیا ہے کہ "اُس نے (اِثْنَتَيْنِ) صفت سے مجرد ہو کر محض عدد کا فائدہ دیا ہے کیونکہ یہاں پر "فَاِنْ كَانَتَا" کے بعد صَغِيْرَتَيْنِ یا كَبِيْرَتَيْنِ یا صَالِحَتَيْنِ یا اس کے سوا اور کوئی صفت کہہ دی جاتی تو یہ بات جائز ہوتی۔ مگر جبکہ قائل نے اِثْنَتَيْنِ کا لفظ کہہ دیا تو اُس نے یہ بات سمجھا دی کہ دو عورتوں کے فرض (حصہ میراث) نے محض اُن دونوں کے از روئے تعداد صرف دو ہونے کے ساتھ تعلق رکھتا ہے"۔ اور یہ ایسا فائدہ ہے جو کہ مثنیٰ کی ضمیر سے حاصل نہیں ہو سکتا۔ اور کہا گیا ہے کہ قائل (اللہ تعالیٰ)

نے یہاں پر "فَاِنْ كَانَتَا اثْنَتَيْنِ فَصَاعِدًا" مراد لی ہے اور اُس کے لئے "اِثْنَتَيْنِ" کے لفظ سے اکتفا (کفایت کر لینے) کے طور پر اُس سے کم درجہ اور بالا درجہ کی تعبیر کی ہے۔ پھر اسی کی نظیر قولہ تعالیٰ "فَاِنْ لَّمْ يَكُوْنَا رَجُلَيْنِ" ہے۔ اور اس مثال میں احسن قول یہ ہے کہ ضمیر کا عود مطلق دو گواہوں پر ہوتا ہے۔ قولہ تعالیٰ "وَلَا طَائِرٍ يَطِيْرُ بِجَنَاحَيْهِ" صفت مؤکدہ ہی کی قسم سے ہے۔ کیونکہ قولہ تعالیٰ يَطِيْرُ اس بات کی تاکید کے واسطے لایا گیا ہے کہ یہاں پر "طَائِر" سے حقیقتاً پرند ہی مراد ہے ورنہ کبھی اس کا اطلاق مجاز کے طور سے پرند کے سوا اور جانور بھی کر دیا جاتا ہے۔ اور قولہ تعالیٰ "بِجَنَاحَيْهِ" حقیقتِ طیران (اڑنے) کی تاکید کے لئے لایا گیا ہے۔ کیونکہ بعض اوقات طیران کا اطلاق مجازاً زور سے دوڑنے اور تیز چلنے پر بھی کر دیا جاتا ہے۔ اور اسی کی نظیر ہے قولہ تعالیٰ "يَقُوْلُوْنَ بِاَلْسِنَتِهِمْ" کیونکہ مجازاً قول کا اطلاق غیر لسانی قول پر بھی ہوا کرتا ہے جس کی دلیل ہے قولہ تعالیٰ "وَيَقُوْلُوْنَ فِيْ اَنْفُسِهِمْ" اور ایسے ہی قولہ تعالیٰ "وَلٰكِنْ تَعْمَى الْقُلُوْبُ الَّتِيْ فِي الصُّدُوْرِ" بھی ہے۔ اس واسطے کہ کبھی قلب کا اطلاق اسی طرح مجازاً آنکھ پر ہوتا ہے جس طرح کہ عین کا اطلاق مجازاً قلب پر قولہ تعالیٰ "اَلَّذِيْنَ كَانَتْ اَعْيُنُهُمْ فِيْ غِطَآءٍ عَنْ ذِكْرِيْ" میں ہوا ہے۔

قاعدہ عام صفت خاص صفت کے بعد نہیں آیا کرتی اس واسطے "رَجُلٌ فَصِيْحٌ مُتَكَلِّمٌ" نہیں کہا جائے گا۔ بلکہ "مُتَكَلِّمٌ فَصِيْحٌ" کہا جائے گا۔ اور اس قاعدہ پر قولہ تعالیٰ "وَكَانَ رَسُوْلًا نَّبِيًّا" سے اشکال واقع ہوتا ہے۔ کیونکہ یہ قول اسماعیلؑ کے بارہ میں ہے اور نبی صفت عام۔ رسول صفت خاص کے بعد واقع ہوتی ہے اور اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ اس قول میں "نبیا" حال واقع ہے صفت نہیں اور اس کے معنی ہیں کہ وہ اپنی نبوت کی حالت میں رسول تھے۔ چنانچہ تقدیم اور تاخیر کی نوع میں اس طرح کی کئی مثالیں بیان ہو چکی ہیں۔

قاعدہ جس وقت کسی صفت کا وقوع دو ایسی متضائف (باہم مضاف و مضاف الیہ ہونے والی) چیزوں کے بعد ہو جن میں سے پہلا لفظ عدد ہو تو اس وقت جائز ہوگا کہ اُس صفت کا اجرا مضاف اور مضاف الیہ دونوں میں سے ایک پر کیا جائے۔ مضاف پر صفت کا اجرا ہونے کی مثال ہے "سَبْعَ سَمٰوٰتٍ طِبَاقًا" اور مضاف الیہ پر اجرائی صفت ہونے کی مثال ہے قولہ تعالیٰ "سَبْعَ بَقَرٰتٍ سِمَانٍ"۔

فائدہ جس وقت ایک ہی شخص کے لئے مکرر نعتیں (صفتیں) آئیں تو احسن یہ ہے کہ صفات کے معنوں میں عطف کے ذریعہ سے بُعد ڈالا جائے۔ مثلاً "هُوَ الْاَوَّلُ وَالْاٰخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ" اور اگر ایسا نہ ہو یعنی تکرار نعوت شخص واحد کے واسطے نہ ہو تو عطف کا ترک کر دینا اچھا ہے۔ جیسے قولہ تعالیٰ "وَلَا تُطِعْ كُلَّ حَلَّافٍ مَّهِيْنٍ هَمَّازٍ مَّشَّآءٍ بِنَمِيْمٍ مَّنَّاعٍ لِّلْخَيْرِ مُعْتَدٍ اَثِيْمٍ عُتُلٍّ بَعْدَ ذٰلِكَ زَنِيْمٍ"۔

فائدہ مدح اور ذم کے مقام میں صفتوں کا قطع[1] کر دینا اُن کے اجراء[2] کی نسبت سے بلیغ تر ہے۔ فارسی کا قول ہے جبکہ تم مدح یا ذم کے معرض میں کچھ صفتوں کا ذکر کرو تو اچھا یہ ہے کہ اُن صفات کے اعراب کو مختلف وارد کرو کیونکہ مقام اطناب کا مقتضی ہے۔ لہٰذا جبکہ اعراب میں اختلاف واقع کیا جائے گا تو اُس وقت مقصود اکمل ہوگا کیونکہ معانی میں اختلاف کے وقت تنوع اور تفنن ہوتا ہے اور اتحاد کی حالت میں وہ ایک ہی نوع کے رہتے ہیں۔ چنانچہ مدح میں اس کی مثال ہے قولہ

---

[1] قطع اختلاف اعراب کا نام ہے یعنی مدح اور ذم کے اعراب سے صفت کا اعراب جداگانہ رہے۔

[2] اجراء اتحاد اعراب کو کہتے ہیں یعنی مدح و ذم کا اور صفت کا اعراب ایک رہے۔

تعالٰی "وَالْمُؤْمِنُوْنَ يُؤْمِنُوْنَ بِمَا اُنْزِلَ اِلَيْکَ وَمَا اُنْزِلَ مِنْ قَبْلِکَ" . "وَالْمُقِيْمِيْنَ الصَّلٰوةَ وَالْمُؤْتُوْنَ الزَّكٰوةَ". "وَلٰكِنَّ الْبِرَّ مَنْ اٰمَنَ بِاللّٰهِ...... وَالْمُوْفُوْنَ بِعَهْدِهِمْ اِذَا عَاهَدُوْا وَالصَّابِرِيْنَ" اور شاذ طور پر ایک قرأت "اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبُّ الْعٰلَمِيْنَ" رفع ونصب "رَبّ" کے ساتھ بھی کی گئی ہے۔ اور ذم میں اس کی مثال ہے قولہ تعالٰی "وَامْرَاَتُهُ حَمَّالَةَ الْحَطَبِ".

چھٹی نوع ہے بدل: بدل سے ابہام کے بعد ایضاح مقصود ہوا کرتا ہے اور اس کا فائدہ ہے بیان اور تاکید۔ امر اول یعنی بیان کا فائدہ تو کھلا ہوا اور صاف ہے۔ اس لئے کہ جس وقت تم "رَاَيْتُ زَيْدًا اَخَاکَ" کہتے ہو اُس سے یہی مراد لیتے ہو کہ اِس زید کو دیکھا جو کہ مخاطب کا بھائی نہ کہ اُس کے غیر کو۔ اور تاکید کا فائدہ اس طرح ہوتا ہے کہ وہ بدل تکرار عامل نیت سے آتا ہے۔ اُس لئے گویا بدل اور مبدل منہ دو جملوں کے دو لفظ ہیں۔ اور اس لحاظ سے بھی کہ بدل اُسی بات پر دلالت کرتا ہے جس پر مبدل منہ دلالت کرتا ہو۔ اور یہ دلالت بدل الکل میں مطابقی اور بدل البعض میں تضمنی اور بدل الاشتمال میں التزامی ہوا کرتی ہے۔

بدل الکل کی مثال ہے قولہ تعالٰی "اِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيْمَ صِرَاطَ الَّذِيْنَ اَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ" اور "اِلٰى صِرَاطِ الْعَزِيْزِ الْحَمِيْدِ اللّٰهِ" "لَنَسْفَعًا بِالنَّاصِيَةِ نَاصِيَةٍ كَاذِبَةٍ خَاطِئَةٍ".

بدل البعض کی مثال ہے "وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ اِلَيْهِ سَبِيْلًا" اور "وَلَوْ لَا دَفْعُ اللّٰهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ".

اور بدل الاشتمال کی مثال ہے قولہ تعالٰی "وَمَا اَنْسَانِيْهُ اِلَّا الشَّيْطَانُ اَنْ اَذْكُرَهُ" "يَسْئَلُوْنَکَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيْهِ قُلْ قِتَالٌ فِيْهِ كَبِيْرٌ" "قُتِلَ اَصْحَابُ الْاُخْدُوْدِ النَّارِ" اور "لَجَعَلْنَا لِمَنْ يَكْفُرُ بِالرَّحْمٰنِ لِبُيُوْتِهِمْ".

بعض لوگوں نے بدل کی ایک قسم بدل الکل من البعض اور بھی زیادہ کی ہے۔ قرآن میں اس قسم کے بدل کی ایک مثال پائی گئی ہے جو کہ قولہ تعالٰی "يَدْخُلُوْنَ الْجَنَّةَ وَلَا يُظْلَمُوْنَ شَيْئًا جَنَّاتِ عَدْنٍ" اس میں "جَنَّاتِ عَدْنٍ" لفظ "اَلْجَنَّةَ" سے بدل پڑا ہے کہ وہ جنات کا ایک حصہ (یا فرد) ہے اور اس کا فائدہ یہ ہے کہ جنات کا لفظ بہشت کی نسبت بہت سے باغات ہونے کی تقریر کرتا ہے۔ اور اسے ایک ہی باغ نہیں ثابت ہونے دیتا۔

ابن السید کا بیان ہے "ہر ایک بدل سے یہی مقصود نہیں ہوتا کہ وہ مبدل منہ میں عارض ہونے والے اشکال ہی کو رفع کرے۔ بلکہ بعض بدل ایسے ہوتے ہیں جن سے باوجود اس بات کے کہ اُن کا ماقبل تاکید سے مستغنی ہوتا ہے پھر بھی تاکید مراد ہوا کرتی ہے۔ مثلاً قولہ تعالٰی "وَاِنَّکَ لَتَهْدِيْ اِلٰى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيْمٍ صِرَاطِ اللّٰهِ" دیکھو اگر اس مقام پر دوسری صراط کا ذکر نہ بھی ہوتا تو کوئی اس بات کا شک نہیں کر سکتا تھا کہ صراط المستقیم خدا تعالٰی ہی کی راہ ہے۔ اور سیبویہ نے اس بات کو زور کے ساتھ بیان کیا ہے کہ بعض بدل ایسے ہوا کرتے ہیں جن کی غرض تاکید ہوتی ہے اور ابن عبد السلام نے قولہ تعالٰی "وَاِذْ قَالَ اِبْرَاهِيْمُ لِاَبِيْهِ اٰزَرَ" کو بھی بدل کے قبیل سے گردانا ہے۔ وہ کہتا ہے "اس میں کوئی بیان نہیں پایا جاتا اس واسطے کہ بیان کا التباس غیر کے ساتھ ہو ہی نہیں سکتا"۔ اور اُس کا یہ قول اس طرح رد کر دیا گیا ہے کہ اَب (باپ) کا لفظ دادا کی نسبت بھی بول دیا جاتا ہے لہٰذا "آزر" کو یہاں اُس کا بدل ڈالنا اس بات کو بیان کرنے کے حق میں مفید ہوا کہ اس جگہ

حقیقتاً باپ ہی کو مراد لیا گیا ہے۔

ساتویں نوع عطف بیان ہے۔ عطف بیان ایضاح کے بارہ میں صفت سے مشابہ ہے۔ لیکن اس بات میں اُس سے جداگانہ پایا جاتا ہے کہ بدل کو ایضاح پر دلالت کرنے کے لئے ایک ایسے اسم کے ساتھ واضح کیا گیا ہے جو کہ اُسی کے ساتھ مخصوص ہوتا ہے اور عطف بیان اس کے خلاف اُسی معنی پر دلالت کرنے کے لئے وضع کیا گیا جو کہ اُس کے متبوع میں حاصل ہوتے ہیں۔

اور ابن کیسان نے بدل اور عطف بیان کے مابین یہ فرق بتایا ہے کہ بدل خود ہی مقصود اصلی ہوا کرتا ہے۔ یعنی گویا کہ تم بدل کو مبدل منہ کے موضع میں مقرر کر دیتے ہو۔ اور عطف بیان اور اُس کا معطوف یہ دونوں اپنی اپنی جگہ مقصود رہتے ہیں۔

ابن مالکؒ نے کافیہ کی شرح میں لکھا ہے ''عطف بیان اپنے متبوع کی تکمیل کے بارہ میں نعت کا قائم مقام بنتا ہے۔ مگر اس میں اور نعت میں فرق اتنا ہے کہ یہ اپنے متبوع کی تکمیل صرف شرح اور تبیین کے ساتھ کیا کرتا ہے نہ کہ متبوع میں پائے جانے والے کسی معنی یا سببیہ پر دال ہو کر۔ اور اپنی دلالت کی تقویت میں تاکید کا قائم مقام ہوتا ہے۔ مگر اُس سے اس قدر فرق بھی رکھتا ہے کہ یہ مجاز کا توہم رفع نہیں کرتا اور استقلال کی صلاحیت رکھنے میں بدل کا قائم مقام ہوتا ہے۔ لیکن اُس سے یہ امتیازی فرق پاتا ہے کہ اس سے اطراح کی نیت نہیں ہوا کرتی۔ عطف بیان کی مثالیں یہ ہیں ''فِيهِ اٰيٰتٌ بَيِّنٰتٌ مَّقَامُ اِبْرٰهِيمَ'' اور ''مِنْ شَجَرَةٍ مُّبٰرَكَةٍ زَيْتُوْنَةٍ'' اور کبھی عطف بیان محض مدح کے لئے آیا کرتا ہے۔ اور اُس میں ایضاح کے معنی بالکل نہیں ہوتے۔ اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ ''جَعَلَ اللّٰهُ الْكَعْبَةَ الْبَيْتَ الْحَرَامَ'' یہاں پر بیت الحرام مدح کے لئے عطف بیان پڑا ہے نہ کہ ایضاح کے واسطے۔

آٹھویں نوع دو مترادف لفظوں میں سے ایک کا دوسرے پر عطف کرنا ہے اور اس سے تاکید کا بھی قصد کیا جاتا ہے۔ اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ ''اِنَّمَا اَشْكُوْ بَثِّيْ وَحُزْنِيْ'' ''فَمَا وَهَنُوْا لِمَا اَصَابَهُمْ فِيْ سَبِيْلِ اللّٰهِ وَمَا ضَعُفُوْا'' ''فَلَا يَخَافُ ظُلْمًا وَّلَا هَضْمًا'' ''لَا تَخَافُ دَرَكًا وَّلَا تَخْشٰى'' ''لَا تَرٰى فِيْهَا عِوَجًا وَّلَا اَمْتًا''۔ خلیل کا قول ہے کہ عِوَجَ (کجی) اور اَمْتٌ دونوں کے ایک ہی معنی ہیں۔ ''سِرَّهُمْ وَنَجْوٰىهُمْ'' ''شِرْعَةً وَّمِنْهَاجًا'' ''لَا تُبْقِيْ وَلَا تَذَرُ'' ''اِلَّا دُعَآءً وَّنِدَآءً'' ''اَطَعْنَا سَادَتَنَا وَكُبَرَآءَنَا'' ''لَا يَمَسُّنَا فِيْهَا نَصَبٌ وَّلَا يَمَسُّنَا فِيْهَا لُغُوْبٌ'' کیونکہ نصب اور لغب وزن اور معنی دونوں کے اعتبار سے باہم مشابہ ہیں۔ ''صَلَوٰتٌ مِّنْ رَّبِّهِمْ وَرَحْمَةٌ'' ''عُذْرًا اَوْ نُذْرًا'' ثعلب کہتا ہے کہ یہ دونوں لفظ ایک معنی ہیں'' اور مبرد نے اس نوع کے قرآن میں پائے جانے سے انکار کیا ہے اور اوپر بیان کی گئی مثالوں کی اُس نے یہ تاویل کی ہے کہ ان میں دونوں الفاظ کے مختلف معنی ہیں اور کسی عالم کا قول ہے ''اس مشکل سے نجات پانے کی صورت یہ اعتقاد ہے کہ دونوں مترادف لفظوں کے مجموعہ سے ایک ایسے معنی حاصل ہوتے ہیں جو کہ الگ الگ اُن کے ایک ایک لفظ سے کبھی حاصل نہیں ہو سکے۔ کیونکہ ترکیب کلمات ایک زائد معنی پیدا کرتی ہے۔ اور جس حالت میں کہ حروف کی کثرت معنی کی زیادتی کا فائدہ دیتی ہے۔ اُسی طرح کثرتِ الفاظ کی حالت میں بھی زائد معنی کا فائدہ حاصل ہونا مناسب ہے۔

نویں نوع خاص کا عطف عام پر۔ اس کا فائدہ یہ ہے کہ یوں خاص کی فضیلت پر متنبہ کر کے گویا یہ بتایا جاتا ہے کہ

وہ عام کی جنس سے نہیں ہے۔ یعنی وصف میں متغائر ہونے کو تغائر فی الذات کے مرتبہ میں رکھا جاتا ہے۔

ابوحیان نے اپنے شیخ ابی جعفر بن الزبیر سے روایت کی ہے کہ وہ کہتا تھا ''اس عطف کا نام تجرید رکھا جاتا ہے یعنی گویا کہ وہ جملہ سے مجرد کر کے بلحاظ تفضیل سے منفرد بالذکر کیا گیا ہے۔ اور اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ "حَافِظُوْا عَلَی الصَّلٰوۃِ وَالصَّلَاۃِ الْوُسْطٰی" "مَنْ کَانَ عَدُوًّا لِلّٰہِ وَمَلٰئِکَتِہٖ وَجِبْرِیْلَ وَمِیْکَالَ"۔ "وَلْتَکُنْ مِنْکُمْ اُمَّۃٌ یَّدْعُوْنَ اِلَی الْخَیْرِ وَیَامُرُوْنَ بِالْمَعْرُوْفِ وَیَنْھَوْنَ عَنِ الْمُنْکَرِ" "وَالَّذِیْنَ یُمَسِّکُوْنَ بِالْکِتَابِ وَاَقَامُوا الصَّلٰوۃَ" کیونکہ نماز کا قائم کرنا بھی تمسک بالکتاب ہی میں سے ہے اور اُس کا خاص طور پر ذکر کیا جانا اُس کا رتبہ ظاہر کرنے کے اعتبار سے ہوا ہے۔ کیونکہ نماز دین کا ستون ہے اور جبریلؑ اور میکائیلؑ کا مخصوص طور پر ذکر ہونا یہودیوں کے اس دعوٰی کی تردید کے لئے ہے جو کہ اُنہوں نے ان دونوں فرشتوں کی عداوت کے بارہ میں کیا تھا۔ اور میکائیلؑ کو جبریلؑ کے ذکر سے منضم کرنے کی وجہ یہ ہے کہ وہ فرشتہ رزق ہے اور جس طرح کہ جبریلؑ فرشتہ وحی اور وحی قلوب اور روحوں کی حیات ہے۔ اُسی طرح میکائیل رزق کا فرشتہ ہے جس کے ذریعہ سے جسموں کی پرورش اور زندگی ہوا کرتی ہے۔ اور کہا گیا ہے کہ جبریلؑ اور میکائیل دونوں فرشتوں کے سردار ہیں۔ اس واسطے ان کو عام فرشتوں میں داخل نہیں کیا گیا اور یہ قاعدہ کی بات ہے کہ سردار کا ذکر فوج کے مسمیٰ میں داخل نہیں ہوا کرتا۔ اس بات کو کرمانی نے اپنی کتاب عجائب میں بیان کیا ہے۔ اور اسی قبیل کی مثال ہے قولہ تعالیٰ "وَمَنْ یَّعْمَلْ سُوْٓءًا اَوْ یَظْلِمْ نَفْسَہٗ" اور قولہ تعالیٰ "وَمَنْ اَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرٰی عَلَی اللّٰہِ کَذِبًا اَوْ قَالَ اُوْحِیَ اِلَیَّ وَلَمْ یُوْحَ اِلَیْہِ شَیْءٌ" ان مثالوں میں صرف عطف تردید ''اَوْ'' کا استعمال ہوا ہے۔ اس بنا پر کہ یہ واوَ کے ساتھ مختص نہیں ہوتا۔ ابن مالک اس کے اور اس کے ماقبل دونوں کے بارہ میں یہی رائے رکھتا ہے۔ دوسری مثال میں معطوف کا ذکر خصوصیت کے ساتھ اس واسطے کیا گیا ہے کہ یہاں اُس کی مزید قباحت پر آگاہ کرنا مدنظر تھا۔

تنبیہ: اس مقام میں خاص اور عام سے وہ دو امر مراد ہیں جن میں سے پہلا امر دوسرے امر کو شامل ہوتا ہے اور وہ خاص و عام مراد نہیں جو کہ اصطلاحِ اُصول کے لحاظ سے خاص و عام کہلاتا ہے۔

دسویں نوع ہے عام کا عطف خاص پر۔ یعنی لوگوں نے غلطی سے اس طرح کے عطف کا وجود تسلیم نہیں کیا ہے۔ حالانکہ اس کا فائدہ عیاں ہے یعنی تعمیم۔ اور اول یعنی عام کو منفرد بالذکر کرنے کی علت اُس کے حال پر توجہ کرنا اور اُس سے خاص اعتنا رکھنا ہے۔ اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ "اِنَّ صَلَاتِیْ وَنُسُکِیْ وَمَحْیَایَ وَمَمَاتِیْ" کہ اس میں "نُسُکُ" بمعنی عبادت کے آیا ہے اور وہ عام تر ہے "اٰتَیْنَاکَ سَبْعًا مِّنَ الْمَثَانِیْ وَالْقُرْاٰنَ الْعَظِیْمَ" "رَبِّ اغْفِرْلِیْ وَلِوَالِدَیَّ وَلِمَنْ دَخَلَ بَیْتِیَ مُؤْمِنًا وَّلِلْمُؤْمِنِیْنَ وَالْمُؤْمِنَاتِ" "فَاِنَّ اللّٰہَ ھُوَ مَوْلٰہُ وَجِبْرِیْلُ وَصَالِحُ الْمُؤْمِنِیْنَ وَالْمَلٰئِکَۃُ بَعْدَ ذٰلِکَ ظَھِیْرٌ" اور زمخشری نے قولہ تعالیٰ "قُلْ مَنْ یَّرْزُقُکُمْ" کے بعد اُس کے قول "وَمَنْ یُّدَبِّرُ الْاَمْرَ" کو بھی عطف العام علی الخاص کی نظیر بتایا ہے۔

گیارہویں نوع "اَلْاِیْضَاحُ بَعْدَ الْاِبْھَامِ" یعنی ابہام کے بعد ایضاح کرنا۔ اہل بیان کا قول ہے ''اگر تم پہلے ایک گول بات کہہ کر پھر اُس کو صاف اور واضح کرنا چاہو تو یہ بات طلب شمار ہوتی ہے'' اس کا فائدہ یا تو یہ ہے کہ معنی کا نظارہ ابہام اور ایضاح کی دو مختلف صورتوں میں ہوتا ہے اور یا یہ نفع ہے کہ نفس میں وہ معنی حد سے زائد جاگزیں ہو جاتے ہیں اس

واسطے کہ اب وہ طلب کے بعد واقع ہوئے ہیں اور بغیر کسی مشقت کے معلوم ہو جانے والی بات سے دقت و تکلیف اٹھا کر معلوم کی جانے والی بات کی قدر بہت زیادہ ہوتی ہے۔ اور یا یہ فائدہ مطلوب ہوتا ہے کہ اُس سے لذتِ علم کی تکمیل ہو جائے اس لئے کہ جس وقت کسی معنی کا علم اُس کی بہت سی وجوہ میں سے کسی ایک وجہ کے ساتھ ہو جاتا ہے تو خواہ مخواہ طبیعت میں یہ شوق پیدا ہوتا ہے کہ باقی وجود سے بھی اُس بات کا علم حاصل ہو جائے اور اب باقی وجوہ کے اعتبار سے اُس کے علم کا حصول مزید لذت و سرور کا موجب ہوتا ہے۔ اور اس کی اتنی خوشی ہوتی ہے جس قدر کہ ا یکبارگی اُس شے کا جمیع وجوہ کے ساتھ علم ہو جانے سے ہرگز نہیں ہوتی۔ اس کی مثال ہے "رَبِّ اشْرَحْ لِیْ صَدْرِیْ" اس میں "اِشْرَاحْ" متکلم کی کسی شے کا شرح طلب کرنے کے حق میں مفید ہے اور "صـــدری" اُس طلب کی تفسیر اور اُس کا بیان کرتا ہے۔ پھر اسی طرح قولہ تعالیٰ "یَسِّرْ لِیْ اَمْرِیْ" بھی ہے کہ اس کا مقام بوجہ اس ارسال کے جو کہ مصائب میں مبتلا ہونے کا مخبر ہے تاکید کا اقتضاء کر رہا ہے۔ "اَلَمْ نَشْرَحْ لَکَ صَدْرَکَ" میں بھی مقامِ تاکید کا مقتضی ہے اس وجہ سے کہ یہ امتنان اور تفخیم کی جگہ ہے اور ایسے ہی قولہ تعالیٰ "وَقَضَیْنَا اِلَیْهِ ذٰلِکَ الْاَمْرَ اَنَّ دَابِرَ هٰٓؤُلَآءِ مَقْطُوْعٌ مُّصْبِحِیْنَ" بھی ہے۔

منجملہ اُنہی فوائد کے جو کہ ایضاح بعد الابہام سے حاصل ہوتے ہیں ایک یہ فائدہ بھی ہے کہ اجمال کے بعد تفصیل کا نفع حاصل ہوتا ہے۔ جیسے "اِنَّ عِدَّةَ الشُّهُوْرِ عِنْدَاللّٰهِ اثْنَا عَشَرَ شَهْرًا...... مِنْهَا اَرْبَعَةٌ حُرُمٌ" اور یا اس کے برعکس ہوتا ہے۔ یعنی تفصیل کے بعد اجمال ہوا کرتا ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ "ثَلَاثَةِ اَیَّامٍ فِی الْحَجِّ وَسَبْعَةٍ اِذَا رَجَعْتُمْ تِلْکَ عَشَرَةٌ کَامِلَةٌ" اس آیت میں "عَشَرَةٌ" کا ذکر دوبار اس واسطے کیا گیا ہے تاکہ وہ "وَسَبْعَةٌ" میں واو کے معنی "اَوْ" ہونے کے تو ہم اس سے رفع ہو جائے۔ ورنہ "ثَلَاثَةٌ" بھی اسی سات کی تعداد میں داخل ہوتا۔ جیسا کہ قولہ تعالیٰ "خَلَقَ الْاَرْضَ فِیْ یَوْمَیْنِ" کے بعد اُس کے قول "وَجَعَلَ فِیْهَا رَوَاسِیَ مِنْ فَوْقِهَا وَبَارَکَ فِیْهَا وَقَدَّرَ فِیْهَا اَقْوَاتَهَا فِیْ اَرْبَعَةِ اَیَّامٍ" میں واو عاطفہ "اَوْ" حرف عطف تردید کے معنی میں آیا ہے اور مذکورہ قبل دو دن بھی منجملہ انہی چار دنوں کے ہیں نہ کہ اُن سے علاوہ اور آیت کریمہ کے بارہ میں یہ جواب سب جوابوں سے اچھا ہے۔ اسی کی طرف زمخشریؒ نے اشارہ کیا ہے اور اسی کو ابن عبدالسلام نے ترجیح دی ہے۔ اور ز ملکانی اپنی کتاب اسرار التنزیل میں اس جواب پر جزم (وثوق) کرتا ہے اور اسی کی نظیر قولہ تعالیٰ "وَوٰعَدْنَا مُوْسٰی ثَلٰثِیْنَ لَیْلَةً وَّاَتْمَمْنٰهَا بِعَشْرٍ" احتمال کو رفع کرتا ہے کہ وہ دس دن میعاد میں نہیں رکھے گئے تھے۔

ابن عسکر کہتا ہے "اس کا فائدہ پہلے تیس دنوں کا وعدہ کر کے پھر دوبارہ دس دنوں کا اور وعدہ کرنا ہے تاکہ وعدہ کی مدت گزرنے کا قرب موسیٰؑ کو از سر نو معلوم ہو جائے اور وہ اس عرصہ میں کلام الٰہی سننے کے لئے آمادہ رہیں، ہوش و حواس جمع رکھیں اور اُن کی طبیعت حاضر رہے۔ کیونکہ اگر اُن سے پہلے ہی چالیس دنوں کی میعاد بیان کر دی جاتی تو اُس وقت تمام ایام مساوی ہوتے ہیں۔ مگر جبکہ دس دن کی مدت جدا کر دی گئی تو منتظر طبیعت کو مدتِ انتظار تمام ہونے کا قرب محسوس ہونے لگا اور اس بات سے اس کے ارادہ اور ہمت میں ایسی تازہ روح پیدا ہو گئی جو کہ اس سے پہلے نہ تھی۔

اور کرمانی اپنی کتاب العجائب میں قولہ تعالیٰ "تِلْکَ عَشَرَةٌ کَامِلَةٌ" کی تفسیر کرتا ہوا اس کے متعلق آٹھ جواب تحریر کرتا ہے۔ ایک جواب تفسیر کی رو سے دیا ہے دوسرا لغت کے اعتبار سے تیسرا بلحاظِ معنی اور چوتھا قاعدہ حساب سے۔ میں

نے اُن تمام جوابات کو اپنی کتاب اسرار التنزیل میں بتفصیل بیان کیا ہے۔

بارہویں نوع تفسیر ہے۔ اور یہ اہل بیان کے قول میں کلام کے اندر التباس اور خفاء (پوشیدگی) ہونے کا نام ہے اور اُس کے لئے کوئی ایسی بات لائی جاتی ہے جو کہ اُس پوشیدگی کو زائل کرتی اور اُسے واضح بنا دیتی ہے۔ اور اس کی مثال ہے "اِنَّ الْاِنسانَ خُلِقَ هَلُوْعًا ہ اِذا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوْعًا وَاِذا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوْعًا" کہ قولہ تعالیٰ "اِذا مَسَّهُ" مَهْلُوْع کی تفسیر ہے جیسا کہ ابوالعالیہ وغیرہ نے بیان کیا ہے کہ قولہ تعالیٰ "اَلْقَيُّوْمُ لا تَاْخُذُهٗ سِنَةٌ وَّلا نَوْمٌ" قیّوم کی تفسیر ہے "اِنَّ مَثَلَ عِيْسٰى عِنْدَ اللّٰهِ كَمَثَلِ اٰدَمَ خَلَقَهٗ مِنْ تُرَابٍ......" اس میں "خَلَقَهٗ" اور اس کا مابعد مَثَل کی تفسیر واقع ہوا ہے "لا تَتَّخِذُوْا عَدُوِّیْ وَعَدُوَّكُمْ اَوْلِيَآءَ تُلْقُوْنَ اِلَيْهِمْ بِالْمَوَدَّةِ" اس میں تلقون سے لے کر آخر آیت تک جس قدر عبارت ہے وہ اُن لوگوں کے دوست بنائے جانے کی تفسیر واقع ہے "اَلصَّمَدُ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُوْلَدْ......" محمد بن کعب القرظی کہتا ہے "لَمْ يَلِدْ......" آخر آیت تک لفظ صَمَد کی تفسیر ہے۔ اور اس کی مثالیں قرآن میں بہت ہیں"۔ ابن جنی کا قول ہے "اور جس وقت کوئی جملہ تفسیر ہوتا ہے اُس وقت اُسے ملائے بغیر صرف اُس کے ماقبل پر وقف کر لینا اچھا نہیں ہوتا اس واسطے کہ شے کی تفسیر اُس کے ساتھ لاحق' اُس کی تمام بنانے والے اور اُس کے بعد اجزاء کے قائم مقام ہوا کرتی ہے۔

تیرہویں نوع اسم ظاہر کو اس مضمر کی جگہ پر رکھنا ہے۔ میں نے اس نوع کے بیان میں مستقل کتاب ابن الصائغ کی تالیف کردہ دیکھی ہے۔ وضع الظاہر موضع المضمر کے بہت سے فائدے ہوتے ہیں۔

ازانجملہ ایک فائدہ تقریر (قرار دینے) اور تمکین (جگہ دینے اور استوار بنانے) کی زیادتی ہے مثلاً "قُلْ هُوَ اللّٰهُ اَحَدٌ اللّٰهُ الصَّمَدُ" کہ اس کی اصل "هُوَ الصَّمَدُ" اور قولہ تعالیٰ "وَبِالْحَقِّ اَنْزَلْنَاهُ وَبِالْحَقِّ نَزَلَ" "اِنَّ اللّٰهَ لَذُوْ فَضْلٍ عَلَى النَّاسِ وَلٰكِنَّ اَكْثَرَ النَّاسِ لا يَشْكُرُوْنَ" "لِتَحْسَبُوْهُ مِنَ الْكِتَابِ وَمَا هُوَ مِنَ الْكِتَابِ" اور "وَيَقُوْلُوْنَ هُوَ مِنْ عِنْدِ اللّٰهِ وَمَا هُوَ مِنْ عِنْدِ اللّٰهِ"۔

دوسرا فائدہ تعظیم کا قصد ہے۔ جیسے "يُعَلِّمُكُمُ اللّٰهُ وَاللّٰهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيْمٌ" "اُولٰٓئِكَ حِزْبُ اللّٰهِ اَلَا اِنَّ حِزْبَ اللّٰهِ هُمُ الْمُفْلِحُوْنَ" "وَقُرْآنَ الْفَجْرِ اِنَّ قُرْآنَ الْفَجْرِ كَانَ مَشْهُوْدًا" اور "وَلِبَاسُ التَّقْوٰى ذٰلِكَ خَيْرٌ"۔

سوم اہانت اور تحقیر کا قصد ہے۔ جیسے "اُولٰٓئِكَ حِزْبُ الشَّيْطَانِ اَلَا اِنَّ حِزْبَ الشَّيْطَانِ هُمُ الْخَاسِرُوْنَ" اور "اِنَّ الشَّيْطَانَ يَنْزَغُ بَيْنَهُمْ اِنَّ الشَّيْطَانَ"۔

چہارم وہاں پر لبس کا زائل کرنا جس جگہ ضمیر اس بات کا وہم دلاتی ہو کہ وہ اول کے سوا دوسری چیز ہے۔ جیسے "قُلِ اللّٰهُمَّ مَالِكَ الْمُلْكِ تُؤْتِی الْمُلْكَ" اگر یہاں "تُؤْتِيْهِ" کہا جاتا تو اس سے یہ وہم پیدا ہوتا کہ ضمیر کا رجوع پہلے ملک کی طرف ہے جو کہ "مَالِكَ الْمُلْكِ" میں ہے۔ یہ بات ابن الخشابؒ نے بیان کی ہے اور قولہ تعالیٰ "يَظُنُّوْنَ بِاللّٰهِ ظَنَّ السَّوْءِ عَلَيْهِمْ دَآئِرَةُ السَّوْءِ" کہ اگر خدا تعالیٰ "عَلَيْهِمْ دَآئِرَتُهٗ" فرماتا تو اُس سے وہم پیدا ہوتا کہ ضمیر اللہ کی طرف راجع ہے۔ اور قولہ تعالیٰ "فَبَدَاَ بِاَوْعِيَتِهِمْ قَبْلَ وِعَآءِ اَخِيْهِ ثُمَّ اسْتَخْرَجَهَا مِنْ وِّعَآءِ اَخِيْهِ" یہاں پر خدا تعالیٰ نے "مِنْهُ" نہیں فرمایا تاکہ اس سے اَخ کی طرف ضمیر کے عود کرنے کا وہم نہ پیدا ہو اور یہ بات ایسی ہو جائے کہ گویا وہ بذات خاص اُس پیمانہ کے نکلنے کی طلب کر رہا ہے حالانکہ صورت واقعہ اس طور پر نہ تھی کیونکہ یوسف کا خود ہی پیمانہ کے تجسس میں مصروف ہونا

اُن کی خودداری کے خلاف تھا۔ لہٰذا یہاں پر لفظ ظاہر کا اسی بات کی نفی کے لئے اعادہ کیا گیا۔ اور "وِعَائِہٖ" اس واسطے نہیں کہا تا کہ ضمیر کے یوسف کی طرف عود کرنے کا وہم نہ دلائے کیونکہ "اِسْتَخْرَجَهَا" کی ایک ضمیر اُن کی طرف عائد ہو چکی ہیں۔

پنجم یہ مقصد ہوتا ہے کہ کوئی رعب اور ہیبت دلانے کا مقتضی اسم ذکر کر کے سامع کو ہیبت زدہ اور مرغوب بنایا جائے۔ جس طرح تم کہتے ہو کہ "الخلیفہ امیر المومنین یَاْمُرُکَ بِکَذا" یعنی خلیفہ المومنین تم کو ایسا حکم دیتے ہیں۔ اور قرآن میں اس کی مثال ہے "اِنَّ اللّٰهَ یَاْمُرُکُمْ اَنْ تُؤَدُّوا الْاَمَانَاتِ اِلٰی اَهْلِهَا" اور "اِنَّ اللّٰهَ یَاْمُرُ بِالْعَدْلِ"۔

ششم مامور (جس کو حکم دیا جائے) کے داعیۃ (ترغیب دلانے والی چیز) کی تقویت کا قصد ہوتا ہے۔ اس کی مثال ہے "فَاِذَا عَزَمْتَ فَتَوَکَّلْ عَلَی اللّٰهِ ۝ اِنَّ اللّٰهِ یُحِبُّ الْمُتَوَکِّلِیْنَ"۔

ساتواں فائدہ ایک بات کو بڑا کر کے دکھانے کا ہے۔ جیسے "اَوَلَمْ یَرَوْا کَیْفَ یُبْدِئُ اللّٰهُ الْخَلْقَ ثُمَّ یُعِیْدُهٗ اِنَّ ذٰلِکَ عَلَی اللّٰهِ یَسِیْرٌ" "قُلْ سِیْرُوْا فِی الْاَرْضِ فَانْظُرُوْا کَیْفَ بَدَاَ الْخَلْقَ" "هَلْ اَتٰی عَلَی الْاِنْسَانِ حِیْنٌ مِّنَ الدَّهْرِ لَمْ یَکُنْ شَیْئًا مَّذْکُوْرًا ۝ اِنَّا خلقنا الْاِنْسَانَ"۔

آٹھواں نفع یہ ہے کہ ایک بات کے ذکر سے لذت حاصل کی جائے۔ مثلاً "وَاَوْرَثَنَا الْاَرْضَ نَتَبَوَّاُ مِنَ الْجَنَّةِ" اس میں "مِنْهَا" نہیں کہا گیا اور اسی واسطے ارض کے ذکر سے جنت کے ذکر کی طرف عدول کیا۔

نواں فائدہ۔ ظاہر سے وصف کی بت توصل (پہنچنے اور ملاپ کرنے) کا قصد ہے۔ اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ "فَاٰمِنُوْا بِاللّٰهِ وَرَسُوْلِهِ النَّبِیِّ الْاُمِّیِّ الَّذِیْ یُؤْمِنُ بِاللّٰهِ" کہ خدا تعالیٰ نے یہ بات اپنے رسول کے قول "اِنِّیْ رَسُوْلُ اللّٰهِ" کے ذکر کے بعد کی ہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے "فَاٰمِنُوْا بِاللّٰهِ رَبِّیْ" اس واسطے نہیں کہا کہ یہاں پر مذکورہ آیت صفات کا اجراء منظور تھا تا کہ اُن اوصاف سے معلوم ہو سکے کہ جس شخص پر ایمان لانا اور جس کی پیروی کرنا واجب ہے وہ ان صفات سے متصف ہے اور اگر اس جگہ ضمیر لائی جاتی تو بوجہ اس کے کہ ضمیر کو موصوف نہیں ڈالا جا سکتا یہ بات ناممکن نہ ہوتی۔

دسواں فائدہ یہ ہے کہ اس طرح حکم کی علت (سببیۃ) پر تنبیہ کی جاتی ہے مثلاً "فَبَدَّلَ الَّذِیْنَ ظَلَمُوْا قَوْلًا غَیْرَ الَّذِیْ قِیْلَ لَهُمْ فَاَنْزَلْنَا عَلَی الَّذِیْنَ ظَلَمُوْا رِجْزًا فَاِنَّ اللّٰهَ عَدُوٌّ لِّلْکَافِرِیْنَ" یہاں پر خدا تعالیٰ نے "لَهُمْ" (ضمیر) نہیں ارشاد کیا۔ کیونکہ اس سے یہ خبر دہی منظور تھی کہ جو شخص ان لوگوں (رسولوں) سے عداوت کرے گا وہ کافر ہے اور خدا تعالیٰ اُس سے بوجہ اُس کے کفر ہی کے دشمنی رکھتا ہے۔ "فَمَنْ اَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرٰی عَلَی اللّٰهِ کَذِبًا اَوْ کَذَّبَ بِاٰیٰتِهٖ" "اِنَّهٗ لَا یُفْلِحُ الْمُجْرِمُوْنَ ۝ وَالَّذِیْنَ یُمَسِّکُوْنَ بِالْکِتَابِ وَاَقَامُوا الصَّلٰوةَ اِنَّا لَا نُضِیْعُ اَجْرَ الْمُصْلِحِیْنَ ۝ اِنَّ الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ اِنَّا لَا نُضِیْعُ اَجْرَ مَنْ اَحْسَنَ عَمَلًا"۔

گیارہویں عموم کا قصد ہے۔ مثلاً "وَمَا اُبَرِّئُ نَفْسِیْ اِنَّ النَّفْسَ لَاَمَّارَةٌ" یہاں اَنَّهَا نہ کہنے کی وجہ یہ ہے کہ کہیں اُس سے خاص متکلم کا اپنے نفس کی بابت یہ کہنا نہ سمجھ لیا جائے۔ اور قولہ تعالیٰ "اُولٰئِکَ هُمُ الْکَافِرُوْنَ حَقًّا وَّاَعْتَدْنَا لِلْکَافِرِیْنَ عَذَابًا"۔

بارہویں خصوص کا قصد مثلاً "وَامْرَءَةً مُؤْمِنَةً اِنْ وَّهَبَتْ نَفْسَهَا لِلنَّبِيِّ" اس جگہ تم سے یہ تصریحاً نہیں کہا کہ وہ بات اُسی کے ساتھ خاص ہے۔

تیرہویں یہ اشارہ ہوتا ہے کہ جملہ پہلے جملہ کے حکم میں داخل نہیں ہے۔ مثلاً "فَاِنْ يَّشَآءِ اللّٰهُ يَخْتِمْ عَلٰى قَلْبِكَ وَيَمْحُ اللّٰهُ الْبَاطِلَ" یہاں پر "وَيَمْحُ اللّٰهُ" حکم شرط میں داخل نہیں بلکہ دو استناف (از سرنو دوسرا جملہ شروع ہوا) ہے۔

چودھواں فائدہ متجانس کلمات کی رعایت کرتا ہے۔ اور اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ "قُلْ اَعُوْذُ بِرَبِّ النَّاسِ......" اس بات کو شیخ عزالدین نے ذکر کیا ہے۔ اور ابن الصائغ نے اس کی مثال میں قولہ تعالیٰ "خَلَقَ الْاِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ" کو پیش کیا ہے کہ اس کے بعد خدا تعالیٰ نے فرمایا ہے "عَلَّمَ الْاِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ كَلَّآ اِنَّ الْاِنْسَانَ لَيَطْغٰى" یہاں پر پہلے انسان سے جنس انسان مراد ہے اور دوسرے انسان سے آدمؑ مراد ہیں یا وہ شخص جو کہ کتابت کو جانتا ہے۔ یا ادریسؑ اور تیسرے انسان سے ابوجہل مراد ہے۔

پندرہواں امر ترصیع اور ترکیب میں الفاظ کے ہموزن ہونے کی مراعاۃ ہے۔ اس بات کو بعض علماء نے قولہ تعالیٰ "اَنْ تَضِلَّ اِحْدٰهُمَا فَتُذَكِّرَ اِحْدٰهُمَا الْاُخْرٰى" کے تحت میں ذکر کیا ہے۔

سولہواں یہ امر ہے کہ اسم ظاہر کسی ایسی ضمیر کا احتمال کرے جو کہ ضروری ہے اور اس کی مثال ہے۔ قولہ تعالیٰ "اَتَيَآ اَهْلَ قَرْيَةِ نِ اسْتَطْعَمَآ اَهْلَهَا" ہے۔ اگر اس جگہ "اِسْتَطْعَمَاهَا" کہا جاتا تو یہ اس واسطے صحیح نہ ہوتا کہ خضرؑ اور موسیٰؑ نے گاؤں سے کھانا طلب نہیں کیا تھا۔ یا "اِسْتَطْعَمَاهُمْ" کہا جاتا تو اس کی بھی یہی حالت ہوتی کیونکہ "اِسْتَطْعَمَا" قریہ کی صفت ہے اور قریہ نکرہ ہے اور یہ اہل کی صفت نہیں۔ اس لئے ضروری ہوا کہ اہل میں کوئی ضمیر ہو جو کہ قریہ کی طرف عود کرے اور یہ بات بغیر ظاہر طور پر تصریح کرنے کے اور کسی طرح ممکن نہیں ہے۔ علامہ سبکی نے صلاح الصفدی کے سوال کے جواب میں جو کہ اُس نے اس آیت کے متعلق کیا تھا یونہی تحریر کیا ہے۔ چنانچہ وہ کہتا ہے۔

اَسَيِّدَنَا قَاضِيُ الْقُضَاةِ وَمَنَ اذا
بَدَا وَجْهُهُ اسْتَحْيٰى لَهُ الْقَمَرَانِ

"ہمارے سردار قاضی القضاۃ کہ جن کے رخ تاباں کے روبرو شمس وقمر شرمندہ ہوتے ہیں"۔

وَمِنْ كَفِّهِ يَوْمَ النَّدَا وَيَرَاعِهِ
عَلٰى طُرْسِهِ بَحْرَانِ يَلْتَيْقَانِ

"سخاوت کے دن ان کے ہاتھ اور قلم سے اُن کے پرچۂ احکام کے کاغذ پر دو دریا باہم مل جاتے ہیں"۔

وَمَنْ اِنْ دَجَتْ فِي الْمُشْكَلَاتِ مَسَائِلُ
جَلَاهَا بِفِكْرٍ دَائِمِ اللَّمَعَانِ

وہ ایسے شخص ہیں کہ اگر مسائل میں کچھ مشکلات کی تاریکیاں پیدا ہو جاتی ہیں تو وہ اپنی چمکنے والی تیز فہم سے اُن کو روشن بنا دیتے ہیں۔

رَاَيْتُ كِتَابَ اللّٰهِ اَكْبَرَ مُعْجِزٍ

لَاَفْضَلِ مَنْ يَّهْدِىْ بِهٖ الثَّقَلَانَ

میں نے کتاب اللہ کو اُس ذات عالی کا سب سے بڑا معجزہ پایا۔ جس کے ذریعہ سے ہردو جہان کو ہدایت حاصل ہوئی ہے۔

وَمِنْ جُمْلَةِ الاِعْجَازَ كَوْنُ اِخْتِصَارِهٖ
بِاِيْجَازِ اَلْفَاظٍ وَبَسْطِ مَعَانٍ

کتاب اللہ کے اعجاز میں سے ایک معجزہ اُس کا اختصار ہے کہ اُس کے لفظوں میں ایجاز اور معانی میں بسط رکھا گیا ہے۔

وَلٰكِنَّنِيْ فِى الْكَهْفِ اَبْصَرْتُ اٰيَةً
بِهَا الْفِكْرُ فِىْ طُولِ الزَّمَان عَيَان

مگر میں نے سورۃ الکہف میں ایک ایسی آیت دیکھی جس میں عرصہ دراز سے فکر بیکار ہو رہی ہے پھر

وَمَا هِىَ اِلَّا اِسْتَطْعَمَهَا اَهْلَهَا فَقَدْ
نَرِىْ اِسْتَطْعَمَاهُمْ مَثْلَه بِبَيَان

وہ آیت "اِسْتَطْعَمَا اهلها" ہے کہ ہم بیان مفہوم ہیں۔ "استطعماھم" کو بھی اسی کے مانند پاتے ہیں۔

فَمَا الْحِكْمَةَ الْغَرَّآءَ فِىْ وَضْعَ ظَاهِرٍ
مَكَانَ الضَّمِيْرِ اِنَّ ذَاكَ لِشَان

آپ بتائیں کہ پھر اسم ظاہر کو بجائے مضمر رکھنے کی یہاں کیا حکمت ہے کیونکہ ضرور یہ کوئی اہم بات ہے۔

فَاَرْشِدْ عَلٰى عَادَاتِ فَضْلِكَ حَيْرَتِىْ
فَمَالِىْ بِهَا عِنْدَ الْبَيَانَ يَدَان

اپنی بزرگ عادت کے ذریعہ سے میری حیرت دور کیجئے کیونکہ بیان کے وقت میں اس کی تفسیر سے عاجز رہ جاتا ہوں۔

تنبیہ: اسم ظاہر کا اعادہ اس کے معنی میں بہ نسبت اُس کے بلفظہٖ اعادہ کرنے کے احسن ہے۔ جیسا کہ "اِنَّا لَا نُضِيْعُ اَجْرَ الْمُصْلِحِيْنَ" "اَجْرَ مَنْ اَحْسَنَ عَمَلاً" اور اسی کی مثل دیگر آیتوں میں پایا جاتا ہے۔ اور قولہ تعالیٰ "مَا يَوَدُّ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا مِنْ اَهْلِ الْكِتَابِ وَلَا الْمُشْرِكِيْنَ اَنْ يُنَزَّلَ عَلَيْكُمْ مِنْ خَيْرٍ مِنْ رَبِّكُمْ وَاللّٰهُ يَخْتَصُّ بِرَحْمَتِهٖ مَنْ يَّشَآءُ" کیونکہ خیر کا نازل کرنا ربوبیت کے لئے مناسب ہے اور اس کا اعادہ "اللہ" کے لفظ سے کیا کیونکہ غیر کے علاوہ انسان آدمیوں کی تخصیص خیر کے ساتھ کرم خداوندی کے لئے مناسب ہے اور اس کی وجہ ربوبیت کے دائرہ کا وسیع تر ہوتا ہے۔ اور اسی قبیل سے ہے قولہ تعالیٰ "اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ الَّذِىْ خَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ ...... بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُوْنَ" اور اسم ظاہر کا دوسرے جملہ میں دوبارہ لانا بہ نسبت اُس کے ایک ہی جملہ میں لانے کے احسن ہے کیونکہ وہ دونوں جملے منفصل ہیں اور طول کلام کے بعد اظہار اسم اُس کی ضمیر لانے کی نسبت سے یوں احسن ہوتا ہے کہ ذہن اُس چیز کے سبب سے مشغول نہیں

رہتا۔ جس پر ضمیر کا عود ہو اور اس طرح جس چیز کو شروع کیا گیا ہے وہ سامع کی فہم سے فوت نہیں ہو سکتی۔ مثلاً قولہ تعالیٰ "وَتِلْکَ حُجَّتُنَا اٰتَیْنٰهَا اِبْرٰهِیْمَ عَلٰی قَوْمِهٖ" اور یہ بات خدا تعالیٰ نے اپنے قول "وَاِذْ قَالَ اِبْرٰهِیْمُ لِاَبِیْهِ اٰزَرَ" کے بعد فرمائی ہے۔

چودھویں نوع ہے ایغال۔ امکان کو کہتے ہیں اور اُس کی تعریف یہ ہے کہ" کلام کو کسی ایسی بات پر ختم کیا جائے جو کہ کسی ایسے نکتہ کا فائدہ دیتی ہو کہ کلام کے معنی بغیر اُس نکتہ کے بھی تام ہو جاتے ہوں۔ بعض علماء نے کہا ہے کہ یہ بات شعر کے ساتھ مخصوص ہے۔ مگر اس قول کی تردید اُس کے قرآن میں واقع ہونے کے ساتھ کر دی گئی ہے اور اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ "یٰقَوْمِ اتَّبِعُوا الْمُرْسَلِیْنَ اتَّبِعُوْا مَنْ لَّا یَسْئَلُکُمْ اَجْرًا وَّهُمْ مُّهْتَدُوْنَ" یہاں قولہ تعالیٰ "وَهُمْ مُّهْتَدُوْنَ" ایغال ہے اس واسطے کہ اگر اُس کو نہ کہا جاتا تو بھی کلام کے معنی پورے ہو جاتے۔ اس لئے کہ رسول لامحالۃ راہ یافتہ ہوتا ہے مگر چونکہ اس جملہ میں لوگوں کو رسولوں کی پیروی پر اُبھارنے اور اُن کو اس بات کی ترغیب دلانے میں ایک قسم کا زائد مبالغہ تھا اس واسطے اسے وارد کیا۔ اور ابن الاصبع نے قولہ تعالیٰ "وَلَا تُسْمِعُ الصُّمَّ الدُّعَآءَ اِذَا وَلَّوْا مُدْبِرِیْنَ" کو اسی قبیل سے قرار دیا ہے کیونکہ یہاں قولہ تعالیٰ "اِذَا وَلَّوْا مُدْبِرِیْنَ" اُن کے نفع نہ اٹھانے کا مبالغہ کرنے کے لئے اصل معنی مراد پر زائد ہے کیونکہ یہ وعدہ ثابت اور اس کا واقع ہونا بداہتاً معلوم ہے اُس میں کوئی شک نہیں کر سکتا۔

پندرہویں نوع ہے تذئیل اور وہ اس کا نام ہے کہ ایک جملہ کے پیچھے دوسرا جملہ لایا جائے اور یہ دوسرا جملہ پہلے جملہ کے منطوق یا مفہوم کی تاکید کے واسطے اُس کے معنی پر شامل ہوتا کہ جس شخص نے جملہ اولیٰ کو نہیں سمجھا ہے۔ اس کے لئے معنی کو ظاہر کر دے اور جس شخص نے وہ معنی سمجھ لئے اُس کے نزدیک ان معنوں کا تقرر کر دے۔ مثلاً "ذٰلِکَ جَزَیْنٰهُمْ بِمَا کَفَرُوْا وَهَلْ نُجٰزِیْٓ اِلَّا الْکَفُوْرَ" اور "وَقُلْ جَآءَ الْحَقُّ وَزَهَقَ الْبَاطِلُ اِنَّ الْبَاطِلَ کَانَ زَهُوْقًا" "وَمَا جَعَلْنَا لِبَشَرٍ مِّنْ قَبْلِکَ الْخُلْدَ اَفَاِنْ مِّتَّ فَهُمُ الْخٰلِدُوْنَ کُلُّ نَفْسٍ ذَآئِقَةُ الْمَوْتِ" "وَیَوْمَ الْقِیٰمَةِ یَکْفُرُوْنَ بِشِرْکِکُمْ وَلَا یُنَبِّئُکَ مِثْلُ خَبِیْرٍ"

سولہویں نوع ہے۔ طرد اور عکس طیبی کہتا ہے طرد اور عکس اس بات کا نام ہے کہ دو کلام اس طرح لائے جائیں جن میں سے پہلا کلام اپنے منطوق کے ذریعہ سے کلام ثانی کے مفہوم کی تقریر کرتا ہو۔ اور یا اس کے برعکس ہو مثلاً قولہ تعالیٰ "لِیَسْتَاْذِنْکُمُ الَّذِیْنَ مَلَکَتْ اَیْمَانُکُمْ وَالَّذِیْنَ لَمْ یَبْلُغُوا الْحُلُمَ مِنْکُمْ ثَلٰثَ مَرّٰتٍ...... لَیْسَ عَلَیْکُمْ وَلَا عَلَیْهِمْ جُنَاحٌ بَعْدَهُنَّ" کہ خاص کر ان اوقات میں اجازت حاصل کرنے کا منطوق ان کے ماسوا دیگر اوقات میں رفع جناح کے مفہوم کا مقرر (قرار دینے والا) ہے اور اس کے بالعکس۔ پھر اسی طرح قولہ تعالیٰ "لَا یَعْصُوْنَ اللّٰهَ مَآ اَمَرَهُمْ وَیَفْعَلُوْنَ مَا یُؤْمَرُوْنَ" بھی طرد اور عکس کی قسم سے ہے۔ میں کہتا ہوں کہ ایجاز کی صفت میں اس نوع کے مقابل احتباک کی نوع ہے۔

سترہویں نوع ہے تکمیل۔ اس کا نام احتراس بھی رکھا جاتا ہے۔ اس کی صورت یہ ہے کہ ایسے کلام میں جو خلاف مقصود ہونے کا وہم دلاتا ہو کوئی ایسی بات لائی جائے جو کہ اُس وہم کو دفع کر دے مثلاً "اَذِلَّةٍ عَلَی الْمُؤْمِنِیْنَ اَعِزَّةٍ عَلَی الْکٰفِرِیْنَ" کہ اگر اس جگہ محض "اَذِلَّةٍ" پر کفایت کر لی جاتی تو اس سے وہم ہوتا کہ یہ بات اُن کی کمزوری کے باعث سے ہے لہٰذا اس وہم کو خدا تعالیٰ نے اپنے قول "اَعِزَّةٍ" کے ساتھ دفع کر دیا۔ اور اسی کی مثال ہے قولہ تعالیٰ "اَشِدَّآءُ عَلَی

الْکُفَّارِ رُحَمَآءُ بَیْنَهُمْ" کہ اگر اس میں صرف "اَشِدَّآءُ" پر اکتفا کر لی جاتی تو اس سے وہم پیدا ہوتا کہ یہ بات اُن کی بدمزاجی کے سبب سے ہے۔ تَخْرُجْ بَیْضَآءَ مِنْ غَیْرِ سُوْءٍ اور "لَا یَحْطِمَنَّکُمْ سُلَیْمٰنُ وَجُنُوْدُهٗ وَهُمْ لَا یَشْعُرُوْنَ" احتراس کی مثال ہے تاکہ اس سے سلیمان کی جانب نسبت ظلم کا توہم نہ ہو۔ اور اسی کی مثال ہے "فَتُصِیْبَکُمْ مِنْهُمْ مَعَرَّةٌ بِغَیْرِ عِلْمٍ" اور اسی طرح قولہ تعالیٰ "قَالُوْا نَشْهَدُ اِنَّکَ لَرَسُوْلُ اللّٰهِ وَاللّٰهُ یَعْلَمُ اِنَّکَ لَرَسُوْلُهٗ وَاللّٰهُ یَشْهَدُ اِنَّ الْمُنَافِقِیْنَ لَکَاذِبُوْنَ" کہ اس مثال میں وسط کا جملہ احتراس ہے تاکہ وہ تکذیب کے فی نفس الامر ہونے کے وہم سے محفوظ رکھے۔

کتاب عروس الافراح میں آیا ہے" پھر اگر یہ کہا جائے کہ مذکورہ بالا مثالوں میں سے ہر ایک نے ایک نئے معنی کا فائدہ دیا ہے اس لئے یہ اطناب میں شمار نہیں ہوگا۔ تو ہم اس کا یہ جواب دیں گے کہ گو اس کے فی نفسہ ایک ہی معنی ہیں لیکن اس حیثیت سے یہ اپنے ماقبل کا اطناب ہے کہ اس نے اپنے غیر کا توہم رفع کیا ہے۔

اٹھارہویں نوع ہے۔ تتمیم اس بات کا نام ہے کہ ایسے کلام میں جو کہ غیر مراد کا وہم نہ دلاتا ہو۔ ایک فضلۃ (متعلق جملہ) اس طرح کا لایا جائے جو کہ کسی نکتہ کا فائدہ دے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ "وَیُطْعِمُوْنَ الطَّعَامَ عَلٰی حُبِّهٖ" میں "عَلٰی حُبِّهٖ" متعلق جملہ مبالغہ کا فائدہ دیتا ہے اور اس کے یہ معنی ہیں کہ وہ لوگ باوجود طعام کی محبت یعنی اُس کی اشتہا (خواہش) کے مسکینوں کو کھانا کھلا دیتے ہیں۔ اور اس میں شک نہیں کہ ایسی حالت میں مساکین کو کھانا کھلانا بہت ہی زائد ثواب کا موجب ہے۔ اور قولہ تعالیٰ "وَاٰتَی الْمَالَ عَلٰی حُبِّهٖ" بھی اسی کی مثال ہے۔ اور قولہ تعالیٰ "وَمَنْ یَّعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَا یَخَافُ" میں "وَهُوَ مُؤْمِنٌ" کا جملہ تتمیم کے لئے آیا ہے اور یہ نہایت خوشنما تتمیم ہے۔

انیسویں نوع ہے استقصآء۔ اور یہ اس بات کا نام ہے کہ متکلم ایک معنی کو لے کر اُس کا استقصآء (کرید) کرے اور اس کے تمام ذاتی اوصاف کی جستجو اس طرح کر کے کہ اُس شخص کے بعد کوئی دوسرا آدمی اُسی معنی کو استعمال کرے تو اسے گنجائش زبان کھولنے کی نہ ملے۔ اُس معنی کے تمام عوارض اور لوازم بیان کر دے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ "اَیَوَدُّ اَحَدُکُمْ اَنْ تَکُوْنَ لَهٗ جَنَّةٌ مِّنْ نَّخِیْلٍ وَّاَعْنَابٍ تَجْرِیْ مِنْ تَحْتِهَا الْاَنْهَارُ لَهٗ فِیْهَا مِنْ کُلِّ الثَّمَرَاتِ وَاَصَابَهُ الْکِبَرُ وَلَهٗ ذُرِّیَّةٌ ضُعَفَآءُ فَاَصَابَهَا اِعْصَارٌ فِیْهِ نَارٌ فَاحْتَرَقَتْ ۚ کَذٰلِکَ یُبَیِّنُ اللّٰهُ لَکُمُ الْاٰیَاتِ لَعَلَّکُمْ تَتَفَکَّرُوْنَ" اگر اللہ تعالیٰ یہاں صرف "جَنَّةٌ" ہی کہہ کر بس کر دیتا تو یہ بات کافی ہوتی۔ مگر اس نے اسی مقام پر توقف نہیں کیا بلکہ اُس کی تفسیر میں "مِنْ نَّخِیْلٍ وَّاَعْنَابٍ" (کھجور کے پتوں اور انگور کی بیلوں کا باغ) فرمایا۔ کیونکہ ایسے باغ کے مالک کو اُس کی تباہی سے سخت رنج پہنچتا ہے۔ پھر اس پر "تَجْرِیْ مِنْ تَحْتِهَا الْاَنْهٰرُ" اُس کے نیچے نہریں بہ رہی ہیں کی صفت اضافہ کر کے باغ کی صفت پوری کی اور اس کے بعد مزید تکملۂ وصف کے طور پر ارشاد کیا "فِیْهَا مِنْ کُلِّ الثَّمَرَاتِ" اُس میں ہر طرح کے میوے موجود ہیں۔ اور اس طرح باغ میں جتنی خوبیاں ہونی چاہئیں اُن سبھوں کو بیان کر دیا تاکہ اُس کی تباہی پر نہایت سخت رنج و تاسف ہو سکے۔ اور بعدہ مالک باغ کی صفت میں فرمایا "وَاَصَابَهُ الْکِبَرُ" اور اُس کا بڑھاپا آ گیا ہو۔ پھر ایسی بات کے ساتھ جو مصیبت کی بڑائی کا موجب بنے۔ اس بارہ میں معنی کی اور بھی جستجو فرما کر مالک باغ کے بڑھاپے کی حالت بیان کرنے کے بعد یہ بھی ارشاد کیا کہ "وَلَهٗ ذُرِّیَّةٌ" اور اس کے اولاد بھی ہے۔ مگر اتنی بات پر اکتفا نہ کر کے ذریۃ کی صفت "ضُعَفَآءُ" کے

ساتھ بھی کر دی۔ بعدازاں باغ کے استیصال (تباہ کرنے) کا ذکر کیا جو کہ اُس مصیبت زدہ شخص کا تمام و کمال سرمایہ اور بسراوقات کا ذریعہ تھا۔ اور چشم زدن میں اُس کے ہلاک کرڈالنے کا بیان فرماتے ہوئے کہا "فَاَصَابَهَا اِعْصَارٌ" پھر اُس پر بگولہ آئے۔ مگر چونکہ یہ بات معلوم تھی کہ بگولے سے سرعت ہلاک حاصل نہیں ہوسکتی اس واسطے "فِيْهِ نَارٌ" اس میں آگ ہے۔ فرمایا اور اس پر بھی توقف نہیں کیا بلکہ اُس کے جل ہی جانے کی خبر دے دی کیونکہ یہاں احتمال ہوسکتا تھا کہ بگولے کی آگ کمزور ہوگی۔ اور باغ میں پانی کی نہروں اور درختوں کی رطوبت کے باعث وہ آگ اُس کے جلانے کے واسطے کافی نہ ہوگی۔ لہٰذا اس احتمال سے احتراس کرنے کے واسطے ارشاد کیا "فَاحْتَرَقَتْ" یعنی پھر وہ جل گئی۔ غرضیکہ یہ ایک کلام میں واقع ہونے والی بہترین، تمامتر اور بہت ہی کامل استقصاء ہے۔

ابن ابی الاصبع کہتا ہے 'استقصاء اور تتمیم اور تکمیل' ان تینوں کے مابین باہمی فرق حسب ذیل ہے۔ تتمیم کا ورود ناقص معنوں پر اس لئے ہوتا ہے کہ وہ معنی تام ہو جائیں اور اس کے آنے سے وہ مکمل ہو جاتے ہیں۔ تکمیل کا ورود ایسے معنی پر ہوا کرتا ہے جس کے اوصاف تام ہوں۔ اور استقصاء کا ورود تام اور کامل معنی پر ہوتا ہے۔ پس وہ اُس معنی کے لوازم، عوارض، اوصاف اور اسباب کی کرید کر کے تمام اُن باتوں کا استیعاب کر لیتا ہے جن پر اُس معنی کے متعلق خیال جا سکے۔ یہاں تک کہ پھر کسی شخص کے واسطے اُس معنی میں گفتگو کی گنجائش یا کوئی بات پیدا کرنے کی جگہ باقی نہیں رہتی۔

بیسویں نوع ہے اعتراض۔ قدامۃ نے اسی نوع کا نام التفات رکھا ہے۔ اعتراض اس بات کا نام ہے کہ ایک کلام یا دو کلاموں کے مابین دفع ابہام کے سوا کسی اور نکتہ کے لئے ایک جملہ یا ایک سے زائد اس طرح کے جملے لائیں جن کا اعراب میں کوئی محل نہ ہو۔ مثلاً قولہ تعالیٰ "وَيَجْعَلُوْنَ لِلّٰهِ الْبَنَاتِ سُبْحَانَهٗ وَلَهُمْ مَا يَشْتَهُوْنَ" اس جگہ قولہ تعالیٰ "سُبْحَانَهٗ" خدا تعالیٰ کے بیٹیاں ہونے سے اُس کی تنزیہ اور خداوند کریم کے لئے بیٹیاں ٹھہرانے والوں کی خواری کرنے کے لئے بطور جملہ معترضہ کے وارد ہوا ہے۔

اور قولہ تعالیٰ "لَتَدْخُلُنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ اِنْ شَآءَ اللّٰهُ اٰمِنِيْنَ" میں "اِنْشَآءَ اللّٰهُ" کا جملہ جملۂ معترضہ ہے اور برکت حاصل کرنے کی غرض سے لایا گیا ہے۔ اور ایک جملہ سے زائد جملوں کے معترضہ واقع ہونے کی مثال ہے "فَاْتُوْهُنَّ مِنْ حَيْثُ اَمَرَكُمُ اللّٰهُ اِنَّ اللّٰهَ يُحِبُّ التَّوَّابِيْنَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِيْنَ. نِسَآءُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ" اس جگہ قولہ "نِسَآءُكُمْ" قولہ "فَاْتُوْهُنَّ" کے ساتھ متصل ہے۔ کیونکہ یہ اُس کا بیان ہے اور ان دونوں جملوں کے مابین اور جس قدر جملے ہیں وہ سب معترضہ ہے اُن کی غرض پاکیزہ رہنے پر آمادہ بنانا اور پشت کی جانب سے مباشرت کرنے سے پرہیز کرنے کی تاکید ہے اور قولہ تعالیٰ "يٰاَرْضُ ابْلَعِيْ مَآءَكِ وَيٰسَمَآءُ اَقْلِعِيْ وَغِيْضَ الْمَآءُ وَقُضِيَ الْاَمْرُ وَاسْتَوَتْ عَلَى الْجُوْدِيِّ وَقِيْلَ بُعْدًا لِّلْقَوْمِ الظّٰلِمِيْنَ" اس آیت میں تین معترضہ جملے ہیں اور وہ یہ ہیں:

(۱) وَغِيْضَ الْمَآءُ (۲) وَقُضِيَ الْاَمْرُ (۳) وَاسْتَوَتْ عَلَى الْجُوْدِيِّ"۔

کتاب اقصی القریب میں آیا ہے کہ اس بات کا نکتہ (باریکی) یہ ہے کہ اُمور مذکورہ کا بطور جملہ معترضہ آنا ان کے لامحالہ دونوں قولوں کے مابین واقع ہونے کا وثوق ہے اس واسطے اگر ان کو بعد میں لایا جاتا تو ان کا متاخر ہونا نمایاں ہو جاتا اور اب ان کے وسط میں لانے سے یہ فائدہ ہوا کہ ان کا غیر متاخر ہونا کھل گیا۔ پھر اس میں یہ بات بھی ہے کہ یہاں پر

اعتراض دراعتراض ہے۔ یعنی جملہ ہائے معترضہ کے مابین بھی جملہ معترضہ آیا ہے اس واسطے کہ ”وَقُضِیَ الْاَمْرُ“ وَغِیْضَ. اور۔ واسْتَوَتْ“ کے دونوں جملوں کے مابین جملہ معترضہ پڑا ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ ”اِسْتَوآء“ کا حصول پانی خشک ہونے کے عقب ہی میں ہوسکتا ہے اور قولہ تعالیٰ ”وَلِمَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّہٖ جَنَّتَانِ ٥ فَبِاَیِّ اٰلَاءِ رَبِّکُمَا تُکَذِّبَانِ ٥ ذَوَاتَا اَفْنَانٍ ٥ فَبِاَیِّ اٰلَاءِ رَبِّکُمَا تُکَذِّبَانِ ٥ فِیْھِمَا عَیْنٰنِ تَجْرِیَانِ ٥ فَبِاَیِّ اٰلَاءِ رَبِّکُمَا تُکَذِّبَانِ ٥ فِیْھِمَا مِنْ کُلِّ فَاکِھَةٍ زَوْجٰنِ ٥ فَبِاَیِّ اٰلَاءِ رَبِّکُمَا تُکَذِّبَانِ ٥ مُتَّکِئِیْنَ عَلٰی فُرُشٍ بَطَائِنُھَا مِنْ اِسْتَبْرَقٍ وَجَنَا الْجَنَّتَیْنِ دَانٍ ٥ فَبِاَیِّ اٰلَاءِ رَبِّکُمَا تُکَذِّبَانِ ٥ میں ”عَلٰی فُرُشٍ“ تک جس قدر عبارت ہے اُس میں سات معترضہ جملے اُس وقت میں آتے ہیں جبکہ اس کا اعراب ”وَلِمَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّہٖ“ سے حال ذال کر کیا جائے۔ اور اعتراض دراعتراض واقع ہونے کی مثالوں میں سے ہے قولہ تعالیٰ ”فَلَا اُقْسِمُ بِمَوَاقِعِ النُّجُوْمِ وَاِنَّہٗ لَقَسَمٌ لَوْ تَعْلَمُوْنَ عَظِیْمٌ اِنَّہٗ لَقُرْاٰنٌ کَرِیْمٌ“ کہ یہاں قسم اور اُس کے جواب کے مابین قولہ تعالیٰ ”وَاِنَّہٗ لَقَسَمٌ لَوْ تَعْلَمُوْنَ عَظِیْمٌ“ جملہ معترضہ پڑا ہے اور قسم اور اس کی صفت (عظیمٌ) کے مابین قولہ تعالیٰ ”لَوْ تَعْلَمُوْنَ“ معترض ہوکر مقسم بہ کی تعظیم۔ اُس کے اجلال کی تحقیق اور اس بات کو معلوم کرانے کا فائدہ دیتا ہے کہ جس کی قسم کھائی جاتی ہے اُس کی عظمت ایسی ہے جس کو وہ لوگ نہیں جانتے۔

طیبیؒ نے کتاب تبیان میں بیان کیا ہے ”حسنِ اعتراض کی وجہ فائدہ دینے کی خوبی ہے اور اسی کے ساتھ اُس کا آنا ایک غیر مترقب (جس کی اُمید نہ ہو ایسی) چیز کا آنا ہے لہٰذا وہ اس وقت میں ایسی خوبی کی طرح ہوگی جو کہ نامعلوم طور پر یا جدھر سے تم کو اُس کے حصول اور آنے کی اطلاع نہ ہو خود بخود آ جائے اور حاصل ہو جائے۔

اکیسویں نوع ہے تعلیل اور اس کا فائدہ تقریر (ایک بات کو قرار دے دینا) اور ابلغیت (حد درجہ کو پہنچا دینا) ہوتا ہے۔ کیونکہ انسانی طبیعتیں ایسے احکام کے قبول کرنے پر خوب آمادہ ہوا کرتی ہیں۔ جن کی علت اُن کے سوا اور امور کے ساتھ بیان کی گئی ہو۔ اور قرآن میں بیشتر تعلیل اس طرح آئی ہے کہ کسی ایسے سوال کا جواب مقدر کیا گیا ہو جس سوال کو جملہ اولیٰ (پہلے جملہ) نے چاہا ہے۔ تعلیل کے حروف یہ ہیں لام۔ اِنْ. اَنْ. اِذْ. بَاء. کَے. مِن اور لَعَلَّ۔ اور اُن کی مثالیں ادوات کی نوع میں گزر چکی ہیں۔ اُن چیزوں میں سے جو کہ تعلیل کی مقتضی ہوتی ہیں ایک حکمت کا لفظ ہے مثلاً قولہ تعالیٰ ”حِکْمَةٌ بَالِغَةٌ“ اعلیٰ درجہ کی حکمت اور آفرینش کی غایت (علت غائی) کا ذکر۔ جیسے قولہ تعالیٰ ”جَعَلَ لَکُمُ الْاَرْضَ فِرَاشًا وَّالسَّمَآءَ بِنَاءً“ اور ”اَلَمْ نَجْعَلِ الْاَرْضَ مِھَادًا وَّالْجِبَالَ اَوْتَادًا“۔

نوع ستاون

خبر اور انشاء

اعلیٰ درجہ کے علماء فن نحو اور علم بیان کے تمام علمائے کلام کا انحصار خبر اور انشاء ہی کی دو قسموں میں کرتے ہیں اور ان کے سوا کلام کی کوئی تیسری قسم نہیں قرار دیتے۔ ایک قوم نے یہ دعویٰ کیا ہے کہ کلام کی دس قسمیں حسب ذیل ہیں:

ناء' مسئلہ' امر' تشفع' تعجب' قسم' شرط' وضع' شک اور استفہام۔ ایک قول میں استفہام کو نکال کر صرف نو قسمیں رکھی گئی ہیں کیونکہ استفہام سوال میں داخل ہے۔ پھر ایک اور قول یہ ہے کہ کلام کی سات قسمیں ہیں۔ اس قول کے قائل نے شک کو بھی نکال ڈالا ہے کیونکہ وہ خبر کی ایک قسم ہے۔

اخفش کہتا ہے کہ کلام کی سات قسمیں خبر' استخبار' امر' نہی' نداء اور تمنی ہیں۔

بعض لوگ اس سے بھی ایک کم یعنی پانچ قسمیں بتاتے ہیں۔ خبر' امر' تصریح' طلب اور نداء۔ پھر ایک گروہ کے نزدیک خبر' استخبار' طلب اور نداء چار ہی قسمیں ہیں اور بہت سے لوگوں نے محض تین قسمیں خبر' طلب اور انشاء قرار دی ہیں۔ جس کی دلیل حصر یہ ہے کہ کلام میں یا تصدیق و تکذیب کا احتمال ہوگا اور یا یہ احتمال نہ ہوگا۔ اول یعنی اگر اس میں احتمال تصدیق و تکذیب پایا جاتا ہے وہ خبر ہے۔ اور دوم یعنی جس میں یہ احتمال نہ ہوا اگر اُس کے معنی اُسی کے لفظ سے مقترن ہوں گے تو وہ انشاء ہے اور جبکہ اُس کے معنی لفظ کے ساتھ مقترن نہ ہوں بلکہ اُس سے متاخر ہیں تو وہ طلب ہے۔

اہل تحقیق اس بات کے قائل ہیں کہ طلب بھی انشاء میں داخل ہے کیونکہ مثلاً لفظ اِضْرِبْ کے معنی ہیں ضرب کی طلب اور یہ معنی اپنے لفظ سے مقترن ہیں لیکن وہ ضرب جو کہ اس لفظ کے بعد پائی جاتی ہے وہ طلب کے متعلق ہے نہ کہ خود ہی طلب بھی۔

لوگوں نے خبر کی تعریف میں اختلاف کیا ہے۔ ایک قول ہے کہ دشواری کی وجہ سے خبر کی جامع اور مانع تعریف ہو ہی نہیں سکتی۔ دوسرا قول ہے کہ اُس کی تعریف یوں نہیں کی جاتی کہ وہ ایک بدیہی چیز ہے جو انسان بلا کسی مزید غور و تامل کے انشاء اور خبر کے مابین فرق کر لیتا ہے۔ امام نے کتاب محصول میں اسی قول کو ترجیح بھی دی ہے اور اکثر لوگ یہ کہتے ہیں کہ نہیں خبر کی جامع اور مانع تعریف کی جا سکتی ہے چنانچہ قاضی ابوبکر اور فرقہ معتزلہ کے علماء کہتے ہیں خبر وہ کلام ہے جس میں صدق اور کذب داخل ہوتا ہو' اس پر اعتراض یہ کیا گیا ہے کہ خدا تعالیٰ کی خبر فقط صادق ہی ہوتی ہے۔ قاضی نے اس کا جواب یوں دیا ہے کہ خدا تعالیٰ کی خبر صادق ہی ہوتی ہے لیکن لغت کے لحاظ سے وہ اس تعریف میں ضرور داخل ہو سکتی ہے اور اُس پر اس تعریف کا اطلاق صحیح ہے اور ایک قول یہ ہے کہ ''جس کلام میں تصدیق و تکذیب داخل ہو اور اسی کے ساتھ وہ مذکورہ بالا اعتراض سے بھی سالم رہے وہ خبر ہے''۔

امام ابوالحسن بصری کا قول ہے ''جو کلام خود ہی کسی نسبت کا فائدہ دے وہ خبر ہے''۔ اس پر اعتراض یہ ہوتا ہے کہ اس

طرح تو لفظ ''قُم'' صیغہ امر بھی خبر کی تعریف میں داخل ہو جاتا ہے۔ اور تعریف جامع و مانع نہیں رہتی۔ کیونکہ قیام ایک منسوب امر ہے اور طلب بھی منسوب شے ہوتی ہے۔ کہا گیا ہے کہ ''جو کلام بنفسہ کسی نہ کسی امر کی اضافت از روئے نفی اور اثبات کے کسی دوسرے امر کی طرف کرنے کا فائدہ دیتا ہو وہ خبر ہے''۔ اور پھر یوں بھی اُس کی تعریف کی جاتی ہے کہ ''جو قول اپنے صریح (معنی اور لفظ) کے ذریعہ سے نفی یا اثبات کے ساتھ ایک معلوم کی نسبت دوسرے معلوم کی طرف کرنا چاہے وہ خبر لاتا ہے''۔

بعض متاخرین کہتے ہیں ''انشاء وہ کلام ہے جس کا مدلول کلام کے ساتھ خارج میں حاصل ہوتا ہو اور خبر وہ کلام ہے جو اس کے خلاف ہو اور جن لوگوں نے کلام کا انحصار صرف تین قسموں میں کیا ہے۔ اُن میں سے بعض اشخاص کا بیان ہے کہ ''کلام اگر اپنی وضع کے ذریعہ سے کسی طلب کا فائدہ دیتا ہو تو وہ اس بات سے خالی نہ ہوگا کہ ماہیت کے ذکر یا اُس کی تحصیل۔ اور یا اُس سے باز رہنے کی طلب کرے۔ ان میں سے پہلی قسم کا کلام استفہام' دوسرا امر اور تیسرا نہی۔ لیکن اگر وہ بالوضع طلب کا فائدہ نہ دیتا ہو۔ تو اس حالت میں اُس کے محتمل صدق و کذب نہ ہونے کی صورت میں اُسے تنبیہ اور انشاء کے نام سے موسوم کریں گے کیونکہ تم نے اُسی کے ذریعہ سے دوسرے کو اپنے مقصد پر مطلع بنایا ہے اور بغیر اس بات کے کہ وہ کلام موجود فی الخارج رہا ہو۔ تم نے اُس کو انشاء یعنی از سر نو صورت پذیر کیا ہے۔ اس بارہ میں یہ سب حالتیں برابر ہیں کہ وہ لازم کے ساتھ طلب کا فائدہ دیتا ہو۔ جیسے تمنی' ترجی' نداء اور قسم میں ہے یا لازم کے ساتھ طلب کا فائدہ نہ دے۔ جیسے ''انت طالِق'' میں ہے اور اگر وہ کلام صدق و کذب کا احتمال مَنْ حَیْثُ ھُوَ (اپنے کلام محتمل صدق و کذب ہونے کی حیثیت سے) کرتا ہو تو وہ خبر ہے۔

فصل: خبر کا مقصود یہ ہوتا ہے کہ مخاطب کو بات کا فائدہ پہنچایا جائے یعنی اُس کو کسی بات کا علم دلایا جائے۔ بعض اوقات خبر امر کے معنی میں بھی وارد ہوا کرتی ہے۔ جیسے ''وَالْوَالِداتُ یُرْضِعْنَ'': ''وَالْمطلقات یَتَرَبَّصْنَ'' اور نہی کے معنی میں بھی خبر کا ورود ہوتا ہے۔ مثلاً: ''لا یَمَسُّہُ اِلاَّ الْمَطَھَّرُوْنَ'' اور دعا کے معنی میں بھی جیسے: ''وَاِیَّاکَ نَسْتَعِیْنُ'' یعنی ہماری اعانت کر۔ اور اسی قسم سے ہے۔ ''تَبَّتْ یَدَا اَبِیْ لَھَبٍ وَّتَبَّ'' کہ یہ ابی لہب کے حق میں دعائے بد ہے اور ایسا ہی قولہ تعالیٰ: ''قَاتَلَھُمُ اللّٰہُ. غُلَّتْ اَیْدِیْھِمْ وَلُعِنُوْ بِمَا قَالُوْ'' بھی ہے اور ایک جماعت نے قولہ تعالیٰ: ''حَصِرَتْ صُدُوْرُھُمْ'': کو بھی اسی قبیل سے قرار دیا ہے اور کہا ہے کہ یہ منافقین مدینہ کے حق میں بددعا ہے اس لئے کہ اُن کے دل معرکۂ احد میں جنگ کرنے سے تنگ ہو گئے ہیں۔

ابن العربی نے مذکورہ بالا لوگوں کے ساتھ اُن کے اس قول میں کہ ''خبر امر اور نہی کے معنی میں بھی وارد ہوتی ہے'' نزاع کی ہے۔ اُس نے قولہ تعالیٰ: ''فَلاَ رَفَثَ'' کے بارہ میں کہا ہے کہ یہ رفث کے پائے جانے کی ہی نفی نہیں ہے بلکہ اُس کی مشروعیت کی نفی ہے کیونکہ بعض لوگوں سے رفث وجود میں آتا ہے اور خدا تعالیٰ کی خبر کا اپنی خبر دہی کے خلاف واقع ہونا جائز نہیں۔ لہٰذا اب یہ نفی رفث کے وجود شرعی کی طرف راجع ہوگی نہ یہ کہ اُس کے محسوس وجود کی جانب۔ اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ: ''وَالْمُطَلَّقَاتُ یَتَرَبَّصْنَ'' اور اس کے معنی یہ ہیں کہ مشروع ہونے کے لحاظ سے ایسا کریں نہ کہ محسوس ہونے کے اعتبار سے۔ اس واسطے کہ ہم کو بعض مطلقہ عورتیں ایسی بھی دکھائی دیتی ہیں۔ جو تَرَبُّص: (انتظار عدت) نہیں کرتیں۔ لہٰذا نفی

کا عود خواہ مخواہ شرعی حکم کی طرف ہوگا نہ کہ وجود حسی کی جانب۔ اور اسی طرح قولہ تعالیٰ: "لَا یَمَسُّهٗۤ اِلَّا الْمُطَهَّرُوْنَ" بھی ہے اس سے مراد یہ ہے کہ از روئے شرع کوئی ناپاک آدمی مصحف کو نہ چھوئے۔ لہٰذا اگر کوئی اُس کو حالتِ عدمِ طہارت میں مس کرنے بھی تو وہ حکم شرع کے خلاف ورزی کرے گا"۔ ابن العربی کہتا ہے "اور یہ ایسا دفینہ ہے جس کو علماء دریافت نہ کر سکے اور کہنے لگے کہ خبر نہی کے معنی میں آتی ہے۔ حالانکہ یہ بات نہ کبھی پائی گئی اور نہ اس کا پایا جانا صحیح ہوگا۔ کیونکہ یہ دونوں امر یعنی خبر اور طلب (نہی) حقیقت میں ایک دوسرے سے مختلف اور از روئے وضع باہم تبائن ہیں۔

فرع: صحیح ترین قول کے اعتبار پر تعجب خبر کی ایک قسم ہے۔ ابن الفارس کہتا ہے تعجب ایک شے کو اُس کے مانند چیزوں پر فضیلت دینے کا نام ہے۔ اور ابن الصائغ کا بیان ہے "تعجب نام ہے اُس صفت کے عظیم بنانے کا جس کے ساتھ متعجب منہ کو اُس کے مانند اُمور سے ممتاز بنایا گیا ہو"۔ اور زمخشری کہتا ہے "تعجب کے معنی یہ ہیں کہ سامعین کے دلوں میں ایک امر کی عظمت قائم کی جائے۔ کیونکہ تعجب اُسی شے سے حاصل ہوتا ہے جو کہ اپنے نظائر اور ہمشکلوں سے خارج ہو"۔ اور رمانی کا بیان ہے "تعجب میں ابہام (بات کو گول بنانا) مطلوب ہوا کرتا ہے اس لئے کہ لوگوں کو عادتاً اُسی بات سے حیرت پیدا ہوتی ہے۔ جس کا سبب نہ معلوم ہوتا ہو۔ لہٰذا ہر ایک ایسی چیز جس کا سبب مبہم ہو اُس سے تعجب بہتر ہوگا۔ وہ کہتا ہے اور تعجب کی اصل وہی معنی ہیں جن کا سبب پوشیدہ رہے اور لفظ تعجب صرف اس وجہ سے کہ وہ ایسے معنی پر دلالت کرتا ہے' مجازاً تعجب کہلاتا ہے۔ اور ابہام ہی کی وجہ سے نعم کا استعمال جنس کے سوا اور کہیں نہ ہوا۔ اور جنس میں اُس کا استعمال تفخیم کی غرض سے کیا گیا تاکہ تفسیر تفخیم کے طریقہ پر اضمار قبل الذکر کے ساتھ واقع ہو۔ پھر تعجب کے لئے چند صیغے اُسی کے لفظ سے بتائے گئے جو کہ ما افعلَ اور افعلَ بہٖ ہیں اور چند صیغے اُس کے لفظ کے علاوہ دیگر الفاظ سے وضع ہوئے۔ مثلاً مکبر قولہ تعالیٰ: "كَبُرَتْ كَلِمَةً تَخْرُجُ مِنْ اَفْوَاهِهِمْ" اور "كَبُرَ مَقْتًا عِنْدَاللّٰهِ" اور "كَيْفَ تَكْفُرُوْنَ بِاللّٰهِ"

قاعدہ: محقق لوگوں نے کہا ہے "جس وقت تعجب کا ورود اللہ تعالیٰ کی جانب سے ہو تو وہ مخاطب کی طرف پھیر دیا جاتا ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ: "فَمَاۤ اَصْبَرَهُمْ عَلَى النَّارِ" یعنی ان لوگوں پر تعجب کرنا واجب ہے۔ اور خدا تعالیٰ کی توصیف تعجب کے ساتھ اس واسطے نہیں کی جاتی کہ گو یہ استعظام (عظمت دینا) ہے تاہم اس کے ساتھ جہل (نادانی) کی شرکت رہتی ہے۔ اور پروردگار تعالیٰ اس بات سے منزہ ہے اور اسی لئے ایک جماعت بجائے تعجب کے خدا تعالیٰ کے بارہ میں تعجیب کے ساتھ تعبیر کرتی ہے یعنی یہ کہ ایسے مقاموں پر خداوند کریم اپنی طرف سے مخاطب لوگوں کو تعجب میں ڈالتا ہے' اس کی نظیر خدا تعالیٰ کی طرف سے دعا اور ترجی کا آنا ہے۔ اور یہ بات صرف اہل عرب کے فہم مطالبہ کرنے کے لحاظ سے کہی گئی ہے۔ یا اس کے معنی یہ ہیں کہ "یہ ایسے لوگ ہیں جن کے واسطے تمہاری بول چال میں ایسا کہا جانا واجب ہے"۔

اسی سبب سے سیبویہ نے قولہ تعالیٰ: "لَعَلَّهٗ یَتَذَكَّرُ اَوْ یَخْشٰى" کی تفسیر میں کہا ہے "اس کے معنی ہیں کہ تم دونوں اپنی اُمید اور توقع پر جاؤ" ۔ اور قولہ تعالیٰ: "وَیْلٌ لِّلْمُطَفِّفِیْنَ" اور: "وَیْلٌ یَّوْمَئِذٍ لِّلْمُكَذِّبِیْنَ" کے بارہ میں کہا ہے کہ "اس کو دعا نہ کہو کیونکہ ایسا کہنا بہت برا ہے مگر چونکہ اہل عرب اپنی زبان میں ایسا ہی بولتے تھے۔ اور قرآن کا نزول اُنہی کی لغت میں ہوا اور اُنہی کے محاورات کی اس میں پابندی کی گئی۔ اس لئے گویا اُن سے: "وَیْلٌ لِّلْمُطَفِّفِیْنَ" اس معنی میں کہا گیا کہ یہ لوگ اُن میں سے ہیں جن کے لئے ایسی بات کہنا واجب ہے۔ کیونکہ یہ کلام محض شریروں اور ہلاکت میں پڑنے والوں کے

واسطے کہا جاتا ہے اور اسی بنا پر کہا گیا ہے کہ یہ لوگ اُن میں سے ہیں جو کہ ہلاکت میں داخل ہوئے۔

فرع: خبر ہی کی قسموں میں سے ایک قسم وعدا ور وعید بھی ہے۔ مثلاً: "**سَنُرِيهِمْ اٰيَاتِنَا فِي الْاٰفَاقِ**" اور: "**سَيَعْلَمُ الَّذِيْنَ ظَلَمُوْا**" مگر ابن قتیبہ کے کلام میں ایسی بات آئی ہے جو اس کے انشاء ہونے کا وہم دلاتی ہے۔

فرع: نفی بھی خبر کی ایک قسم بلکہ وہ پورے کلام کا ایک حصہ ہے (یعنی کلام کی دو ہی قسمیں اثبات اور نفی ہوا کرتی ہیں اس لحاظ سے نفی ہر طرح کے کلام میں نصف حصہ رکھتی ہے) نفی اور جحد کے مابین فرق اتنا ہے کہ دوم یعنی جحد (کا کہنے والا) اگر صادق ہو تو اُس کے کلام کو نفی کے نام سے موسوم کریں گے اور جحد نہ کہیں گے۔ اور اگر وہ کاذب ہے تو اُس کو جحد اور نفی دونوں ناموں سے موسوم کریں گے۔ اس واسطے ہر ایک جحد نفی ہو سکتا ہے مگر ہر ایک نفی جحد نہیں ہو سکتی۔ اس بات کو ابو جعفر نحاس نے بیان کیا ہے اور ابن الشجری وغیرہ نے بھی۔ نفی کی مثال ہے: "**مَا كَانَ مُحَمَّدٌ اَبَا اَحَدٍ مِّنْ رِّجَالِكُمْ**" اور جحد کی مثال فرعون اور اُس کی قوم کا آیاتِ موسیٰؑ کی نفی کرنا ہے۔ اللہ پاک فرماتا ہے: "**فَلَمَّا جَآءَتْهُمْ اٰيَاتُنَا مُبْصِرَةً قَالُوْا هٰذَا سِحْرٌ مُّبِيْنٌ وَّجَحَدُوْا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا اَنْفُسُهُمْ**" نفی کے ادوات (حروف) لَا۔ لَاتَ۔ لَيْسَ۔ مَا۔ اِنْ۔ لَمْ: اور لَمَّا: ہیں۔ ان کے معانی سابق میں ادوات کی نوع میں بیان ہو چکے۔ اور ان کے فروق بھی اُسی جگہ بتا دیے گئے ہیں ہاں اس مقام پر ہم ایک زائد فائدہ وارد کرتے ہیں۔ اور وہ یہ ہے کہ "خوبی نے کہا ہے ادوات نفی میں سے اصل حروف صرف **لا** اور **مـا** دو حروف ہیں کیونکہ نفی یا تو زمانۂ گذشتہ (ماضی) میں ہوگی اور یا زمانۂ آئندہ (مستقبل) میں۔ اور استقبال ہمیشہ ماضی کی نسبت زائد ہوتا ہے۔ پھر حرفِ **لا** بہ نسبت حرفِ **مـا** کے خفیف تر ہے۔ لہٰذا اخف کو اکثر کے لئے وضع کیا۔ اس کے بعد چونکہ ماضی میں نفی کی حالت مختلف ہوتی ہے۔ یعنی یا تو وہ ایک ہی استمراری نفی ہوا کرتی ہے اور یا ایسی نفی ہوتی ہے جس میں متعدد احکام ہوں اور یہی حالت نفی کی مستقبل میں بھی ہے۔ لہٰذا اب نفی کی چار قسمیں ہو گئیں۔ اور ان کے واسطے مَا: اور لَمْ: اور لَنْ: اور لَا: چار کلمات اختیار کیے گئے۔ اور باقی دو کلمے اِنْ: اور لَمَّا: کوئی اصل نہیں ہیں۔ پس مَا اور **لا** ماضی اور مستقبل دونوں زمانوں میں باہم متقابل ہیں۔ اور لَمْ ایسا ہے کہ گویا وہ **لا** اور **ما** سے ماخوذ ہے اس لئے کہ لَمْ لفظاً استقبال میں نفی کے واسطے آتا ہے اور معنیً زمانہ ماضی میں نفی کے واسطے چنانچہ **لا** جو کہ نفی مستقبل کے واسطے آتا ہے اُس میں سے حرف لام اور ما جو کہ نفی ماضی کے لئے ہے اُس میں سے حرفِ میم کو لے کر ان دونوں کو اس بات کی جانب اشارہ کرنے کے لئے باہم جمع کر دیا کہ لم میں مستقبل اور ماضی دونوں زمانوں کی طرف اشارہ موجود ہے اور لام کو میم پر مقدم کرنے سے یہ اشارہ رکھا کہ نفی کی اصل صرف **لا** ہے اور اسی وجہ سے اثنائے کلام میں جو نفی کی جاتی ہے وہ اسی حرفِ **لا** کے ساتھ آتی ہے۔ مثلاً: "**لَمْ يَفْعَلْ زَيْدٌ وَّلَا عَمْرٌو**" اور باقی رہا لَمَّا: تو اس میں ترکیب در ترکیب ہے گویا کہ کہنے والے نے کہا لَمْ: اور ما: تا کہ اس سے ماضی میں معنیٔ نفی کی تو کید ہو اور استقبال کا فائدہ بھی دے اور اسی وجہ سے لَمَّا: استمرار کا فائدہ دیتا ہے۔

تنبیہیں:

(۱) بعض لوگوں نے یہ کہا ہے کہ کسی شے سے نفی کرنے کی صحت اس بات پر موقوف ہے کہ منفی عنہ بھی اُسی شے کے متصف ہو۔ مگر یہ قول پروردگارِ عالم کے ارشاد: "**وَمَا رَبُّكَ بِغَافِلٍ عَمَّا يَعْمَلُوْنَ**" "**وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا**" اور: "**لَا تَاْخُذُهٗ سِنَةٌ وَّلَا نَوْمٌ**" اور اسی کی دوسری نظیروں سے رد کر دیا گیا ہے اور درست یہ ہے کہ ایک چیز سے کسی چیز کا نفی کیا جانا

بھی اس لئے ہوتا ہے کہ وہ شے اُس منفی عنہ شے میں ازروئے عقل شمار نہیں ہوسکتی۔ اور کبھی یہ انتفاء اس لئے ہوا کرتا ہے کہ وہ شے منفی باوجود امکانِ وقوع کے شے منفی عنہ سے واقع نہیں ہوتی۔

(۲) ذات موصوفہ کی نفی کبھی ذات کے علاوہ محض صفت کی نفی ہوا کرتی ہے اور گاہے ذات اور صفت دونوں کی نفی ہو جاتی ہے۔ پہلی صورت کی مثال: "وَمَا جَعَلْنَاهُمْ جَسَدًا لاَ يَاكُلُوْنَ الطَّعَامَ" ہے یعنی بلکہ وہ جسد ہیں اور طعام کو کھاتے ہیں اور دوسری صورت کی مثال ہے: "لَا يَسْئَلُوْنَ النَّاسَ اِلْحَافًا" یعنی وہ بالکل سوال ہی نہیں کرتے اس لئے اُن سے انحاف (گڑگڑانا) وقوع ہی میں نہیں آتا۔ اور ایسے ہی قولہ تعالیٰ: "مَا لِلظَّالِمِيْنَ مِنْ حَمِيْمٍ وَلاَ شَفِيْعٍ يُّطَاعُ" یعنی اُن کے کوئی شفیع ہی نہیں۔: "فَمَا تَنْفَعُهُمْ شَفَاعَةُ الشَّافِعِيْنَ" یعنی اُن کے ایسے شفاعت کرنے والے نہیں ہیں جن کی شفاعت اُن کو نفع دے اور اس کی دلیل ہے قولہ تعالیٰ: "فَمَا لَنَا مِنْ شَافِعِيْنَ" اور اس نوع کا نام اہل بدیع کی اصطلاح میں: "نفی شی بایجابہ" رکھا گیا ہے۔ اور ابن رشیق اس کی تعریف یوں کرتا ہے کہ "کلام اپنے ظاہر سے ایک شے کا ایجاب کرتا ہو اور باطن کلام سے اُس شے کی نفی پیدا ہوتی ہو۔ یوں کہ وہ کلام اس شے کی نفی کرتا ہو جو ایجاب کی سبب ہے۔ مثلاً اُس کا وصف (ایجاب کے ساتھ) ایسی حالت میں کرتا جبکہ وہ باطن میں منفی ہے۔ اور کوئی دوسرا شخص ابن رشیق کے علاوہ اسی مفہوم کو اس عبارت میں ادا کرتا ہے کہ "ایک شے کی نفی مقید کے طور سے کرتا ہو اور مراد یہ ہو کہ مبالغہ نفی اور اُس کی تاکید کی غرض سے اُس شے کی مطلقاً نفی کی جائے۔ چنانچہ اسی کی مثال ہے قولہ تعالیٰ: "وَمَنْ يَّدْعُ مَعَ اللّٰهِ اِلٰهًا اٰخَرَ لاَ بُرْهَانَ لَهٗ بِهٖ" کہ خدا کے ساتھ کوئی اور معبود بلا کسی برہان (دلیل) کے ہو ہی نہیں سکتا۔ اور قولہ تعالیٰ: "وَيَقْتُلُوْنَ النَّبِيّٖنَ بِغَيْرِ حَقٍّ" کیونکہ انبیاء کا قتل ناحق طور پر ہو سکے سوا کسی اور طرح ممکن ہی نہیں اور قولہ تعالیٰ: "رَفَعَ السَّمٰوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا" اور دراصل آسمان کا سائبان بلا کسی ستون کے قائم ہے۔

(۳) کبھی نفی سے ایک شے کا وصف کامل نہ ہونے اور اُس کا کوئی ثمرہ نہ حاصل ہونے کی وجہ سے اُس کی براہِ راست نفی مراد ہوا کرتی۔ جیسا کہ خدا تعالیٰ اہل دوزخ کی حالت بیان کرتے ہوئے ارشاد کرتا ہے کہ: "لاَ يَمُوْتُ فِيْهَا وَلاَ يَحْيٰى" اس مقام پر دوزخی شخص سے موت کی نفی کر دی گئی۔ اس واسطے کہ وہ صریحی موت نہیں اور حیات کی بھی اُس سے نفی کر دی کیونکہ وہ کوئی اچھی اور مفید زندگی نہیں ہے۔ قولہ: "وَتَرَاهُمْ يَنْظُرُوْنَ اِلَيْكَ وَهُمْ لاَ يُبْصِرُوْنَ".

معتزلہ نے اسی آیت سے دیدارِ الٰہی کی نفی پر حجت قائم کی ہے اور کہا ہے کہ قولہ تعالیٰ: "اِلٰى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ" میں ابصار (آنکھوں سے دیکھنے) کا مستلزم نہیں ہے۔ مگر اُن کا یہ قول اس طرح رد بھی کر دیا گیا ہے کہ دیدارِ الٰہی کے مرتبہ پر فائز ہونے والے لوگ خدا تعالیٰ کو اُس کی جانب متوجہ ہونے کی حیثیت سے دیکھیں گے۔ اور یہ نہ ہوگا کہ وہ کوئی چیز آنکھوں سے دیکھتے ہوں۔ اور قولہ تعالیٰ: "وَلَقَدْ عَلِمُوْا لَمَنِ اشْتَرَاهُ مَا لَهٗ فِى الْاٰخِرَةِ مِنْ خَلاَقٍ وَلَبِئْسَ مَا شَرَوْا بِهٖ اَنْفُسَهُمْ لَوْ كَانُوْا يَعْلَمُوْنَ" میں پروردگارِ جل شانہ نے پہلے تو کید قسمی کے طریقہ پر اُن لوگوں کا وصف علم کے ساتھ کر کے بالآخر اُن کے موجب علم پر نہ چلنے کی وجہ سے اس وصف کو اُن سے نفی بھی کر دیا ہے۔ یہ بات سکاکی نے بیان کی ہے۔

(۴) علماء کا قول ہے کہ بخلاف حقیقت کے مجاز کی نفی صحیح ہوا کرتی ہے۔ مگر اس قول پر قولہ تعالیٰ: "وَمَا رَمَيْتَ اِذْ رَمَيْتَ وَلٰكِنَّ اللّٰهَ رَمٰى" سے یہ اشکال وارد ہوتا ہے کہ آیت میں حقیقت کی نفی کی گئی ہے اور اس کا جواب یوں دیا گیا ہے

کہ اس جگہ رَمی سے وہ چیز مراد ہے جو کہ اس پر مترتب ہوتی ہے۔ اور وہ شے اُسی رمی کا کفار تک پہنچنا ہے لہٰذا یہاں جس چیز پر نفی کا ورود ہوتا ہے وہ مجاز ہے نہ کہ حقیقت۔ اس اعتبار پر تقدیر عبارت: ”مَا رَمَیْتَ خَلْقًا اِذْ رَمَیْتَ کَسْبًا۔ یا۔ مَا رَمَیْتَ انْتِهَآءً اِذْ رَمَیْتَ اِبْتِدَاءً“ ہے۔

(۵) استطاعت کی نفی سے کسی حالت میں قدرت اور امکان کی نفی مراد ہوا کرتی ہے۔ اور گاہے امتناع کی نفی منظو ہوتی ہے اور کسی جگہ یہ مراد ہوتا ہے کہ کلفت اور مشقت میں مبتلا ہونے کا اظہار کیا جائے۔ امر اول کی مثال ہے قولہ تعالیٰ: ”فَلَا یَسْتَطِیْعُوْنَ تَوْصِیَةً“ یعنی تم اُس کو رد نہیں کرتے اور قولہ تعالیٰ: ”فَمَا اسْتَطَاعُوْا اَنْ یَّظْهَرُوْهُ وَمَا اسْتَطَاعُوْا لَهٗ نَقْبًا“ اور نفی امتناع کی نظیر ہے قولہ تعالیٰ: ”هَلْ یَسْتَطِیْعُ رَبُّکَ“ دونوں قراٗتوں (یا اور تا کے ساتھ ہونے) کے اعتبار پر یعنی کیا خدا تعالیٰ ایسا کرے گا۔ یا یہ کہ ”کیا تم ہماری بات منظور کر کے خدا تعالیٰ سے مائدہ نازل کرنے کی استدعا کرو گے؟“ کیونکہ اُن لوگوں کو یہ بات بخوبی معلوم تھی کہ خدا تعالیٰ مائدہ نازل کرنے پر قادر ہے۔ اور عیسیٰؑ کو سوال کی قدرت حاصل ہے اور وقوعِ مشقت اور کلفت کی مثال ہے: ”اِنَّکَ لَنْ تَسْتَطِیْعَ مَعِیَ صَبْرًا“ یعنی اگر تم میرے ساتھ رہو گے تو سخت دقت میں مبتلا ہو گے۔

قاعدہ: عام کی نفی۔ خاص کی نفی پر دلالت کیا کرتی ہے۔ مگر عام کا ثبوت خاص کے ثبوت پر دلالت نہیں کرتا۔ اور خاص کا ثبوت عام کے ثبوت پر دلالت کرتا ہے۔ لیکن خاص کی نفی عام کی نفی پر دلالت نہیں کرتی۔ اور اس میں شک نہیں کہ لفظ سے مفہوم کا زیدہ ہونا حصول لذت کا موجب ہے۔ اور یہی وجہ ہے کہ عام کی نفی خاص کی نفی سے احسن ہوتی ہے۔ اور خاص کا اثبات عام کے اثبات سے بہتر ہوتا ہے۔ اول یعنی نفی عام کی مثال ہے قولہ تعالیٰ: ”فَلَمَّا اَضَاءَتْ مَا حَوْلَهٗ ذَهَبَ اللّٰهُ بِنُوْرِهِمْ“ خدا تعالیٰ نے اپنے قول اضاءت کے بعد بضوئهم اس لئے نہیں فرمایا کہ نور بہ نسبت ضوء کے عام تر ہے کیونکہ نور کم اور زیادہ ہر طرح کی روشنی پر بولا جاتا ہے۔ اور ضوء خاص کر نورِ کثیر کے لئے بولا جاتا ہے چنانچہ اسی باعث سے اللہ پاک نے فرمایا: ”هُوَ الَّذِیْ جَعَلَ الشَّمْسَ ضِیَآءً وَّالْقَمَرَ نُوْرًا“۔ غرضیکہ ضوء میں نور پر دلالت موجود ہے۔ اور اس طرح نور بہ نسبت ضو کے خاص تر ہے لہٰذا نور کا نہ ہونا ضوء کے نہ ہونے کا موجب ہوگا۔ اور اس کا عکس نہیں ہوتا یعنی ضوء کے نہ پائے جانے سے نور کا نہ پایا جانا لازم نہیں آتا۔ اور اس جگہ خدا تعالیٰ کا قصد یہ ہے کہ اُن لوگوں سے نور کا بالکل ازالہ فرمادے اور اسی واسطے تعالیٰ شانہ نے اس آیت کے عقب میں فرمایا: ”وَتَرَکَهُمْ فِیْ ظُلُمٰتٍ“ اور اسی قسم کی مثال: ”لَیْسَ بِیْ ضَلٰلَةٌ“ بھی ہے کہ یہاں: ”وَقَالُوْا اِنَّا لَنَرٰکَ فِیْ ضَلٰلٍ“ کی طرح ضَلٰلٌ نہیں کہا۔ بوجہ اس کے کہ وہ ضَلٰلَةٌ کی نسبت اَعم ہے۔ اور اس طرح یہ قول ضلال کی نفی میں بہت ہی بلیغ رہا۔ اور اس طرح کی فی کو دوسری عبارت میں یوں تعبیر کی ہے کہ واحد کی نفی سے بلاشبہ جنس کی نفی اور ادنیٰ کی نفی سے اعلیٰ کی نفی لازم آتی ہے اور دوسری شکل یعنی ثبوتِ خاص کے ثبوت عام پر دلالت کرنے کی مثال ہے قولہ تعالیٰ: ”وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمٰوٰتُ وَالْاَرْضُ“ یہاں حق سبحانہ وتعالیٰ نے: ”وطولها“ نہیں کہا جس کی وجہ یہ ہے کہ عرض (چوڑائی) نسبت طول کے خاص چیز ہے۔ اور ہر ایک ایسی چیز جس میں عرض ہوگا طول بھی اُس میں ضرور ہوگا مگر اس کا عکس نہیں ہوسکتا۔ اور اس قاعدہ کی نظیر یہ ہے کہ فعل میں مبالغہ کی نفی کرنا اصل فعل کی نفی کا مستلزم نہیں ہوتا۔

لیکن یہ دو آیتیں (۱): "وَمَا رَبُّکَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِیْدِ" اور (۲): "وَمَا کَانَ رَبُّکَ نَسِیًّا" بے شک اس قاعدہ پر اشکال وارد کرتی ہیں۔ چنانچہ ان میں سے پہلی آیت کے متعلق رفع اشکال کے واسطے کئی جواب دیئے گئے ہیں۔

از انجملہ ایک جواب یہ ہے کہ ظلاما کا لفظ اگرچہ کثرت کے معنی میں آتا ہے لیکن یہاں اُس کو "عبید" کے مقابلہ میں لایا گیا ہے۔ اور یہ صیغہ جمع کثرت کا ہے۔ پھر اس کی ترشیح یوں ہوتی ہے کہ خدا تعالیٰ نے دوسری جگہ: "عَلَّامُ الْغُیُوْبِ" کہہ کر فعال کا صیغہ کا جمع سے مقابلہ کیا ہے۔ اور ایک دوسری آیت میں: "عَالِمُ الْغَیْبِ" فرما کر صیغہ فاعل کو جو کہ اصل فعل پر دلالت کرتا ہے واحد کے مقابلہ میں رکھا ہے۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ خدا تعالیٰ نے ظلم کثیر کی نفی اس لئے فرمائی تاکہ اُس کے ذریعہ سے ظلم قلیل کی نفی ضرورۃً ہو جائے۔ اس واسطے کہ ظالم اگر ظلم کرتا ہے تو اُس سے فائدہ اٹھانے کا خواہاں ہوتا ہے۔ پس جبکہ باوجود زیادتی نفع کے ظلم کثیر کو ترک کر دے تو پھر ظلم قلیل کا ترک بدرجہ اولیٰ کرے گا۔

جواب سوم یہ ہے کہ ظلاما یہاں نسبت کے طریق پر آیا ہے یعنی اُس کا اصل مدعا: "ذِیْ ظُلْمٍ" اس بات کو ابن مالک نے محققین سے روایت کیا ہے۔

جواب چہارم یہ کہ وہ صیغہ مبالغہ کا نہیں بلکہ فاعل کے معنی میں آیا اور معنی کثرت سے بالکل خالی ہے۔

جواب پنجم یہ کہ اگر اللہ تعالیٰ سے کم تر از کمتر مقدار ظلم کی بھی وارد ہو تو وہی بہت ہو جائے گی۔ جیسا کہ مشہور مقولہ ہے کہ "جاننے والے کی ادنیٰ غلطی بھی بڑی سخت قباحت ہے۔

چھٹا جواب یہ ہے کہ خدا تعالیٰ نے تاکید نفی کے لئے لَیْسَ بِظَالِمٍ. لَیْسَ بِظَالِمٍ. لَیْسَ بِظَالِمٍ: مراد لیا ہے۔ اور اس کی تعبیر: "لَیْسَ بِظَلَّامٍ" سے کی ہے۔

ساتواں جواب ہے کہ "یہ اُس شخص کو جواب دیا گیا ہے جس نے "ظَلَّامٌ" کہا تھا۔ اور جس وقت کوئی بات خاص کلام کا جواب وارد ہوتی ہے۔ اُس وقت تکرار کا کوئی مفہوم نہیں ہوا کرتا۔

آٹھواں جواب ہے کہ صفات اللہ تعالیٰ میں مبالغہ اور غیر مبالغہ دونوں کے صیغے بحالتِ اثبات یکساں رہتے ہیں اُن میں کسی طرح کا فرق اور امتیاز نہیں ہوتا' چنانچہ نفی میں بھی اسی امر کی پابندی کی گئی۔

نواں جواب یہ ہے کہ یہاں تعریض کے قصد سے ایسا ارشاد ہوا ہے اور بتانا یہ ہے کہ دنیا میں ظالم حکام بندوں پر سخت ظلم کرتے ہیں۔ اور دوسری آیت کے اشکال کا جواب بھی انہی مذکورہ بالا جوابات کے ساتھ دیا جاتا ہے۔ اور مزید براں اُس کے لئے دسواں جواب یہ بھی ہے کہ اُس میں آیتوں کے آغازوں کی مناسبت کا لحاظ رکھا گیا ہے۔

فائدہ: کتاب الیاقوتہ کے مولف کا بیان ہے "ثعلب اور مبرد کا قول ہے کہ اہل عرب جس مقام پر دو کلاموں کے مابین دو جحد لایا کرتے ہیں وہاں کلام خبر ہوا کرتا ہے۔ اس کی مثال ہے: "وَمَا جَعَلْنَاهُمْ جَسَدًا لَا یَاکُلُوْنَ الطَّعَامَ" کہ اس کے معنی: "اِنَّمَا جَعَلْنَاهُمْ جَسَدًا یَاکُلُوْنَ الطَّعَامَ" ہیں یعنی ہم نے اُن کو کھانا کھانے والے جسم بنایا۔ اور جہاں کہیں جحد آغاز کلام میں لاتے ہیں وہاں حقیقی جحد ہوتا ہے مثلاً "مَا زَیْدٌ بِخَارِجٍ" اور جبکہ آغاز کلام میں دو جحد فراہم ہوں تو اُن میں سے ایک جحد زائد ہوگا۔ اس کی مثال ایک قول کی رُو سے "مَا اِنْ مَکَّنَّاکُمْ فِیْهِ" ہے۔

فصل۔ انشاء کے اقسام میں سے ایک قسم استفہام ہے۔ استفہام طلب فہم کو کہتے ہیں اور وہ استخبار کے معنی میں آتا ہے۔ ایک قول یہ ہے کہ استخبار وہ ہوتا ہے جو کہ بیشتر پہلی مرتبہ بیان ہو چکا ہو اور پوری طرح سمجھ میں نہ آیا ہو۔ لہٰذا جبکہ تم دوبارہ اُسے دریافت کرو گے تو یہ استفسار دوم استفہام کے نام سے موسوم ہوگا۔ اس بات کو ابن فارس نے کتاب فقہ اللغۃ میں بیان کیا ہے۔

ادوات۔ استفہام۔ ہمزہ۔ ھل. ما. من. ای. لم. کیف. این. انی. متی اور ایان ہیں۔ اور ان کے بیان تو نوع ادوات میں گزر چکا ہے۔ ابن مالک کتاب المصباح میں کہتا ہے۔ ہمزہ کے علاوہ اور تمام باقی حروف اُسی کے نائب ہیں اور چونکہ استفہام اس بات کا نام ہے کہ خارجی شے کی صورت کا ذہن میں مرتسم کیا جانا طلب کیا جائے۔ اس واسطے جب تک اُس کا صدور کسی اس طرح کے شک کرنے والے شخص سے نہ ہو جو کہ اعلام (علم دلانے) کا مصدق ہے اُس وقت تک استفہام کے لئے یہ بات لازمی ہے کہ وہ حقیقت نہ ہو کیونکہ شک نہ کرنے والا شخص جس وقت استفہام کرے گا تو اُس کا یہ فعل تحصیل حاصل ہوگا اور اطلاع دہی کے امکان کی تصدیق نہ کرے تو استفہام کا فائدہ جاتا رہتا ہے۔ کسی امام کا قول ہے قرآن میں جو باتیں استفہام کے طور پر آئی ہیں وہ اللہ پاک کے خطاب میں بایں معنی واقع ہوتی ہیں کہ مخاطب کے نزدیک اس اثبات یا نفی کا علم حاصل ہو‘‘۔ اور کبھی صیغۂ استفہام میں بھی مجازاً استعمال کرلیا جاتا ہے۔

اور اس بارہ میں علامہ شمس الدین بن الصائغ نے ایک خاص کتاب تصنیف کی ہے جس کا نام روض الافہام فی اقسام الاستفہام رکھا ہے علامہ مذکور اُسی کتاب میں لکھتا ہے ’’اہل عرب نے گنجائش پیدا کر کے استفہام کو چند معانی کی وجہ سے اُس کی حقیقت سے خارج بنا دیا ہے یا یہ کہ اُنہوں نے وہ معنی استفہام میں پہنائے ہیں۔ اور استفہام میں مجاز کا آنا کچھ ہمزہ ہی کے ساتھ مخصوص نہیں۔ مگر اس میں صفار کا اختلاف ہے یعنی وہ مجاز فی الاستفہام کے لئے حرف ہمزہ ہی کی خصوصیت مانتا ہے اور وہ معانی حسبِ ذیل ہیں:

اول۔ انکار اور اس کے اندر نفی کے اعتبار پر استفہام کے معنی پائے جاتے ہیں اور اُس کا مابعد منفی ہوا کرتا ہے۔ اسی وجہ سے اُس کے ساتھ الاحرفِ استثناء ضرور آتا ہے۔ جیسے قولہ تعالیٰ: ’’فَهَلْ يُهْلَكُ اِلَّا الْقَوْمُ الْفَاسِقُوْنَ‘‘: ’’وَهَلْ يُجَازِيْ اِلَّا الْكَفُوْرُ‘‘ اور قولہ تعالیٰ: ’’فَمَنْ يَّهْدِيْ مَنْ اَضَلَّ اللّٰهُ وَمَالَهُمْ مِنْ نَاصِرِيْنَ‘‘ میں ایسے ہی استفہام پر منفی کو عطف کیا گیا ہے۔ جس کے معنی ’’لَا يَهْدِيْ‘‘ ہوئے۔ اور اسی کی مثالیں ہیں: قولہ تعالیٰ: ’’اَنُؤْمِنُ لَكَ وَاتَّبَعَكَ الْاَرْذَلُوْنَ‘‘: ’’اَنُؤْ مِنُ لِبَشَرَيْنِ مِثْلِنَا‘‘ یعنی لَا نُؤْمِنُ. ’’اَمْ لَهُ الْبَنَاتُ وَلَكُمُ الْبَنُوْنَ‘‘ ’’اَلَكُمُ الذَّكَرُ وَلَهُ الْاُنْثٰى: یعنی لَا يَكُوْنَ هذا. ’’ اَشَهِدُوْا خَلْقَهُمْ‘‘ یعنی مَا شَهِدُوْا ذٰلِكَ: اور اکثر حالتوں میں تکذیب بھی اسی کے ساتھ لگی رہتی ہے جو کہ ماضی میں بمعنی لَمْ يَكُنْ اور مستقبل میں بمعنی لَا يَكُوْنُ: آتی ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ: ’’اَفَاَصْفَاكُمْ رَبُّكُمْ بِالْبَنِيْنَ......‘‘ یعنی لَمْ يَفْعَلْ ذٰلِكَ اور قولہ تعالیٰ: ’’اَنُلْزِمُكُمُوْهَا وَاَنْتُمْ لَهَا كَارِهُوْنَ‘‘ یعنی لایکون هذا الالزام۔

دوم معنی توبیخ ہے۔ بعض لوگوں نے اس کو از قبیل انکار ابطال بتایا ہے اور یہ انکار توبیخ ہے۔ اور اس اعتبار پر کہ اس کا مابعد (امر) واقع ہوتا ہے۔ معنی نفی کیے جانے کے سزاوار ہیں۔ اس لئے یہاں پر مذکور بالا معنی استفہام کے برعکس نفی غیر قصدی ہوتی ہے اور اثبات قصدی ہوا کرتا ہے اور اس کی تعبیر تقریع کے ساتھ بھی کی جاتی ہے۔ اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ

"اَفَعَصَیْتَ اَمْرِیْ" : "اَتَعْبُدُوْنَ مَا تَنْحِتُوْنَ" : "اَتَدْعُوْنَ بَعْلًاوَّ تَذَرُوْنَ اَحْسَنَ الْخَالِقِیْنَ" اور توبیخ کا وقوع اکثر ایسے ثابت امر میں ہوتا ہے جس کے کرنے پر سرزنش کی گئی ہو۔ جیسا کہ مذکور ہو چکا ہے اور بعض اوقات اس کا وقوع ایسے فعل کے ترک پر ہوتا ہے جس کا وقوع مناسب تھا جیسے قولہ: "اَوَلَمْ نُعَمِّرْکُمْ مَا یَتَذَکَّرُ فِیْهِ مَنْ تَذَکَّرَ" : "اَلَمْ تَکُنْ اَرْضُ اللّٰهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُوْا فِیْهَا"۔

سوم معنی ہیں تقریر یہ اس بات کا نام ہے کہ مخاطب کو کسی ایسے امر کے اقرار اور اعتراف پر آمادہ کیا جائے جو کہ اُس کے نزدیک قرار پذیر ہو چکا ہے۔ ابن جنی کہتا ہے "جس طرح کہ تقریر کے معنی کا استعمال اور سب ادواتِ استفہام کے ساتھ ہوتا ہے اسی طرح اُس کو حرفِ ھل کے ساتھ استعمال نہیں کیا جاتا" اور کندی کا قول ہے قولہ تعالٰی: "هَلْ یَسْمَعُوْنَکُمْ اِذْ تَدْعُوْنَ اَوْ یَنْفَعُوْنَکُمْ" میں اکثر علماء اس طرف گئے ہیں کہ تقریر اور توبیخ کے معنی ہیں ھل ہمزہ کے ساتھ شرکت رکھتا ہے۔ مگر میں نے ابا علی کو اس بات سے منکر ہوتے دیکھا ہے۔ اور وہ اس امر میں یوں معذور ہے کہ مثال مذکورہ بالا انکار کے قبیل سے ہے اور ابوحیان نے سیبویہ سے نقل کیا ہے کہ استفہام تقریر ہل کے ساتھ نہیں آتا بلکہ اُس میں صرف ہمزہ استعمال کیا جاتا ہے"۔ پھر بعض لوگوں سے نقل کیا ہے کہ ہل تقریر کے طور پر بھی آتا ہے جیسا کہ قولہ تعالٰی: "هَلْ فِیْ ذٰلِکَ قَسَمٌ الَّذِیْ حِجْرٍ" میں آیا ہے۔ اور تقریر کے ساتھ کلام موجب (مثبت) ہوا کرتا ہے۔ اسی واسطے اُس پر صریحی موجب کلام کا عطف ہوتا ہے اور صریحی موجب کلام پر استفہام تقریری کو عطف کیا جاتا ہے۔ اُس پر کلام موجب کے عطف ہونے کی مثال ہے قولہ تعالٰی: "اَلَمْ نَشْرَحْ لَکَ صَدْرَکَ وَوَضَعْنَا عَنْکَ وِزْرَکَ" : "اَلَمْ یَجِدْکَ یَتِیْمًا فَاٰوٰی وَوَجَدَکَ ضَآلًّا فَهَدٰی" : "اَلَمْ یَجْعَلْ کَیْدَهُمْ فِیْ تَضْلِیْلٍ وَّاَرْسَلَ" اور شق دوم یعنی استفہام تقریری کے کلام موجب پر معطوف ہونے کی مثال ہے: "اَکَذَّبْتُمْ بِاٰیٰتِیْ وَلَمْ تُحِیْطُوْا بِهَا عِلْمًا" اُس اعتبار پر جس کو جرجانی نے اسے قولہ تعالٰی: "وَجَحَدُوْا بِهَا وَاسْتَیْقَنَتْهَا اَنْفُسُهُمْ ظُلْمًا وَّعُلُوًّا" کے قبیل سے گردان کر قرار دیا ہے۔ اور استفہام تقریری کی حقیقت یہ ہے کہ وہ انکار کا استفہام ہے اور انکار ہے نفی۔ پھر اُس کا داخلہ نفی ہی پر ہوا۔ اور یہ طے شدہ مسئلہ ہے کہ نفی کی نفی اثبات ہوتا ہے۔

استفہام تقریری کی مثال ہے: "اَلَیْسَ اللّٰهُ بِکَافٍ عَبْدَهٗ" اور: "اَلَسْتُ بِرَبِّکُمْ" اور زمخشری نے قولہ تعالٰی: "اَلَمْ تَعْلَمْ اَنَّ اللّٰهَ عَلٰی کُلِّ شَیْءٍ قَدِیْرٌ" کو بھی اسی کی مثال بتایا ہے۔

چوتھے معنی ہیں تعجب یا تعجیب (تعجب دلانا) مثلاً: "کَیْفَ تَکْفُرُوْنَ بِاللّٰهِ" اور: "مَالِیَ لَا اَرَی الْهُدْهُدَ" اور یہ قسم اور دونوں اس کی سابق کی قسمیں قولہ تعالٰی: "اَتَاْمُرُوْنَ النَّاسَ بِالْبِرِّ" میں مجتمع ہوگئی ہیں۔ زمخشری کہتا ہے "اس آیت میں ہمزہ استفہام تقریر کے معنی میں مع توبیخ اور اُن کی حالت سے تعجیب دونوں کے لئے آیا ہے۔ اور قولہ تعالٰی: "مَا وَلّٰهُمْ عَنْ قِبْلَتِهِمْ" تعجب اور استفہام حقیقی ہونے کا محتمل ہے۔

پانچویں معنی عتاب (غصہ ظاہر کرنا) ہیں۔ مثلاً قولہ تعالٰی: "اَلَمْ یَاْنِ لِلَّذِیْنَ اٰمَنُوْا اَنْ تَخْشَعَ قُلُوْبُهُمْ لِذِکْرِ اللّٰهِ" ابن مسعودؓ کا قول ہے کہ اُن لوگوں کے ایمان اور اسلام لانے اور اس آیت کے ساتھ معرض عتاب میں آنے کے مابین صرف چار سال کا فاصلہ تھا۔ اس قول کو حاکم نے روایت کیا ہے اور سب سے لطیف عتاب وہ ہے جس کے ساتھ خدا

تعالیٰ نے اپنے خیر خلق نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو معتوب بنایا ہے۔ چنانچہ وہ فرماتا ہے: "عَفَى اللّٰهُ عَنْكَ لِمَ اَذِنْتَ لَهُمْ" مگر زمخشری نے اپنی معمولی بے ادبی کے انداز پر اس آیت کی تفسیر میں ادبِ الٰہی کی پیروی نہیں کی ہے۔

چھٹے معنی ہیں تذکیر (یاد دہانی) اور اس معنی میں ایک طرح کا انحصار پایا جاتا ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ: "اَلَمْ اَعْهَدْ اِلَيْكُمْ يَا بَنِي اٰدَمَ اَنْ لَّا تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ" اور: "اَلَمْ اَقُلْ لَّكُمْ اِنِّيْ اَعْلَمُ غَيْبَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ" اور: "هَلْ عَلِمْتُمْ مَّا فَعَلْتُمْ بِيُوْسُفَ وَاَخِيْهِ".

ساتویں معنی ہیں افتخار جیسے: "اَلَيْسَ لِيْ مُلْكُ مِصْرَ".

آٹھویں تفخیم مثلاً: "مَا لِهٰذَا الْكِتَابِ لَا يُغَادِرُ صَغِيْرَةً وَّلَا كَبِيْرَةً".

نویں تہویل (ہول دلانا) اور تخویف مثلاً: "اَلْحَاقَّةُ مَا الْحَاقَّةُ" اور: "اَلْقَارِعَةُ مَا الْقَارِعَةُ".

دسویں معنی سابق کے برعکس یعنی تسہیل اور تخفیف کے معنی جیسے: "وَمَاذَا عَلَيْهِمْ لَوْ اٰمَنُوْا".

گیارہویں تہدید اور وعید مثلاً: "اَلَمْ نُهْلِكِ الْاَوَّلِيْنَ".

بارہویں تکثیر۔ جس طرح: "وَكَمْ مِّنْ قَرْيَةٍ اَهْلَكْنَاهَا".

تیرہویں تسویۃ اور وہ ایسا استفہام ہے جو کہ اس طرح کے جملہ پر داخل ہوتا ہے جس کے محل میں مصدر کا حلول صحیح ہو۔ مثلاً: "سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ ءَاَنْذَرْتَهُمْ اَمْ لَمْ تُنْذِرْهُمْ".

چودھویں امر جیسے "ءَاَسْلَمْتُمْ" یعنی "اَسْلِمُوْا" "فَهَلْ اَنْتُمْ مُّنْتَهُوْنَ" یعنی "اِنْتَهُوْا" اور "اَتَصْبِرُوْنَ" یعنی "اِصْبِرُوْا"۔ پندرھویں تنبیہ۔ اور وہ امر کی قسموں میں سے ایک قسم ہے مثلاً: "اَلَمْ تَرَ اِلٰى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ" یعنی اُنْظُرْ: "اَلَمْ تَرَ اَنَّ اللّٰهَ اَنْزَلَ مِنَ السَّمَآءِ مَآءً فَتُصْبِحُ الْاَرْضُ مُخْضَرَّةً".

کشاف کے مصنف نے اس بات کی نقل سیبویہ سے کی ہے۔ اور اسی واسطے اُس کے جواب میں فعل کو رفع دیا ہے۔ اور قولہ تعالیٰ: "فَاَيْنَ تَذْهَبُوْنَ" بھی استفہام تنبیہ ہی کی قسم سے گردانا گیا ہے۔ اس لئے کہ وہ ضلال (گمراہی) پر متنبہ بناتا ہے۔ اور ایسے ہی قولہ تعالیٰ: "مَنْ يَّرْغَبُ عَنْ مِّلَّةِ اِبْرَاهِيْمَ اِلَّا مَنْ سَفِهَ نَفْسَهٗ" بھی اسی باب سے ہے۔

سولہویں نوع ترغیب کے معنی مثلاً: "مَنْ ذَا الَّذِيْ يُقْرِضُ اللّٰهَ قَرْضًا حَسَنًا" اور: "هَلْ اَدُلُّكُمْ عَلٰى تِجَارَةٍ تُنْجِيْكُمْ" سترھویں نہی جیسے: "اَتَخْشَوْنَهُمْ فَاللّٰهُ اَحَقُّ اَنْ تَخْشَوْهُ" قولہ تعالیٰ: "فَلَا تَخْشَوُا النَّاسَ وَاخْشَوْنِ" کی دلیل سے۔ اور قولہ تعالیٰ: "مَا غَرَّكَ بِرَبِّكَ الْكَرِيْمِ" یعنی لَا تَغْتَرَّ (غرہ نہ کر)۔

اٹھارہویں دعا اور یہ بھی نہی ہی کی طرح ہے۔ مگر یہ کہ دعا ادنیٰ سے اعلیٰ کی طرف ہوتی ہے۔ جیسے: "اَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ السُّفَهَآءُ" یعنی لَا تُهْلِكْنَا۔

انیسویں استرشاد (طلب رہنمائی کرنا) جیسے "اَتَجْعَلُ فِيْهَا مَنْ يُّفْسِدُ فِيْهَا".

بیسویں تمنی مثلاً "فَهَلْ لَّنَا مِنْ شُفَعَآءَ".

اکیسویں استبطاء۔ جیسے "مَتٰى نَصْرُ اللّٰهِ".

بائیسویں عرض "اَلَا تُحِبُّوْنَ اَنْ يَّغْفِرَ اللّٰهُ لَكُمْ".

تئیسویں تحضیض جیسے "اَلاَ تُقَاتِلُوْنَ قَوْمًا نَکَثُوْا اَیْمَانَهُمْ"۔

چوبیسویں تجاہل مثلاً "اَءُ نْزِلَ عَلَیْهِ الذِّکْرُ مِنْ بَیْنِنَا"۔

پچیسویں تعظیم۔ جیسے "مَنْ ذَاالَّذِیْ یَشْفَعُ عِنْدَهٗ اِلَّا بِاِذْنِهٖ"۔

چھبیسویں تحقیر جیسے "اَهٰذَا الَّذِیْ بَعَثَ اللّٰهُ رَسُوْلًا" اور اس معنی اور اس کے قبل کے معنی دونوں کا احتمال "مِنْ فِرْعَوْنَ" کی قرأت میں پایا جاتا ہے۔

ستائیسویں اکتفاء۔ جیسے "اَلَیْسَ فِیْ جَهَنَّمَ مَثْوًی لِّلْمُتَکَبِّرِیْنَ"۔

اٹھائیسویں استبعاد۔ جیسے "اَنّٰی لَهُمُ الذِّکْرٰی"۔

انتیسویں ایناس (اُنس دلانا) جیسے "وَمَا تِلْکَ بِیَمِیْنِکَ یٰمُوْسٰی"۔

تیسویں تہکم اور استہزاء مثلاً "اَصَلٰوتُکَ تَاْمُرُکَ"۔ "اَلاَ تَاْکُلُوْنَ مَالَکُمْ لاَ تَنْطِقُوْنَ"۔

اکتیسویں تاکید۔ بوجہ اُس کے جو کہ قبل ازیں ادات استفہام کے معنی میں پہلے بیان ہو چکا ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ "اَفَمَنْ حَقَّ عَلَیْهِ کَلِمَةُ الْعَذَابِ اَفَاَنْتَ تُنْقِذُ مَنْ فِی النَّارِ"۔

موفق عبداللطیف بغدادی کا قول ہے "اس کا مدعا یہ ہے کہ جس شخص پر کلمۃ العذاب حق ہو گیا تو اُس کو نجات نہ دلا سکے گا۔ اس میں "مَنْ" شرط کے لئے اور فا جواب شرط بن کر آیا ہے اور "اَفَاَنْتَ" میں ہمزہ کا دخول عود الی الاستفہام کے طور پر طول کلام کی وجہ سے ہوا ہے اور یہ بھی انواع استفہام میں سے ایک نوع ہے۔ اور زمخشری کا بیان ہے "ہمزہ ثانیہ وہی ہمزہ اولیٰ ہے جس کی تکرار معنی انکار کی تاکید اور استبعاد کے لئے کی گئی ہے"۔ بتیسویں نوع اخبار (خبر دہی) کے معنی ہیں۔ اور اس کی مثال ہے "اَفِیْ قُلُوْبِهِمْ مَّرَضٌ اَمِ ارْتَابُوْا" اور "هَلْ اَتٰی عَلَی الْاِنْسَانِ"۔

تنبیہیں:

(۱) کیا یہ کہا جا سکتا ہے کہ ان مذکورہ بالا چیزوں میں استفہام کے معنی موجود ہیں اور پھر ان کے ساتھ ایک اور معنی بھی مل گیا ہے؟ یا یہ کہ یہ چیزیں استفہام کے معنی سے بالکلیہ مجرد ہو کر انہی معنوں کے لئے مخصوص ہو گئی ہیں۔ کتاب عروس الافراح میں کہا گیا ہے کہ یہ امر غور کے قابل ہے اور جو بات ظاہر ہوتی ہے وہ پہلی ہی شق ہے یعنی استفہام کے ساتھ ان معنوں کا شامل ہو کر پایا جانا اور پھر تنوخی کا وہ قول جو کہ کتاب اقصی القریب میں آیا ہے وہ بھی اسی کی تائید کرتا ہے اور وہ قول یہ ہے کہ "لعلّ مع بقائے ترجی کے استفہام کے لئے ہوا کرتا ہے"۔

تنوخی کہتا ہے "اور جس لَمْ سے اس کی ترجیح ہوتی ہے۔ وہ یہ ہے کہ تمہارے قول "کَمْ اَدْعُوْکَ" کے معنی یہ ہیں کہ اب دعا اس حد تک پہنچ گئی ہے کہ مجھے اُس کی تعداد کا علم بھی نہیں رہا۔ اس واسطے میں خواہش کرتا ہوں کہ اُس کی تعداد معلوم کروں۔ اور یہ امر عادت کا مقتضی ہے کہ جس وقت کسی شخص سے کوئی بات بے شمار سرزد ہو۔ اور اُسے تعداد یاد نہ رہے تو وہ اور لوگوں سے جو دیکھنے والے تھے اُس کی تعداد دریافت کیا کرتا ہے۔ اور اُس کے اس تعداد کی فہم طلب کرنے میں ایک اس طرح کی بات پائی جاتی ہے جو کہ استبطاء کی مشعر ہوا کرتی ہے۔ اور تعجب کی یہ کیفیت ہے کہ اُس کے ساتھ استفہام کا استمرار رہتا ہے۔ لہٰذا جو شخص کسی شے سے متعجب ہوتا ہے تو وہ اپنی زبانِ حال سے اُس شے کا سبب دریافت کرتا اور گویا یہ

کہتا ہے کہ ''اَیُّ شَیٍٔ عَرَضَ لِیُ فِیُ حَال عدم رویة الھُدُھُد''یعنی ہد ہد کو نہ دیکھنے کی حالت میں مجھ کو کیا بات لاحق ہوگئی ہے۔ اور کشاف میں اس آیت کے اندر استفہام کے باقی رہنے کی تصریح کر دی گئی ہے۔ اور ضلال پر متنبہ کرنے کے بارہ میں جو آیت آئی ہے اُس میں استفہام حقیقی ہے۔ کیونکہ ''اَیۡنَ تَذۡھَبُ'' کے معنی ہیں ''تم کہاں جاتے ہو مجھ کو بتاؤ؟'' کیونکہ میں اس بات کو نہیں جانتا۔ اور گمراہی کی غایت بھی یہی ہے کہ اُس کی انتہا کا پتا نہ ملے۔

اور تقریر کی نسبت اگر ہم یہ کہیں کہ اُس سے اُس کے ثبوت کے ساتھ حکم دینا مراد ہوتا ہے۔ تو وہ اس بات کی خبر ہے کہ اداتِ استفہام کے بعد جس امر کا ذکر کیا گیا ہے وہ واقع ہے۔ اور یا سائل کے عالم ہونے کے باوجود تقریر کے ساتھ مخاطب کے اقرار کا طلب کرنا منظور ہو تو اس صورت میں وہ تقریر استفہام ہے اور ایسا استفہام جو کہ مخاطب کی طرح تقریر کرتا ہے۔ یعنی اس طرح اُس سے امر معلوم کا مقر بننے کی خواہش کی جاتی ہے۔ اہل فن کے کلام میں اس طرح کی مثالیں موجود ہیں جو کہ ان دونوں احتمالوں کے مقتضی ہیں اور احتمال دوم زیادہ ظاہر ہے۔ اور ایضاح میں اُس کی تصریح موجود ہے۔ اس بات میں کوئی خرابی نہیں کہ جو شخص مستفہم عنہ کو جانتا ہو۔ اُس سے بھی استفہام کا صدور ہو۔ اس واسطے کہ استفہام طلبِ فہم کا نام ہے۔ خواہ مستفہم کی طلب فہم ہو اور چاہے جس شخص نے نہیں سمجھا ہے اُس کی فہم کا وقوع ہو اس میں سب برابر ہیں۔ اور اس بات سے مواقع استفہام کے بکثرت اشکالات خود بخود حل ہو جاتے ہیں۔ اور غور کرنے سے ظاہر ہوتا ہے کہ اُمور مذکورہ میں سے ہر ایک امر کے ساتھ استفہام کے معنی باقی رہتے ہیں۔ انتہی ملخص۔

(۲) قاعدہ یہ ہے کہ جس امر کا انکار کیا گیا ہو۔ اُس کا ہمزۂ استفہام کے بعد ہی آنا اور اُس سے متصل رہنا ضروری ہے مگر قولہ تعالیٰ: ''اَفَاَصۡفٰکُمۡ رَبُّکُمۡ بِالۡبَنِیۡنَ'' اس قاعدہ میں اشکال وارد کرتا ہے۔ کیونکہ یہاں جو امر ہمزہ کے بعد اُس سے ملا ہوا آیا ہے وہ ''اِصۡفَاءِ بِالۡبَنِیۡنَ'' ہے حالانکہ وہ منکر نہیں بلکہ یہاں کفار کے قول ''اِتَّخَذَ مِنَ الۡمَلٰئِکَةِ اِنَاثًا'' کا انکار کیا گیا ہے۔ اور اس کا جواب یہ ہے کہ اس جگہ اصفآء سے پتا چلتا ہے کہ اُن لوگوں نے اپنے سوا اور سبھوں کو بیٹیوں والا کہا۔ یا یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس جگہ دونوں جملوں کے مجموعہ پر منکر ہونا مراد ہے۔ اور اُن دونوں سے مل کر ایک ہی کلام بنتا ہے جس کی تقدیر عبارت ہے ''اَجۡمَعَ بَیۡنَ الۡاَصۡفَآءِ بِالۡبَنِیۡنَ وَاتِّخَاذِ الۡبَنَاتِ'' اور اسی قاعدہ سے قولہ تعالیٰ: ''اَتَاۡمُرُوۡنَ النَّاسَ بِالۡبِرِّ وَتَنۡسَوۡنَ اَنۡفُسَکُمۡ'' پر یہ اشکال وارد ہوتا ہے کہ صرف لوگوں کو نیکوکاری کا حکم دینا کوئی قابل انکار امر نہیں ہو سکتا۔ اور اس طرح کا خیال ناروا ہے۔ حالانکہ مذکورہ بالا قاعدہ اس کی خواہش کرتا ہے کہ ''اَمۡرُ النَّاسِ بِالۡبِرِّ'' کے لئے کوئی مدخل نہیں رہ جاتا۔ پھر دونوں امور کا مجموعہ بھی کچھ منکر نہیں۔ اس لئے کہ اُس سے عبادت کا جزءِ منکر ہونا لازم آتا ہے۔ اور نہ امر کی شرط سے نسیان نفس ہی کوئی خراب بات رہ جاتی ہے۔ یوں کہ نسیان مطلقاً بری چیز ہے اور بحالت امر نسیانِ نفس غیر امر کی حالت میں اُس کے نسیان سے بڑھ کر برا نہیں ہو سکتا ہے۔ اور معصیت کے طاعت کے ساتھ منضم ہونے سے کچھ اُس کی برائی اور بدنمائی زائد نہیں ہو جاتی۔ جمہور علماء اس بات کے قائل ہیں۔ کہ گو انسان اپنے نفس کو بھولا رہے تاہم اُس کے لئے نیکوکاری کا حکم دینا واجب ہے۔ اور پھر انسان کا اپنے سوا اور لوگوں کو نیک کام کرنے کا حکم دینا نسیان کی خطا میں کیونکر اضافہ کر دے گا؟ جبکہ شر کے معاوضہ میں خیر کا حاصل ہونا غیر ممکن امر ہے''۔

اور کتاب عروس الافراح میں آیا ہے کہ اس کا جواب یوں بھی دیا جاتا ہے'' دوسروں کو بدی سے منع کرتے ہوئے خود

اُس کا مرتّب ہونا بے حد نا زیبا امر ہے۔ کیونکہ یہ وتیرہ انسان کی حالت متناقض بنا دیتا ہے۔ اور اُس کے قول کو فعل کا مخالف ٹھہرا کر اُسے بے اعتبار کر ڈالتا ہے۔ اور اسی واسطے جان بوجھ کر گناہ کرنا بہ نسبت نادانی کی غلطی کے زیادہ برا ہے۔ اور اس اعتبار سے یہ جواب کہ ''خالص طاعت (بندگی) اُس معصیت کو کیونکر المضاعف بنا دے گی جو کہ اُس سے مقارہ اور اُس کی جنس سے ہو؟'' بے شک خالی از دقت نہیں ہے۔

فصل: انشاء کی ایک قسم امر ہے۔ امر طلبِ فعل کا نام ہے نہ کہ فعل سے باز رہنے کی طلب کا اور امر کا صیغہ اِفْعَلْ اور لِتَفْعَلْ ہے۔ امر ایجاب کی حالت میں حقیقت ہوا کرتا ہے۔ جیسے ''وَاَقِیْمُوا الصَّلٰوۃَ'' اور ''فَلْیُصَلُّوْا مَعَکَ'' اور چند دوسرے معانی کی وجہ سے مجاز بھی آتا ہے کہ منجملہ اُن معانی کے ایک ندب (برانگیختہ کرنا) ہے۔ مثلاً ''وَاِذَا قُرِیَ الْقُرْآنَ فَانْصِتُوْ'' اور اباحت جیسے ''فَکَاتِبُوْهُمْ'' امام شافعیؒ نے کہا ہے کہ اس آیت میں امر اباحت کے لئے آیا ہے اور اسی قسم سے ہے قولہ تعالیٰ: ''وَاِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوْا'' : اور کم درجہ والے کی جانب سے عالی کی طرف دعا کے لئے بھی آتا ہے جیسے ''رَبِّ اغْفِرْلِیْ'' اور تہدید کے واسطے آتا ہے۔ مثلاً ''اِعْمَلُوْا مَا شِئْتُمْ'' اس واسطے کہ یہاں یہ مراد نہیں کہ ہر ایک کام جس کو وہ چاہیں اُس کے کرنے کا حکم دیا گیا ہو۔ اور اہانت کے معنی میں آتا ہے۔ مثلاً ''ذُقْ اِنَّکَ اَنْتَ الْعَزِیْزُ الْکَرِیْمُ'' اور تسخیر کے لئے یعنی ذلیل بنانے کے واسطے آتا ہے۔ مثلاً: ''کُوْنُوْ قِرَدَۃً خَاسِئِیْنَ'' اس قول کے ساتھ ان معذب لوگوں کے ایک حال سے دوسرے حال کی طرف نقل کئے جانے کو تعبیر فرمایا ہے۔ اور یہ نقل اُن کو ذلیل بنانے کے واسطے ہوا تھا اس لئے یہ اہانت کی نسبت سے ایک خاص تر امر ہے۔ اور تعجیز کے معنی میں آتا ہے جیسے ''فَاْتُوْا بِسُوْرَۃٍ مِنْ مِثْلِهٖ'' کیونکہ خدا تعالیٰ کی مراد اُن سے اس بات کو طلب کرنے کی نہیں۔ بلکہ اُن کی عاجزی کا اظہار مقصود تھا۔ اور امتنان (احسان پذیری) کے معنی میں آیا ہے۔ جیسے ''کُلُوْا مِنْ ثَمَرِهٖ اِذَا اَثْمَرَ'' اور متعجب ہونے کے معنی میں آیا ہے جیسے ''اُنْظُرْ کَیْفَ ضَرَبُوْا لَکَ الْاَمْثَالَ'' اور بمعنی تسویہ (برابر کردن) جیسے ''فَاصْبِرُوْا اَوْ لَا تَصْبِرُوْا'' اور ارشاد کے معنی میں بھی مثلاً ''وَاَشْهِدُوْا اِذَا تَبَایَعْتُمْ'' اور احتقار کے معنی میں۔ جیسے ''اَلْقُوْا مَا اَنْتُمْ مُلْقُوْنَ'' اور انذار کے معنی میں جیسے ''تَمَتَّعُوْا'' اور اکرام کے معنی میں جیسے ''اُدْخُلُوْهَا بِسَلَامٍ اٰمِنِیْنَ'' اور تکوین کے معنی میں اور یہ معنی تسخیر کے معنی سے بڑھے ہوئے ہیں۔ جیسے ''کُنْ فَیَکُوْنُ'' اور انعام یعنی نعمت کی یاددہانی کے معنی میں مثلاً ''کُلُوْا مِمَّا رَزَقَکُمُ اللّٰهُ'' اور تکذیب کے معنی میں جیسے ''قُلْ فَاْتُوْا بِالتَّوْرَاۃِ فَاتْلُوْهَا اِنْ کُنْتُمْ صَادِقِیْنَ'' اور ''قُلْ هَلُمَّ شُهَدَآءَ کُمُ الَّذِیْنَ یَشْهَدُوْنَ اِنَّ اللّٰهَ حَرَّمَ هٰذَا'' اور مشورت کے معنی میں جیسے ''فَانْظُرْ مَا ذَا تَرٰی'' اور بمعنی اعتبار۔ مثلاً ''فَانْظُرُوْا اِلٰی ثَمَرِهٖ'' اور بمعنی تعجب جیسے ''اَسْمِعْ بِهِمْ وَاَبْصِرْ'' اس بات کو سکاکی نے انشاء کے خبر کے معنوں میں استعمال ہونے کے بیان میں ذکر کیا ہے۔

فصل: اور نہی بھی انشاء کی ایک قسم ہے۔ نہی کسی فعل سے باز رہنے کی طلب کو کہتے ہیں۔ اُس کا صیغہ ہے۔ لَا تَفْعَلْ۔ نہی تحریم کے معنی میں حقیقت ہے اور مجاز کے طور پر کئی معنوں کے واسطے آیا کرتی ہے۔

ازانجملہ ایک معنی کراہت ہے۔ جیسے ''وَلَا تَمْشِ فِی الْاَرْضِ مَرَحًا:

(۲) دعا جیسے ''رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوْبَنَا''۔

(۳) ارشاد جیسے۔: ''لَا تَسْئَلُوْا عَنْ اَشْیَاءَ اِنْ تُبْدَلَکُمْ تَسُؤْکُمْ''۔

(۴) تسویۃ جیسے "اَوْ لاَ تَصْبِرُوْا".

(۵) احتقار اور تقلیل کے معنی میں۔ مثلاً: "وَلاَ تَمُدَّنَّ عَیْنَیْکَ ......" یعنی وہ چیز قلیل اور حقیر ہے۔

(٦) بیان عاقبت مثلاً "وَلاَ تَحْسَبَنَّ الَّذِیْنَ قُتِلُوْا فِیْ سَبِیْلِ اللّٰہِ اَمْوَاتًا بَلْ اَحْیَاءٌ" یعنی جہاد کا انجام کار حیات ہے نہ کہ موت۔

(۷) یاس کے معنی میں۔ مثلاً "لاَ تَعْتَذِرُوْا".

(۸) بمعنی اہانت۔ مثلاً اِخْسَئُوْا فِیْهَا وَلاَ تُکَلِّمُوْنَ".

فصل۔ تمنی بھی انشاء کی ایک قسم ہے۔ تمنی اس کا نام ہے کہ بسبیل محبت کسی شے کے حصول کی طلب کی جائے۔ اور تمنی کئے جانے والے امر کا مکان مشروط نہیں بخلاف مترجی کے کہ اُس کا امکان مشروط ہے۔ لیکن ہم امر محال کی تمنی کو طلب کے نام سے موسوم کرنے میں یوں نزاع کرسکتے ہیں کہ جس امر کی توقع ہی نہ ہو اُس کے طلب کرنے کی صورت کیا ہے؟

عروس الافراح کے مصنف نے کہا ہے "اس لئے امام اور اُس کے پیرو لوگوں کا یہ قول بہت اچھا ہے کہ تمنی' ترجی' نداء اور قسم۔ ان چیزوں میں کوئی طلب پائی نہیں جاتی بلکہ یہ تنبیہ ہیں اور تنبیہ کا نام انشاء رکھنے میں کوئی ہرج نہیں"۔ ایک قوم نے مبالغہ سے کام لے کر تمنی کو خبر کی ایک قسم قرار دیا ہے اور کہا ہے کہ اُس کے معنی ہیں نفی۔ اور زمخشری اُن لوگوں میں سے ہے جنہوں نے اس کے خلاف جزم کیا ہے اور پھر اس کے جواب میں خبر کے داخل ہونے کا اشکال ڈالا ہے۔ اشکال کی مثال قولہ تعالیٰ: "یَالَیْتَنَا نُرَدُّ وَلاَ نُکَذِّبُ...... وَاِنَّهُمْ لَکَاذِبُوْنَ" کو بتا کر پھر اس کا خود ہی یوں جواب بھی دیا ہے کہ یہ قول معنی حدت کا متضمن ہے اور تکذیب کا تعلق اُس عدت کے معنی سے ہے۔ اور زمخشری کے سوا کسی دوسرے شخص کا بیان ہے کہ تمنی میں کذب صحیح نہیں ہوتا۔ البتہ کذب ہوتا ہے تو اس تمنا کی گئی چیز میں جس کا وقوع بنا کر تمنا کرنے والے کے نزدیک راجح ہوتا ہے۔ اس لئے ایسی حالت میں کذب اُس اعتقاد پر واقع ہوتا ہے جو کہ ظن ہے اور ظن صحیح خبر ہوا کرتا ہے۔ اور قولہ تعالیٰ: "اِنَّهُمْ لَکَاذِبُوْنَ" کے یہ معنی نہیں ہیں کہ جس امر کی اُن لوگوں نے تمنا کی ہے وہ واقع ہونے والی چیز نہیں کیونکہ یہ قول اُن لوگوں کی مذمت کرنے کے معرض میں وارد ہوا ہے۔ اور اس تمنی میں کسی طرح کا ذم نہیں بلکہ ایک قسم کی تکذیب پائی جاتی ہے جو کہ ان لوگوں کے اپنی نسبت یہ خبر دینے پر وارد ہوئی ہے کہ وہ جھوٹ نہیں بولتے اور کہ وہ ایماندار لوگ ہیں۔

تمنی کا موضوع لہ حرف لَیْتَ ہے۔ جیسے "یَا لَیْتَنَا نُرَدُّ" "یَا لَیْتَ قَوْمِیْ یَعْلَمُوْنَ" "یَا لَیْتَنِیْ کُنْتُ مَعَهُمْ فَاَفُوْزَ" اور گاہے حرف ھل کے ساتھ بھی تمنا کی جاتی ہے اور یہ ایسے مقام پر ہوتا ہے۔ جہاں کہ آرزو کئے جانے والے امر کا فقدان معلوم ہوتا ہے۔ جیسے "فَهَلْ لَنَا مِنْ شُفَعَاءَ فَیَشْفَعُوْا لَنَا" اور لَوْ کے ساتھ بھی تمنی کی جاتی ہے۔ مثلاً "فَلَوْ اَنَّ لَنَا کَرَّةً فَنَکُوْنَ" اور یہاں تمنی ہی کی وجہ سے جواب میں فعل کو نصب دیا گیا ہے۔ اور کبھی امر بعید کے بارہ میں لعل کے ساتھ تمنی کی جاتی ہے اور اُس کو جواب کے نصب دینے میں لَیْتَ کا حکم عطا کیا جاتا ہے۔ اس کی مثال ہے "لَعَلِّیْ اَبْلُغُ الْاَسْبَابَ اَسْبَابَ السَّمٰوَاتِ فَاَطَّلِعَ".

فصل: ترجی بھی انشاء کی ایک قسم ہے۔ القرافی نے کتاب الفروق میں ترجی کے انشاء ہونے پر اجماع نقل کیا ہے۔ اور اُس نے تمنی اور ترجی کے مابین فرق یہ بیان کیا ہے کہ ترجی ممکن امر کے بارہ ہوا کرتی ہے اور تمنی ممکن اور غیر ممکن دونوں

کے واسطے استعمال کی جاتی ہے۔ اس کے علاوہ یہ فرق بھی ہیں کہ ترجی کا استعمال قریب میں اور تمنی کا استعمال بعید میں ہوتا ہے۔ ترجی متوقع امر میں اور تمنی غیر متوقع میں مستعمل ہے۔ اور یہ کہ تمنی کا استعمال مشفوق للنفس کے اندر ہوتا ہے اور ترجی اُس کے ماسوا میں مستعمل ہوا کرتی ہے۔ اور میں نے اپنے شیخ علامہ کافیجی کو یہ کہتے سنا ہے کہ تمنی اور عرض کے مابین جو فرق ہے وہی فرق اُس کے اور ترجی کے مابین بھی ہے ''ترجی کا حرف ہے لعل اور عسی اور کبھی ترجی کا ورود مجازاً بھی ہوتا ہے۔ یہ ایسی حالت میں ہوتا ہے جبکہ کسی محذور کی توقع پائی جائے اور اس کا نام اشفاق (ڈر دلانا) رکھا جاتا ہے مثلاً ''لَعَلَّ السَّاعَةَ قَرِيْبٌ''۔

فصل: نداء یہ بھی انشاء کی قسم سے ہے۔ ندا کسی ایسے حرف کے ساتھ جو قائم مقام اَدْعُو فعل کا ہو بلائے گئے (مدعو) شخص کو بلانے والے (داعی) کی طرف متوجہ کرنے کی طلب کا نام ہے۔ اکثر حالتوں میں نداء کا فعل امر اور نہی کے ساتھ رہتا ہے۔ اور بیشتر وہ مقدم ہی ہوا کرتا ہے۔ مثلاً ''يَا اَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوْا رَبَّكُمْ'' ''يَا عِبَادِىْ فَاتَّقُوْنَ'' ''يَا اَيُّهَا الْمُزَّمِّلُ قُمِ اللَّيْلَ'' ''يَا قَوْمِ اسْتَغْفِرُوْا رَبَّكُمْ'' اور ''يَا اَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا لَا تُقَدِّمُوْا'' اور کبھی حرفِ ندا جملہ خبریہ کے ساتھ آتا ہے اور اس حالت میں اُس کے عقب میں امر کا جملہ آیا کرتا ہے۔ مثلاً ''يَا اَيُّهَا النَّاسُ ضُرِبَ مَثَلٌ فَاسْتَمِعُوْا لَهٗ'' اور ''يَا قَوْمِ هٰذِهٖ نَاقَةُ اللّٰهِ لَكُمْ اٰيَةً فَذَرُوْهَا'' اور کبھی جملہ امریہ اُس کے عقب میں نہیں بھی آتا ہے۔ جیسے ''يَا عِبَادِىْ لَا خَوْفٌ عَلَيْكُمُ الْيَوْمَ'' ''اَيُّهَا النَّاسُ اَنْتُمُ الْفُقَرَآءُ اِلَى اللّٰهِ'' ''يَا اَبَتِ هٰذَا تَاْوِيْلُ رُؤْيَاىَ'' اور کبھی ندا کے ساتھ جملہ استفہامیہ آیا کرتا ہے جس طرح ''يَا اَبَتِ لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ'' ''يَا اَيُّهَا النَّبِىُّ لِمَ تُحَرِّمُ'' ''يَا قَوْمِ مَالِىْ اَدْعُوْكُمْ'' اور کسی وقت میں ندا کی صورت مجازاً غیر ندا کے لئے بھی وارد ہوتی ہے جیسے ''اِغْرَاء اور تَحْذِيْر اور یہ بات قولہ تعالیٰ ''نَاقَةَ اللّٰهِ وَسُقْيَاهَا'' میں باہم جمع ہوگئی ہے۔ اور اختصاص کے واسطے آتا ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ ''رَحْمَةُ اللّٰهِ وَبَرَكَاتُهٗ عَلَيْكُمْ اَهْلَ الْبَيْتِ'' اور تنبیہ کے لئے جیسے قولہ تعالیٰ ''اَلَّا يَسْجُدُوْا'' اور تعجب کے واسطے مثلاً قولہ تعالیٰ ''يَا حَسْرَةً عَلَى الْعِبَادِ'' اور تحسر کے لئے جیسے قولہ تعالیٰ ''يَا لَيْتَنِىْ كُنْتُ تُرَابًا''۔

قاعدہ: ندا کی اصل اس بات کا بیان ہے کہ وہ حقیقتاً یا حکماً بعید کے واسطے ہو مگر کبھی اُس کے ساتھ قریب کی ندا بھی کر لی جاتی ہے۔ اور اس امر میں کئی نکتے (باریکیاں) ہوتے ہیں از انجملہ ایک نکتہ یہ ہے کہ اس کے اقبال مدعو پر واقع ہونے میں حرص کا اظہار ہو۔ مثلاً ''يَا مُوْسٰى اَقْبِلْ'' اور دوسرا نکتہ یہ ہے کہ خطاب متلو معتنیٰ بہ (جس امر کی طرف زیادہ توجہ کی گئی ہو ایسا امر) ہو۔ مثلاً ''يَا اَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوْا رَبَّكُمْ'' اور تیسرا نکتہ شان مدعو کی بڑائی ظاہر کرنا ہے۔ جیسے ''یا رب'' اور بے شک پروردگار تعالیٰ نے خود بھی فرمایا ہے ''اِنِّىْ قَرِيْبٌ'' اور چوتھا نکتہ یہ ہے کہ مدعو کی شان کا انحطاط مقصود ہو جیسے کہ فرعون کا قول ''وَاِنِّىْ لَاَظُنُّكَ يَا مُوْسٰى مَسْحُوْرًا''۔

فائدہ: زمخشری اور دیگر لوگوں کا قول ہے کہ قرآن میں بہ نسبت اور حرف کے ''يَا اَيُّهَا'' کے ساتھ ندا کی کثرت ہے۔ اور اس کی وجہ یہ ہے کہ اس کلمۂ ندا میں کئی وجہیں تاکید کی اور متعدد اسباب مبالغہ کے پائے جاتے ہیں۔ از انجملہ ایک بات تو یہ ہے کہ ''یا'' حرفِ نداء میں تاکید اور تنبیہ ہے اُس کے علاوہ حرف ''ھا'' میں بھی تنبیہ کے معنی موجود ہیں اور ''اَىّ'' میں ابہام سے توضیح کی جانب تدرج (تدریجی ترقی) پایا جاتا ہے۔ اور مقام بھی مبالغہ اور تاکید کے لئے مناسب ہے اس لئے

کہ خدا تعالیٰ نے اوامر، نواہی، وعظ و پند، زجر و توبیخ، وعد اور وعید اور گزشتہ اقوام کے قصص کی قسم سے جتنی باتوں کے ساتھ اپنے بندوں کو ندا کیا ہے۔ اور اپنی کتاب کو اُن کے ساتھ ناطق بنایا ہے وہ سب بڑے عظیم الشان امور ہیں۔ اور نہایت قابل توجہ کام۔ وہ ایسے معانی ہیں جن کی آگاہی پانا بندوں پر واجب ہے اور اُن پر لازم ہے کہ اپنے دلوں اور بصیرتوں کے ساتھ اُس طرف مائل ہوں حالانکہ باوجود اس بات کے بندے اُن امور کی طرف سے غافل تھے لہٰذا مقتضائے حال یہی تھا کہ اُن کی نداء کے لئے نہایت بلیغ اور حد درجہ کا تاکید ظاہر کرنے والے لفظ ندا استعمال کیا جائے۔

فصل: قسم بھی انشاء کی ایک قسم ہے۔ قرافی نے ان کے انشاء ہونے پر اجماع کو نقل کیا ہے۔ قسم کا فائدہ یہ ہے کہ وہ جملہ خبریہ کی تاکید کرتا اور سامع کے نزدیک اُس کی تحقیق کر دیتا ہے۔ اس کا مفصل بیان سڑسٹھویں نوع میں آئے گا۔

فصل اور شرط بھی انشاء کی ایک قسم ہے (اس سے آگے مصنف نے ایک ورق کے قریب سادہ چھوڑ دیا ہے اور کچھ تفصیل نہیں دی)

نوع اٹھاون

قرآن کے بدایع

ابن ابی الاصبع نے اس کے بیان میں مستقل کتاب تصنیف کی ہے۔ اور اُس نے اس کتاب میں ایک سو انواع کے قریب قرآن کے بدائع بیان کئے ہیں جو حسب ذیل ہیں:

مجاز، استعارہ، کنایۃ۔ ارادف۔ تمثیل۔ تشبیہ۔ ایجاز۔ اتساع۔ اشارۃ۔ مساوات۔ بسط۔ ایغال۔ تشریع۔ تتمیم۔ اتضاح۔ نفی الشی بایجابہ۔ تکمیل۔ احتراس۔ استقصاء۔ تذییل۔ زیادۃ۔ تردید۔ تکرار۔ تفسیر۔ مذہب کلامی۔ قول بالموجب۔ مناقصہ۔ انتقال۔ اسجال۔ تسلیم۔ تمکین۔ توشیح۔ تسہیم۔ ردالعجز علی الصدر۔ تشابہ الاطراف۔ لزوم مالا یلزم۔ تخییر۔ ایہام یعنی توریہ۔ استخدام۔ التفات۔ استطراد۔ اطراد۔ انسجام۔ ادماج۔ افتنان۔ اقتدار۔ ائتلاف اللفظ مع اللفظ ائتلاف اللفظ مع المعنی۔ استدراک۔ استثناء۔ اقتصاص۔ ابدال۔ تاکید المدح بمایشبہ الذم۔ تفویف۔ تغائر۔ تقسیم۔ تدبیج۔ تنکیت۔ تجرید۔ تعدید۔ ترتیب۔ ترقی۔ تدلی۔ تضمین۔ الجناس۔ جمع وتفریق۔ جمع وتقسیم۔ جمع مع التفریق والتقسیم۔ جمع المؤتلف والمختلف۔ حسن النسق۔ عتاب المرء نفسہ۔ اور اس کے برعکس عنوان۔ فوائد۔ قسم۔ لف ونشر۔ مشاکلت۔ مزاوجۃ۔ موازنۃ۔ مراجعۃ۔ نزاہت۔ ایداع۔ مقارنۃ۔ حسن الابتداء۔ حسن الختام۔ حسن التخلص۔ مبالغۃ۔ مطابقت۔ مقابلۃ۔ اور استطراد۔

بہرحال مجاز سے اُس کے مابعد کی انواع ایضاح تک جس قدر امور ہیں اُن میں سے بعض کا بیان اس سے پہلے علیحدہ انواع میں ہو چکا ہے اور چند امور کا بیان مع دوسرے انواع مثلاً تعریض۔ احتباک۔ اکتفاء اطرد اور عکس کے ایجاز و اطناب کی نوع میں کیا گیا ہے۔ اور نفی الشی بایجابہ کا بیان اس نوع سے قبل کی نوع میں عرض کیا جا چکا۔ مذہب الکلامی اور اُس کے بعد کی پانچ باتوں کا ذکر مع چند دوسری مزید انواع کے تحت آگے چل کر جدل کی نوع میں آئے گا۔ اور تمکین اور

واُس کے بعد کی آٹھ باتیں انواع فواصل کے تحت میں درج کی جائیں گی۔ حسن التخلص اور استطراد کی دونوعیں آگے چل کر مناسبات کی نوع میں مذکور ہوں گی۔ اور حسن الابتداء اور براعۃ الختام کا بیان فواتح اور خواتیم کی دونوں انواع میں ہوگا۔ چنانچہ ان کے علاوہ باقی چیزوں کا بیان مع ایسے زوائد اور نفائس کے اس جگہ وارد کرتا ہوں جو کہ اس کتاب کے سوا اور کسی کتاب میں اکجا کیے گئے دستیاب نہ ہوں گے''۔ ایہام اس کو توریۃ بھی کہتے ہیں۔ یہ اس بات کا نام ہے کہ ایک ایسا ذومعنی لفظ استعمال کیا جائے۔ جس کے دومعنی اشتراک تواطی یا حقیقت اور مجاز کے لحاظ سے ہوں اور اُن میں سے کوئی ایک معنی قریب ہو اور دوسرا بعید مگر قصد معنی بعید کا کیا جائے۔ اور اُس کو معنی قریب کے پردہ میں اس طرح مخفی کر لیا جائے کہ سننے والا ابتداً اُس لفظ سے اسی قریب معنی کے مقصود ہونے کا وہم کرے۔ زمخشری کہتا ہے ''علم بیان میں توریۃ سے بڑھ کر دقیق اور لطیف اور نافع اور متشابہات کلامِ الٰہی اور کلام رسول کی تاویل کر سکنے میں اعانت کر دینے والا اور کوئی باب نظر ہی نہیں آ سکتا۔ اور اس کی مثال قولہ تعالیٰ: ''اَلرَّحْمٰنُ عَلَی الْعَرْشِ اسْتَوٰی'' ہے کہ استواء کے دومعنی ہیں۔

اول استقراء فی المکان (ایک جگہ میں قرار پذیر ہونا) اور یہی معنی قریب اور موری بہٖ ہیں اور ایسے معنی ہیں کہ خدا تعالیٰ کے اس سے منزہ ہونے کے باعث غیر مقصود ہیں۔

اور دوسرے معنی ہیں استیلاء اور ملک اور یہ معنی بعید اور مقصود ہے جس کو مذکورہ بالا معنی قریب کے پردہ میں چھپا لیا گیا ہے''۔ اور یہ توریح مجردہ ہے کیونکہ اس میں موریٰ بہ اور موری عنہ کے لوازم میں سے کسی لازم کا ذکر نہیں ہوا ہے۔

اور منجملہ اقسام توریۃ کی دوسری قسم توریۃ مرشحۃ ہے۔ یہ اس قسم کے توریۃ کو کہتے ہیں جس میں مُوریٰ بہٖ یا مُوری عنہ دونوں میں سے کسی کے کچھ لوازم بھی ذکر کیے گئے ہوں۔ مثلاً قولہ تعالیٰ: ''وَالسَّمَآءَ بَنَیْنٰهَا بِاَیْدٍ'' کہ یہ بات یعنی آسمان کا ہاتھوں سے بنایا جانا۔ اول تو جارحہ (کارکن عضو۔ ہاتھ) کا احتمال رکھتا ہے اور یہی جارحہ موریٰ بہٖ ہے۔ جس کے لوازم میں بطور ترشیح کے بنیان (تعمیر کرنے) کا ذکر کیا گیا ہے۔ اور دوسرا احتمال قوت اور قدرت کا رکھتا ہے جو کہ بعید اور مقصود معنی ہیں۔

ابن ابی الاصبع اپنی کتاب الاعجاز میں بیان کرتا ہے کہ منجملہ توریہ کی مثالوں کے قولہ تعالیٰ: ''تَاللّٰهِ اِنَّکَ لَفِیْ ضَلٰلِکَ الْقَدِیْمِ'' بھی ہے۔ اس میں ضلال کا لفظ اول محبت اور دوم ہدایت کی ضد دومعنوں کا احتمال رکھتا ہے۔ چنانچہ یہاں پر یعقوبؑ کے بیٹوں نے ہدایت کی ضد (خلاف) معنی کو محبت سے توریہ ڈال کر استعمال کیا۔ اور قولہ تعالیٰ: ''اَلْیَوْمَ نُنَجِّیْکَ بِبَدَنِکَ'' میں بھی توریہ ہے۔ مگر جبکہ بدن کی تفسیر درع (قمیص) کے ساتھ کی جائے۔ اُس وقت کیونکہ بدن کا اطلاق درع اور جسم دونوں پر ہوتا ہے اور یہاں معنی بعید یعنی جسد (جسم) ہی مراد ہے۔ اور اللہ پاک کا یہود و نصاریٰ میں سے اہل کتاب لوگوں کے ذکر کے بعد یہ فرمانا کہ: ''وَلَئِنْ اَتَیْتَ الَّذِیْنَ اُوْتُوا الْکِتٰبَ بِکُلِّ اٰیَةٍ مَّا تَبِعُوْا قِبْلَتَکَ وَمَا اَنْتَ بِتَابِعٍ قِبْلَتَهُمْ'' اس کو بھی توریہ کی قسم میں شمار کیا گیا ہے۔ اور چونکہ موسیٰ کے ساتھ خطاب باری تعالیٰ عزلی کی جانب سے ہوا تھا۔ لہٰذا یہودیوں نے اپنی توجہ مغرب کی سمت رکھی (یعنی قبلہ بنایا) اور نصاریٰ نے مشرق کی جانب توجہ کی (یعنی اپنا قبلہ مشرق کی جانب رکھا) بدیں وجہ اسلام کا قبلہ اُن دونوں قبلوں کے وسط میں رہا۔ اور اس کی بابت پروردگار تعالیٰ نے ارشاد کیا: ''وَکَذٰلِکَ جَعَلْنٰکُمْ اُمَّةً وَّسَطًا'' یعنی خیاراً۔ مگر بظاہر اس آیت کے لفظ سے توسط کا وہم پیدا ہوتا تھا جس کی

امداد مسلمانوں کے قبلہ کے توسط سے ہوتی تھی اور بوجہ اس کے لفظ وسط دونوں معنوں (خیار اور متوسط) کا احتمال رکھتا تھا۔ اس جگہ وسط پر صادق آیا کہ خدا تعالیٰ کو اُس سے موسوم کیا جائے لیکن چونکہ دونوں مذکورہ بالا معنوں میں سے مراد وہی معنی تھے جو کہ دور تر ہیں یعنی خیار (برگزیدہ) اس لئے یہ آیت توریہ کی مثال ہونے کی صلاحیت سے بہرہ ور ہوئی۔ میں کہتا ہوں کہ یہ آیت مرشحہ اور موریٰ عنہ کو لازم لیتی ہے جو کہ قولہ تعالیٰ: "لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ" ہے۔ کیونکہ یہ بات مسلمانوں کے خیار (برگزیدہ) یعنی عدول (ثقہ) ہونے کے لوازم میں سے ہے (گواہی میں عدالت شرط ہے) اور اس آیت کے قبل کی دونوں آیتیں توریہ کی قسم سے ہیں۔ پھر مرشحہ کی اور مثال قولہ تعالیٰ: "وَالنَّجْمُ وَالشَّجَرُ يَسْجُدَانِ" ہے کہ نجم کا اطلاق کوکب (ستارہ) پر ہوتا ہے اور اس کی ترشیح (آرائش) شمس وقمر کا ذکر کرتا ہے اور نجم غیر تنہ دار نبات (جڑی) کو کہتے ہیں۔ اور یہ اس لفظ کے بعید معنی ہیں اور آیت میں یہی معنی مقصود ہیں۔

شیخ الاسلام ابن حجر کی تحریر سے منقول ہے کہ قرآن میں قولہ تعالیٰ: "وَمَا اَرْسَلْنٰكَ اِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ" توریہ کی قسم سے ہے۔ یوں کہ "كَافَّةً" کے معنی "مَانِعٌ" ہیں یعنی پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم لوگوں کو کفر اور خطا کاری سے روکیں۔ اور حرف ھا اس میں مبالغہ کے واسطے ہے۔ اور یہ معنی بعید ہیں اور جلد سمجھ میں آنے والے قریبی معنی یہ ہیں کہ اس (كَافَّةً) سے جامعةً بمعنی جمیعًا (سب کے سب) مراد ہیں۔ لیکن لفظ کافۃ کو اس معنی پر حمل کرنے سے اس بات نے منع کیا کہ اس صورت میں تاکید موکد سے متراخی (پچھڑ جانے والی) ہو جانے گی۔ اس لئے کہ جس طرح تم "رَاَيْتُ جَمِيْعًا النَّاسَ" نہیں کہتے ویسے ہی "رَاَيْتُ كَافَّةً النَّاسَ" بھی نہیں کہہ سکتے۔

استخدام۔ استخدام اور توریۃ دونوں باتیں فن بدیع کی بہترین انواع ہیں۔ یہ دونوں امور ایکساں ہیں بلکہ بعض علماء نے استخدام کو توریۃ پر فضیلت دی ہے۔ علمائے علم بدیع نے استخدام کی تعریف دو طرح کی ہے۔ اول یہ کہ ایک ایسا لفظ لایا جائے جس کے دو معنی ہوں اور اکثر مراد اس سے منجملہ دو معنوں کے کوئی ایک معنی لیا جائے پھر اُس معنی مراد کی ضمیر لائی جائے اور اس سے لفظ کے دوسرے معنی مراد لئے جائیں۔ یہ طریقہ سکاکی اور اُس کے ہم خیال لوگوں کا ہے۔

دوسری تعریف استخدام کی یہ ہے کہ پہلے ایک مشترک لفظ لایا جائے اور اس کے بعد دو ایسے لفظ اور لائیں جن میں سے ایک لفظ مشترک لفظ کے کئی ایک معنی پر دلالت کرے۔ یہ طریقہ بدرالدین بن جماعۃ کا ہے۔ کتاب المصباح میں یہی مذکور ہے۔ ابن ابی الاصبع نے بھی اسی طریقہ کی پیروی کی ہے۔ اور اس کی مثال میں قولہ تعالیٰ: "لِكُلِّ اَجَلٍ كِتَابٌ......" کو پیش کیا اس میں لفظ کتاب امد محتوم (حتمی مدت) اور کتاب مکتوب (لکھا ہوا نوشتہ) دونوں معنوں کا احتمال رکھتا ہے۔ اور لفظ اجل پہلے معنی کی اور لفظ یمحو دوسرے معنی کی خدمت کرتا ہے۔ اور ابن ابی الاصبع کے علاوہ کسی دوسرے عالم نے اس کی مثال میں قولہ تعالیٰ: "لَا تَقْرَبُوا الصَّلٰوةَ وَاَنْتُمْ سُكَارٰى......" کو بیان کیا۔ اس میں لفظ صلوٰۃ اس بات کا احتمال رکھتا ہے کہ اُس سے صلوٰۃ کا فعل اور اُس کا موضع دونوں مراد لئے جائیں اور قولہ تعالیٰ: "حَتّٰى تَعْلَمُوْا مَا تَقُوْلُوْنَ" پہلے معنی کی اور قولہ: "اِلَّا عَابِرِىْ سَبِيْلٍ" دوسرے معنی کی خدمت کرتا ہے۔ کہا گیا ہے کہ قرآن میں کوئی مثال سکاکی کے طریقہ پر واقع نہیں ہوئی ہے۔ میں کہتا ہوں کہ میں نے اپنی فکر سے کام لے کر کئی آیتیں اس کے طریقہ پر نکالی ہیں از انجملہ ایک قولہ تعالیٰ "اَتٰى اَمْرُ اللّٰهِ" ہے کہ امر اللہ سے تین باتیں مراد ہیں۔ قیامت کا آنا۔ عذاب اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت اور یہاں

لفظ امر اللہ سے اخیر معنی مراد لئے گئے ہیں۔ جیسا کہ ابن مردویہ سے ضحاک کے طریق پر ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے قولہ تعالیٰ: ''اَتٰی اَمْرُ اللّٰهِ'' کے بارہ میں کہا ''محمد (یعنی محمد صلی اللہ علیہ وسلم آ گئے) اور ''تَسْتَعْجِلُوْهُ'' کی ضمیر اُس پر قیامِ قیامت اور عذاب مراد لے کر عائد کی گئی ہے۔ اور دوسری بہت ہی ظاہر مثال ہے قولہ تعالیٰ: ''وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْاِنْسَانَ مِنْ سُلٰلَةٍ مِنْ طِيْنٍ'' کہ اس سے آدمؑ مراد ہیں۔ پھر اس پر جو ضمیر عائد کی گئی اُس سے فرزند آدمؑ کو مراد لیا اور اس کے بعد فرمایا: ''ثُمَّ جَعَلْنٰهُ نُطْفَةً فِيْ قَرَارٍ مَّكِيْنٍ'' اور اسی طرح قولہ تعالیٰ: ''لَا تَسْئَلُوْا عَنْ اَشْيَآءَ اِنْ تُبْدَلَكُمْ تَسُؤْكُمْ'' بھی اسی کی مثال ہے کہ اُس کے بعد فرمایا: ''قَدْ سَاَلَهَا قَوْمٌ مِنْ قَبْلِكُمْ'' یعنی تم سے قبل ایک قوم نے دوسری چیزوں کو دریافت کیا ہے کیونکہ پچھلے لوگوں نے اُن اشیاء کی نسبت سوال نہیں کیا تھا۔ جن کو صحابہ نے دریافت کیا اور وہ اس کے پوچھنے سے منع کر دیئے گئے۔

التفات۔ ایک اسلوب سے دوسرے اسلوب کی طرف کلام کو نقل کر دینا یعنی اسلوب اول کے ساتھ تعبیر کرنے کے بعد تکلم، خطاب یا غیبت۔ انہی میں سے ایک کو کسی دوسرے کی طرف نقل کرنا التفات کہلاتا ہے اور اس کی مشہور تعریف یہی ہے۔ اور سکا کی کا قول ہے کہ ''یا تو یہی مذکورہ فوق تعریف ہوگی۔ اور یا کسی ایسے کلام کی دو اسلوب میں سے ایک اسلوب کے ساتھ تعبیر کی جائے گی جس میں اُس اسلوب کے سوا دوسرے (متروک) اسلوب کے ساتھ تعبیر کئے جانے کا حق پایا جاتا ہے۔

التفات کے فوائد بہت ہیں۔ از انجملہ ایک بات کلام کی طراوت بڑھانا اور بوجہ اس کے کہ خلقی طور پر انسانی نفوس نئی نئی باتوں کی طرف منتقل ہونے کو پسند کرتے ہیں۔ لہٰذا اس ذریعہ سے قوت سامعت کو ملال اور پراگندگی سے محفوظ رکھنا ہے۔ اور یہ بھی نفع ہے کہ اس کے ذریعہ سے ایک ہی طریقہ پر برابر گفتگو کرتے رہنے کی خرابی سے بچ سکتے ہیں۔ غرضیکہ یہ تو التفات کا عام فائدہ ہے اور اس کے علاوہ یہ کلام کے ہر ایک موضع کو اُس کے محل اور موقع کے اختلاف کے لحاظ سے عمدہ عمدہ باریکیوں اور لطیفوں کے ساتھ خاص بناتا ہے۔ جیسا کہ ہم آگے چل کر اُس کی مثالیں بیان کریں گے۔

تکلم سے خطاب کی طرف ملتفت ہونا اور اس کی وجہ یہ ہے کہ سننے والے کو آمادہ بنانا اور اُس کو سننے پر مستعد کرنا منظور ہوتا ہے گویا کہ متکلم نے مخاطب کی جانب رُخ کر کے اُسے ایسی عنایت کا شرف بخشا جو کہ رُو در رُو ہونے کے ساتھ مخصوص ہے۔ جیسے قولہ تعالیٰ: ''وَمَا لِيَ لَا اَعْبُدُ الَّذِيْ فَطَرَنِيْ وَاِلَيْهِ تُرْجَعُوْنَ'' اصل ''وَاِلَيْهِ اُرْجِعُ'' تھی (یعنی اور میں اسی کی طرف رجوع ہوں گا) پھر یہاں تکلم سے خطاب کی جانب التفات کی۔ اور اس کا نکتہ یہ ہے کہ متکلم (رسول صلی اللہ علیہ وسلم) نے خود اپنے تئیں نصیحت کرنے کے معرض میں کلام شروع کیا۔ اور اُس کی مراد یہ تھی کہ اپنی قوم کو نصیحت کرے۔ مگر اس طرح مہربانی کے انداز سے اور یہ بتا کر کہ وہ جو کچھ اپنے واسطے چاہتا ہے وہی اُن کے لئے بھی پسند کرتا ہے۔ اور پھر اس وجہ سے کہ وہ (متکلم) اُن کو (اپنی قوم والوں کو) عذابِ الٰہی سے خوف دلانے اور اُنہیں اللہ تعالیٰ کی طرف بلانے کے مقام میں تھا لہٰذا وہ اُن کی جانب ملتفت ہو گیا۔ اس آیت کو یوں التفات کی قسم سے قرار دیا ہے مگر اس میں ایک نظر (کلام) ہے اس لئے کہ یہ آیت التفات کی قسم سے صرف اُس حالت میں ہو سکتی ہے جبکہ دونوں جملوں میں متکلم نے اپنے نفس ہی سے خبر دینے کا قصد کیا ہو۔ حالانکہ اس جگہ ایسا نہیں ہے کیونکہ یہاں یہ کہنا بھی جائز ہے کہ قولہ ''تُرْجَعُوْنَ'' سے مخاطب لوگ مراد لئے گئے ہوں نہ کہ متکلم نے خاص اپنی ذات کو مراد لیا ہو۔ اور اس کا جواب یوں دیا گیا ہے کہ ''اگر یہ مراد ہوتی تو پھر

استفہام انکاری صحیح نہ ہوتا کیونکہ بندہ کا اپنے آقا کی طرف رجوع لانا اس بات کا مستلزم نہیں ہے کہ اس راجع کے سوا کوئی غیر شخص اُس کی عبادت کرے پس یہاں یہ معنی ہیں کہ ''میں کیونکر اس کی عبادت نہ کروں جس کی طرف مجھے پلٹ کر جانا ہے'' ''لعو'' وَاِلَيۡهِ اَرۡجِعُ'' کہنے سے عدول کر کے ''وَاِلَيۡهِ تُرۡجَعُوۡنَ'' محض اس لئے کہا کہ وہ متکلم بھی انہی لوگوں میں داخل ہے۔ اور باوجود اس بات کے اس التفات نے یہاں ایک عمدہ فائدہ دیا ہے جو یہ ہے کہ متکلم نے مخاطب لوگوں کو اس بات پر متنبہ بنایا ہے کہ جس ذات پاک کی طرف واپس جانا ہے اُس کی عبادت کے وجوب میں وہ متکلم بھی اُنہی مخاطب لوگوں کے مانند ہے۔ اور قولہ تعالیٰ: ''وَاُمِرۡنَا لِنُسۡلِمَ لِرَبِّ الۡعَالَمِيۡنَ وَاَنۡ اَقِيۡمُوا الصَّلٰوةَ'' بھی ایسے ہی التفات کی مثال ہے۔

اور تکلم سے غیبۃ کی طرف التفات کرنے کی مثال ہے۔ قولہ تعالیٰ: ''اِنَّا فَتَحۡنَا لَكَ فَتۡحًا مُّبِيۡنًا لِيَغۡفِرَ لَكَ اللّٰهُ'' اور اس کی اصل ''لِيَغۡفِرَ لَكَ'' اس کی وجہ یہ ہے کہ سامع کو سمجھا دیا جائے کہ متکلم کا اندازِ بیان اور اُس کا قصد سامع سے وہ حاضر ہو یا غائب ہر حالت میں یہی ہے۔ اور یہ کہ متکلم اپنے کلام میں ایسے لوگوں کی مانند نہیں ہے جو کہ تلون اور توجہ کا اظہار کرتے ہیں۔ اور پیٹھ پیچھے ایسے گفتگو کرتے ہیں جو رُو در رُو کلام کے خلاف ہوتی ہے۔ اور اسی طرح ہے قولہ تعالیٰ: ''اِنَّا اَعۡطَيۡنٰكَ الۡكَوۡثَرَ فَصَلِّ لِرَبِّكَ'' کہ اس کی اصل ''فَصَلِّ لَنَا'' اور قولہ تعالیٰ: ''اَمۡرًا مِّنۡ عِنۡدِنَا اِنَّا كُنَّا مُرۡسِلِيۡنَ رَحۡمَةً مِّنۡ رَّبِّكَ'' اور اصل ''رَحۡمَةً مِّنَّا'' ہے اور قولہ: ''اِنِّىۡ رَسُوۡلُ اللّٰهِ اِلَيۡكُمۡ جَمِيۡعًا...... فَاٰمِنُوۡا بِاللّٰهِ وَرَسُوۡلِهِ'' کہ اس کی اصل ''فَاٰمِنُوۡا بِاللّٰهِ وَبِىۡ'' ہونی چاہئے۔ مگر دو نکتوں کے سبب سے اس بات سے عدول کیا گیا جن میں سے ایک نکتہ یہ ہے کہ اپنی ذات کی پاسداری کی تہمت دفع کرنا منظور تھا اور دوسرا نکتہ یہ ہے کہ مخاطب لوگوں کو بوجہ ذکر کی گئی خصوصیتوں اور صفتوں کے اپنے مستحق اتباع ہونے پر آگاہ بنانا مدنظر تھا۔ اور خطاب سے تکلم کی طرف انتقال کی مثال کلام الٰہی میں نہیں آئی ہے جو بعض لوگوں نے قولہ تعالیٰ: ''فَاقۡضِ مَاۤ اَنۡتَ قَاضٍ'' کے بعد خدا تعالیٰ کے ارشاد: ''اِنَّاۤ اٰمَنَّا بِرَبِّنَا'' کو اس قسم کی مثال قرار دیا ہے لیکن یہ صحیح نہیں کیونکہ التفات کی شرط یہ ہے کہ اُس سے ایک ہی چیز مراد ہو۔ یعنی مخاطب اور متکلم دونوں کے صیغوں سے ایک ہی معنی حاصل ہوتے ہوں۔ اور خطاب سے غیبۃ کی جانب نقل کرنے کی مثال ہے۔ قولہ تعالیٰ: ''حَتّٰۤى اِذَا كُنۡتُمۡ فِى الۡفُلۡكِ وَجَرَيۡنَ بِهِمۡ'' جس کی اصل ''جَرَيۡنَ بِكُمۡ'' ہونی چاہئے۔ یہاں مخاطب لوگوں کے خطاب سے اُن کے غیر کے ساتھ اُن کے حکایتِ حال کی جانب عدول کرنے کا نکتہ یہ ہے کہ اُن کے کفر اور فعل سے تعجب ظاہر کیا جائے۔ اس لئے کہ اگر اُن لوگوں کو مخاطب ہی بنانے پر استمرار کیا جاتا تو یہ فائدہ فوت ہو جاتا۔ اور کہا گیا ہے کہ اس انتقال کا سبب ہے خطاب کا ابتداً تمام انسانوں کی طرف ہونا جس میں مومن اور کافر بھی شریک تھے اور اس کی دلیل ہے قولہ تعالیٰ: ''هُوَ الَّذِىۡ يُسَيِّرُكُمۡ فِى الۡبَرِّ وَالۡبَحۡرِ'' لہٰذا اگر یہاں ''وَجَرَيۡنَ بِكُمۡ'' کہا جاتا تو اس سے تمام انسانوں کی مذمت لازم آتی۔ بدیں وجہ اول سے دوم کی طرف التفات اور یہ اشارہ فرمایا کہ اس کلام کا اختصاص اُن لوگوں کے ساتھ ہے جن کی شان اُنہی کی زبان سے آخر آیت میں ذکر ہوئی ہے۔ اور اس بات کا اصل مدعا خطاب عام سے خطاب خاص کی طرف عدول کرتا ہے۔

میں کہتا ہوں کہ میں نے بعض بزرگوں کا قول اس آیت کی توجیہ میں مذکورہ فوق توجہ کے برعکس دیکھا ہے اور وہ توجیہ یہ ہے کہ اس خطاب کا آغاز خاص ہے اور اس کا آخری حصہ عام ہے۔ چنانچہ ابن ابی حاتم نے عبدالرحمٰن بن زید بن اسلم سے روایت کی ہے کہ اُس نے قولہ تعالیٰ: ''حَتّٰۤى اِذَا كُنۡتُمۡ فِى الۡفُلۡكِ وَجَرَيۡنَ بِهِمۡ'' کے بارہ میں کہا ''پہلے اُن لوگوں کی

باتیں بیان ہوئیں اور پھر اُن کے غیر کا ذکر چھیڑ دیا گیا۔ اور خدا تعالیٰ نے "وَجَرَیْنَ بِکُمْ" اس واسطے نہیں فرمایا کہ اُس نے ان لوگوں کو اُن کے غیروں اور جـریـنَ کو اُن لوگوں کے سوا دیگر مخلوق کے ساتھ جمع کر دینا مقصود تھا۔ غرض کہ عبد الرحمٰن بن زید کی عبارت یہ ہے جو اوپر درج ہوئی۔ اور اس سے سلف کے ایسے لطیف معانی پر حد درجہ کا وقوف رکھنا عیاں ہوتا ہے جن کی تلاش میں پچھلے زمانہ کے لوگ مدت ہائے دراز تک سر مارا کرتے ہیں اور اُن کی تحقیق میں اپنی عمر گزار دیتے ہیں تاہم اصل مدعا حاصل نہیں کر سکتے بلکہ فضول تگ ودو میں پڑے رہ جاتے ہیں۔ اور اس آیت کی توجیہ میں یہ بات بھی ذکر کی گئی ہے کہ وہ لوگ جہاز پر سوار ہونے کے وقت حاضر تھے مگر وہ ہلاکت اور ہوائے مخالف کے غلبہ سے ڈرتے تھے لہٰذا اُن سے حاضر لوگوں کا ایسا خطاب کیا گیا۔ پھر جبکہ بامراد چلی اور وہ ہلاکت کے خوف سے مطمئن ہو گئے اُس وقت اُن کا وہ حضور قلب باقی نہیں رہا جیسا کہ ابتداء میں تھا۔ اور یہ انسان کی عادت ہے کہ وہ اطمینان قلب کی حالت میں خدا کو بھول جاتا ہے۔ اور جب وہ خدا کی طرف سے غائب ہو گئے تو خدا تعالیٰ نے بھی اُن کا ذکر غائب کے صیغہ سے کیا۔ اور یہ اشارہ صوفیہ کا ہے۔ نیز اسی التفات کی مثال ہے: "وَمَا اٰتَیْتُمْ مِنْ زَکٰوۃٍ تُرِیْدُوْنَ وَجْهَ اللّٰهِ فَاُولٰٓئِکَ هُمُ الْمُضْعِفُوْنَ ط وَکَرَّهَ اِلَیْکُمُ الْکُفْرَ وَالْفُسُوْقَ وَالْعِصْیَانَ اُولٰٓئِکَ هُمُ الرَّاشِدُوْنَ ط اُدْخُلُوا الْجَنَّةَ اَنْتُمْ وَاَزْوَاجُکُمْ تُحْبَرُوْنَ ○ یُطَافُ عَلَیْهِمْ" اور اصل میں عَلَیْکُمْ ہونا تھا۔ پھر اس کے بعد فرمایا۔ وَاَنْتُمْ فِیْهَا خَالِدُوْنَ: اور اسی طرح التفات کو مکرر کر دیا۔ اور ایسے التفات کی مثال میں غیبۃ سے تکلم کی جانب نقل کیا ہو قولہ تعالیٰ: "اَللّٰهُ الَّذِیْ یُرْسِلُ الرِّیَاحَ فَتُثِیْرُ سَحَابًا فَسُقْنَاهُ" ہے اور: "وَاَوْحٰی فِیْ کُلِّ سَمَآءٍ اَمْرَهَا وَزَیَّنَّا" اور "سُبْحَانَ الَّذِیْ اَسْرٰی بِعَبْدِهٖ لَیْلاً مِّنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ اِلَی الْمَسْجِدِ الْاَقْصَی الَّذِیْ بَارَکْنَا حَوْلَهٗ لِنُرِیَهٗ مِنْ اٰیٰتِنَا" اور اس کے بعد دوبارہ غیبۃ کی طرف التفات فرمایا ہے چنانچہ کہا ہے: "اِنَّهٗ هُوَ السَّمِیْعُ الْبَصِیْرُ" اور حسن کی قرأت "لِیُرِیَهٗ" بصیغۂ غائب کے اعتبار سے وہ "بَارَکْنَا" سے دوسرا التفات ہوگا اور "اٰیٰتِنَا" میں تیسرا التفات ہوگا اور "اِنَّهٗ" میں چوتھا التفات۔

زمخشریؒ نے کہا ہے "ان آیتوں اور انہی کی مثل دوسری آیتوں میں التفات کا فائدہ یہ ہے کہ قدرت کے ساتھ تخصیص پر آگاہ بنایا اور اس بات سے متنبہ کیا جائے کہ یہ امر کسی غیر خدا تعالیٰ کی قدرت کے تحت میں داخل نہیں ہوتا۔ اور غیبت سے خطاب کی جانب التفات کرنے کی مثال ہے قولہ تعالیٰ: "وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمٰنُ وَلَدًا لَقَدْ جِئْتُمْ شَیْئًا اِدًّا": "اَلَمْ یَرَوْ کَمْ اَهْلَکْنَا مِنْ قَبْلِهِمْ مِنْ قَرْنٍ": "مَکَّنَّا هُمْ فِی الْاَرْضِ مَالَمْ نُمَکِّنْ لَکُمْ" "وَسَقَاهُمْ رَبُّهُمْ شَرَابًا طَهُوْرًا اِنَّ هٰذَا کَانَ لَکُمْ جَزَآءً" اور "اَرَادَ النَّبِیُّ اِنْ یَّسْتَنْکِحَهَا خَالِصَةً لَّکَ" اور التفات کی عمدہ قسم وہ ہے جو کہ سورۃ الفاتحہ میں واقع ہوئی ہے کیونکہ بندہ جس کا خدائے واحد جل جلالہ کا ذکر کرے اور پھر اُس کی ایسی صفتوں کا بیان کرے جس میں سے ہر ایک صفت شدت اقبال (توجہ) کے باعث ہوتی ہے اور لطف یہ کہ اُن اوصاف کے آخر میں "مَالِکِ یَوْمِ الدِّیْنِ" کا وصف موجود ہے جو اس بات کا فائدہ دیتا ہے کہ خدا تعالیٰ ہی روزِ جزا کا مالک و مختار کل ہے تو خود بخود بندہ کی طبیعت بے اختیار ہو کر ایسے اوصاف والی ذات کی حد درجہ کے خشوع (عاجزی) سے مختص بنانے اور اُس سے اہم کاموں میں استعانت کرنے کی خواہاں ہوتی ہے۔

کہا گیا ہے کہ سورۃ الفاتحہ میں حمد کے لئے غائب کا لفظ اور عبادت کے واسطے مخاطب کا صیغہ اس واسطے اختیار کیا گیا

ہے تا کہ اس سے حمد کی عبادت سے رتبہ میں کم ہونے کا اشارہ عیاں ہو۔ کیونکہ آدمی ہم چشم کی حمد کرتا ہے اور اُس کی عبادت کبھی نہیں کرتا۔ لہٰذا الحمد کا لفظ صیغۂ غائب کے ساتھ اور عبادت کا لفظ صیغۂ مخاطب کے ساتھ استعمال ہوا تا کہ مخاطبت اور مواجہت کی حالت، میں ذاتِ عظیم تعالیٰ کی جانب بڑے رتبہ کی چیز منسوب کی جائے اور یہ ادب کرنے کا طریقہ ہے۔ پھر اسی انداز کے قریب قریب سورۃ کا آخری حصہ بھی آیا ہے۔ اُس میں کہا ہے "اَلَّذِیْنَ اَنْعَمْتَ عَلَیْهِمْ" اس مقام پر منعم کا ذکر صراحت کے ساتھ کیا اور اُس کی طرف لفظوں میں انعام کا اسناد کیا ہے اور "صِرَاطَ الْمُنْعَمِ عَلَیْهِمْ" نہیں کہا جس میں اس قدر تصریح نہ تھی۔ اور اس کے بعد جبکہ غضب کے ذکر پر پہنچا تو ذاتِ واجب تعالیٰ سے غضب کا لفظ ہی دور کر دیا۔ یعنی لفظوں میں اُس کی نسبت خدا تعالیٰ کی طرف نہیں بلکہ ایسا لفظ وارد کیا جو کہ فاعل یعنی غاضب کے ذکر سے منحرف ہے۔ چنانچہ اُس نے رُودررو عرض حال کرنے کی حالت میں پروردگارِ کریم کی جانب غضب کی نسبت کرنے سے صاف پہلو بچا لیا اور اسی واسطے: "غَیْرَ الَّذِیْنَ غَضِبْتَ عَلَیْهِمْ" نہیں کہا۔ اور کہا گیا ہے کہ اس کی وجہ یہ تھی کہ جس وقت بندہ نے سزاوارِ حمد ذات پاک کا ذکر کیا اور اُس پر رَبُّ الْعَالَمِیْنَ. رَحْمٰنَ رَحِیْم. اور مَالِکِ یَوْمِ الدِّیْنِ ہونے کی بڑی شاندار صفتیں جاری کیں۔ تو اُس وقت علم کا تعلق ایک ایسے عظیم الشان معلوم کے ساتھ ہو گیا۔ جو اپنے غیر کے سوا معبود اور مستعان ہونے کا سزاوار ہے۔ لہٰذا اُس کو اس طرح پر مخاطب بنایا تا کہ اُس کی شان کو عظمت دینے کے خیال سے اُسے مذکورہ صفات کے ساتھ تمیز دی جائے۔ یہاں تک کہ گویا بندہ نے عرض کیا' 'اے وہ ذات پاک جس کی یہ صفتیں ہیں میں تجھی کو عبادت کرنے اور مدد مانگنے کے ساتھ خاص بناتا ہوں نہ کہ تیرے سوا کسی اور کو' اور ایک قول ہے کہ اس بات کی خوبیوں میں سے یہ بھی ہے کہ خلق کا مبتدا (ابتداء) اُن کا خدا تعالیٰ کی طرف سے غائب ہونا۔ اُس کے حضور میں جانے اور اُس سے رُودرزُو گفتگو کرنے سے قاصر رہنا ہے اور پھر یہ بات بھی ہے کہ بندوں کے سامنے پروردگار کی عظمت کا حجاب پڑا ہوا ہے۔ مگر جبکہ اُنہوں نے خدا تعالیٰ کی اُس کے شایان شان تعریف کی اور اُس کی ثنا طرازی کے ذریعہ سے اُس کے قرب کا وسیلہ حاصل کر لیا۔ اُس کی محامد کا اقرار کیا۔ اور اپنے لائق حال طریقہ سے عبادت کا حق بجالا چکے تو اب وہ خدا تعالیٰ کو مخاطب بنانے اور اُس سے مناجات کرنے کے اہل ہوئے۔ اور انہوں نے کہا "اِیَّاکَ نَعْبُدُ وَاِیَّاکَ نَسْتَعِیْنُ" یعنی ہم تیری ہی بندگی کرتے ہیں اور تجھی سے مدد مانگتے ہیں۔

تنبیہیں:

(۱) التفات کی شرط یہ ہے کہ منقل الیہ میں جو ضمیر ہوتی ہے وہ درحقیقت منقل عنہ کی طرف عائد ہوتی ہو۔ اور اس بنا پر یہ نہیں لازم آتا کہ "اَنْتَ صَدِیْقِیْ" میں بھی التفات ہو۔

(۲) التفات کا دو جملوں میں ہونا بھی شرط ہے۔ اس بات کی تصریح مصنف کشاف اور دیگر لوگوں نے کی ہے۔ ورنہ اُس پر یہ لازم آئے گا کہ وہ ایک غریب (نادر) نوع ہو۔

(۳) تنوخی نے کتاب اقصی القریب میں اور ابن الاثیر وغیرہ علماء نے التفات کی ایک غریب (نادر) نوع بیان کی ہے اور وہ فاعل فعل کے خطاب یا تکلم کے بعد فعل کو مبنی للمفعول (فعل مجہول) کر دینا ہے۔ مثلاً "اَنْعَمْتَ عَلَیْهِمْ" خدا تعالیٰ "غَیْرِ الْمَغْضُوْبِ عَلَیْهِمْ" فرمانا کیونکہ یہاں یہ معنی ہیں کہ اُن لوگوں کے سوا جن پر تو نے غضب فرمایا۔ اور کتاب عروس

الافراح کے مصنف نے اس قول میں توقف کیا ہے۔

(۴) ابن ابی الاصبع کا قول ہے ''قرآن میں ایک حد درجہ کی انوکھی قسم التفات کی آئی ہے جس کی مثال مجھ کو اشعار میں کہیں نہیں ملی۔ اور وہ نوع یہ ہے کہ متکلم اپنے کلام میں دو بالترتیب مذکور چیزوں کو مقدم کرے اور پھر اُن میں سے پہلے امر کی خبر دے کر اُس کے خبر دینے سے روگردانی کرتا ہوا اور دوسرے امر کی خبر دینے لگے۔ اور اس کے بعد پھر امر اول کی خبر دہی کرے۔ اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ: "اِنَّ الْاِنْسَانَ لِرَبِّهٖ لَكَنُوْدٌ وَاِنَّهٗ عَلٰى ذٰلِكَ لَشَهِيْدٌ" کہ اس میں متکلم انسان کی خبر دیتا ہوا اُس سے پلٹ کر اُس کے ربّ (خدا تعالیٰ) کی خبر بتانے کی طرف جا پہنچا اور پھر خدا تعالیٰ کی خبر دینے سے پلٹتا ہوا دوبارہ انسان کی خبر دینے لگا اور کہا "وَاِنَّهٗ لِحُبِّ الْخَيْرِ لَشَدِيْدٌ". ابن ابی الاصبع کہتا ہے کہ ''اس کا نام التفات الضمائر رکھنا بہت ہی اچھا ہوگا۔

(۵) واحد (ایک) تنبیہ (دو) یا جمع کے خطاب سے دوسرے شخص کے خطاب کی طرف کلام کو منتقل کر دینا بھی التفات کے قریب ہی قریب ہے یہ بات تنوخی اور ابن اثیر نے بیان کی ہے۔ اور اس کی بھی چھ قسمیں ہیں۔ واحد سے اثنین (دو) کی طرف نقل کلام کرنے کی مثال ہے قولہ تعالیٰ: "قَالُوْا اَجِئْتَنَا لِتَلْفِتَنَا عَمَّا وَجَدْنَا عَلَيْهِ اٰبَاءَ نَا وَتَكُوْنَ لَكُمَا الْكِبْرِيَآءُ فِى الْاَرْضِ" اور واحد سے جمع کی طرف نقل کرنے کی مثال ہے قولہ تعالیٰ: "يَا اَيُّهَا النَّبِيُّ اِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَآءَ" اثنین (دو) سے واحد کی جانب نقل کلام کرنے کی مثال ہے قولہ تعالیٰ: "فَمَنْ رَّبُّكُمَا يَا مُوْسٰى" اور "فَلَا يُخْرِجَنَّكُمَا مِنَ الْجَنَّةِ فَتَشْقٰى" اور جمع کی طرف نقل کرنے کی مثال ہے: "وَاَوْحَيْنَا اِلٰى مُوْسٰى وَاَخِيْهِ اَنْ تَبَوَّاٰ لِقَوْمِكُمَا بِمِصْرَ بُيُوْتًا وَاجْعَلُوْا بُيُوْتَكُمْ قِبْلَةً" اور جمع سے واحد کی جانب نقل کلام کی مثال ہے قولہ تعالیٰ: "اَقِيْمُوا الصَّلٰوةَ وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِيْنَ" اور اثنین کی طرف نقل کرنے کی مثال ہے قولہ تعالیٰ: "يَا مَعْشَرَ الْجِنِّ وَالْاِنْسِ اِنِ اسْتَطَعْتُمْ...... فَبِاَيِّ اٰلَآءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ".

(۶) اور ماضی۔ مضارع یا امر سے ایک دوسرے کی جانب نقل کلام ہونا بھی التفات کے قریب ہی قریب ہے۔ اس کی مثال ماضی سے مضارع کی جانب نقل کلام ہونے کی قولہ تعالیٰ: "اَرْسَلَ الرِّيَاحَ فَتُثِيْرُ سَحَابًا مِّنَ السَّمَآءِ فَتَخْطَفُهُ الطَّيْرُ" : "اِنَّ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا وَيَصُدُّوْنَ عَنْ سَبِيْلِ اللّٰهِ" اور امر کی طرف منتقل ہونے کی مثال ہے: "قُلْ اَمَرَ رَبِّىْ بِالْقِسْطِ وَاَقِيْمُوْا وُجُوْهَكُمْ" : "وَاُحِلَّتْ لَكُمُ الْاَنْعَامُ اِلَّا مَا يُتْلٰى عَلَيْكُمْ فَاجْتَنِبُوْا" اور مضارع سے ماضی کی جانب نقل کلام کی مثال ہے قولہ تعالیٰ: "وَيَوْمَ يُنْفَخُ فِى الصُّوْرِ فَصَعِقَ" : "وَيَوْمَ نُسَيِّرُ الْجِبَالَ وَتَرَى الْاَرْضَ بَارِزَةً وَّحَشَرْنَاهُمْ" اور امر کی جانب منتقل ہونے کی مثال ہے: "قَالَ اِنِّىْ اُشْهِدُ اللّٰهَ وَاشْهَدُوْا اَنِّىْ بَرِىْٓءٌ" اور امر سے ماضی کی جانب نقل کلام ہونے کی مثال: "وَاتَّخِذُوْا مِنْ مَّقَامِ اِبْرَاهِيْمَ مُصَلًّى وَعَهِدْنَا" ہے۔ اور مضارع کی طرف منتقل ہونے کی مثال ہے "وَاَنْ اَقِيْمُوا الصَّلٰوةَ وَاتَّقُوْهُ وَهُوَ الَّذِىْ اِلَيْهِ تُحْشَرُوْنَ".

اطراد: اس بات کا نام ہے کہ متکلم ممدوح کے باپ دادا کے ناموں کا ذکر اُسی ترتیب سے کرے جو کہ بحکم ترتیب ولادت اُن کو حاصل ہے۔ ابن ابی الاصبع نے کہا ہے کہ قرآن میں اس کی مثال خدا تعالیٰ کا وہ قول ہے جو اُس نے یوسفؑ کا حال بیان کرتے ہوئے اُن کی زبانی ارشاد کیا ہے کہ: "وَاتَّبَعْتُ مِلَّةَ اٰبَآئِىْٓ اِبْرَاهِيْمَ وَاِسْحٰقَ وَيَعْقُوْبَ". ابن ابی الاصبع

کہتا ہے کہ گو معمول اور دستورِ عام کے طور پر آباء کا ذکر یوں ہونا چاہئے کہ پہلے باپ پھر دادا اور پھر جدِ اعلیٰ کا نام آئے۔ لیکن یہاں اُس کے خلاف ترتیب رکھی گئی اور اس کی وجہ یہ ہے کہ اس جگہ محض باپ دادا کا نام بیان کرنا ہی مقصود نہ تھا بلکہ یوسفؑ نے اُن کا ذکر اُن کی اُس ملت (مذہب) کا بیان کرنے کے لئے کیا تھا جس کی پیروی اُنہوں نے کی تھی۔ چنانچہ انہوں نے سب سے پہلے بانی مذہب کا ذکر شروع کیا اور پھر درجہ بدرجہ اُن لوگوں کے نام لئے جنہوں نے بانی مذہب سے اُس ملت کو اولاً فاولاً اخذ کیا تھا۔ اور اس ترتیب کا پورا خیال رکھا۔ اور اسی کے مانند اولادِ یعقوبؑ کا یہ قول بھی ہے کہ "نَعْبُدُ اِلٰهَكَ وَاِلٰهَ اٰبَائِكَ اِبْرَاهِيْمَ وَاِسْمٰعِيْلَ وَاِسْحٰقَ".

انسجام: اس کا نام ہے کہ کلام بوجہ گنجلک سے خالی ہونے کے ایسا رواں ہو جیسا کہ جاری پانی کا چشمہ اپنی روانی دکھاتا ہے۔ اور اپنی ترکیب کی سہولت اور شیرینیٔ الفاظ کی وجہ سے قریب قریب ایسا کلام ہو جو کہ رقت کے لحاظ سے بہت آسان معلوم دے اور قرآن از سرتا پا ایسا ہی ہے۔ اہل بدیع کا قول ہے کہ "نثر میں انسجام قوی ہو تو بلا قصد موزونیت پیدا کرنے کے اُس کی قرأت خود بخود قوت انسجام کے باعث ہو جاتی ہے۔ اور قرآن میں جس قدر موزوں عبارتیں واقع ہوئی ہیں وہ انسجام ہی کی قسم سے ہیں اور حسب ذیل ہیں۔

بحر طویل: "فَمَنْ شَآءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَآءَ فَلْيَكْفُرْ".
بحر مدید: "وَاصْنَعِ الْفُلْكَ بِاَعْيُنِنَا".
بحر بسیط: "فَاَصْبَحُوْا لَا يُرٰى اِلَّا مَسَاكِنُهُمْ".
بحر وافر۔: "وَيُخْزِهِمْ وَيَنْصُرْكُمْ عَلَيْهِمْ وَيَشْفِ صُدُوْرَ قَوْمٍ مُّؤْمِنِيْنَ".
بحر کامل: "وَاللّٰهُ يَهْدِيْ مَنْ يَّشَآءُ اِلٰى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيْمٍ".
بحر ہزج: "فَاَلْقُوْهُ عَلٰى وَجْهِ اَبِيْ يَاْتِ بَصِيْرًا".
بحر رجز: "وَدَانِيَةً عَلَيْهِمْ ظِلٰلُهَا وَذُلِّلَتْ قُطُوْفُهَا تَذْلِيْلًا".
بحر رمل: "وَجِفَانٍ كَالْجَوَابِ وَقُدُوْرٍ رّٰسِيَاتٍ".
بحر سریع: "اَوْ كَالَّذِيْ مَرَّ عَلٰى قَرْيَةٍ".
بحر منسرح: "اِنَّا خَلَقْنَا الْاِنْسَانَ مِنْ نُّطْفَةٍ".
بحر خفیف: "لَا يَكَادُوْنَ يَفْقَهُوْنَ حَدِيْثًا".
بحر مضارع: "يَوْمَ التَّنَادِ يَوْمَ تُوَلُّوْنَ مُدْبِرِيْنَ".
بحر مقتضب: "فِيْ قُلُوْبِهِمْ مَّرَضٌ".
بحر مجتث: "نَبِّئْ عِبَادِيْ اَنِّيْ اَنَا الْغَفُوْرُ الرَّحِيْمُ".
بحر متقارب سے: "وَاُمْلِيْ لَهُمْ اِنَّ كَيْدِيْ مَتِيْنٌ"

اِدماج۔ ابن ابی الاصبع کہتا ہے "ادماج اس بات کا نام ہے کہ تکلم ایک غرض کو دوسری غرض میں یا ایک بدیع کو دوسرے بدیع میں، اس طرح داخل و شامل کر دے کہ کلام میں دو غرضوں میں سے صرف ایک غرض یا دو بدیعوں میں سے

صرف ایک ہی بدیع ظاہر ہو۔ جیسے قولہ تعالیٰ: "وَلَهُ الْحَمْدُ فِي الْأُوْلٰى وَالْآخِرَةِ" یہاں مبالغہ کا ادماج مطابقت میں کیا گیا ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ کا آخرۃ میں منفرد بالحمد ہونا ایسے وقت میں ہوگا جبکہ اُس کے سوا کسی اور کی حمد نہ کی جائے گی اور یہ بات وقت میں انفراد و بالحمد کا مبالغہ ہے۔ پھر اگر چہ یہ بات بظاہر مبالغہ عیاں کرنے کے انداز سے بیان ہوئی ہے تاہم بباطن یہ امر حقیقت ہے اس واسطے کہ دراصل دونوں جہان میں خدا تعالیٰ ہی رب الحمد اور اُس کے ساتھ فرد ہونے والا ہے۔ میں کہتا ہوں کہ اس آیت میں غرض میں ادماج ہونا کہا جاتا تو بہتر تھا اس واسطے کہ اس سے غرض یہ تھی کہ خدا تعالیٰ کا وصف حمد میں منفرد ہونا بیان کیا جائے اور اُسی میں بعث (قیامت کے دن دوبارہ زندہ کئے جانے) اور جزا کا ذکر بھی چھیڑ دیا گیا ہے۔

افتنان۔ کلام میں دو مختلف فنون لانے کا نام ہے جیسے قولہ تعالیٰ: "كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ وَيَبْقٰى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ" میں فخر اور تعزیت (ماتم پُرسی) دونوں باتوں کو باہم جمع کر دیا گیا ہے یوں کہ اللہ جل جلالہ نے تمام اصنافِ مخلوقات' انسان' جنات اور ملائکہ وغیرہ سب کو جو کہ قابلِ حیات ہیں اس آیت میں تسلی اور تسکین دی ہے اور موجودات کی نیستی کے بعد وصف بقا کے ساتھ دس لفظوں میں خود اپنی مدح فرمائی ہے۔ جس کے ساتھ ہی منفرد بالبقآء ہونے کے بعد اپنی ذات پاک کی صفت جلال اور اکرام کے وصفوں سے بھی کی ہے۔ اور قولہ تعالیٰ: "ثُمَّ نُنَجِّي الَّذِيْنَ اتَّقَوْا......" میں مبارکباد اور تعزیت دونوں کو ایک جا کیا گیا ہے اس واسطے وہ بھی افتنان ہی کی مثال ہے۔

اقتدار۔ اس بات کا نام ہے کہ متکلم ایک ہی معنی (مطلب) کو کئی صورتوں سے ظاہر کرے۔ جس کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ اُسے نظم اور ترکیب کلام پر ایسی قدرت حاصل ہوتی ہے کہ وہ معانی اور اغراض کو متعدد اور طرح طرح کے قالبوں میں ڈھال سکتا ہے چنانچہ کبھی استعارہ کے لفظ سے۔ گاہے اِرداف کی صورت میں کسی وقت ایجاز کے قالب میں اور کہیں حقیقت کے سانچہ میں اپنے مدعا کو ڈھال سکتا ہے۔ ابن ابی الاصبع کا قول ہے "قرآن کے تمام قصائص اسی طریقہ پر آئے ہیں کیونکہ تم ایک ہی قصہ کو جس کے معانی ذرا بھی مختلف نہیں ہوتے۔ ایسی مختلف صورتوں میں مذکور اور اس طرح کے متعدد الفاظ کے قالبوں میں ڈھلا ہوا پاؤ گے کہ اگر چہ قریب قریب وہ قصص دو جگہوں میں باہم مشابہ بھی ہوں گے۔ تاہم یہ ضرور ہے کہ اُن کی صورت (عبارت) میں بظاہر فرق پایا جائے گا۔

لفظ کا لفظ کے ساتھ اور لفظ کا معنی کے ساتھ ائتلاف۔ لفظ کا لفظ کے ساتھ ائتلاف (باہم اُلفت رکھنا) یہ ہے کہ الفاظ ایک دوسرے کے ساتھ مناسبت رکھتے ہیں۔ یوں کہ غریب لفظ اپنے مثل لفظ کے ساتھ قرین (نزدیک) کیا جائے اور متداول لفظ اپنے مثل کے قرین رہے۔ اور اس بات کا مقصد حسن جوار اور مناسبت کی رعایت ہے۔ اور لفظ کا معنی کے ساتھ ائتلاف اس طرح ہوتا ہے کہ کلام کے الفاظ معنیٔ مراد کے مناسب حال ہوں۔ یعنی اگر معنی فخیم ہو تو لفظ بھی مفخم ہو اور معنی مختصر ہوں تو لفظ بھی مختصر رہے۔ ایسے ہی غریب معنی کے لئے غریب لفظ۔ متداول معنی کے واسطے متداول لفظ۔ متوسط معنی کے واسطے ایسا متوسط لفظ جو کہ غرابت اور استعمال کے بین بین ہو آیا کرتا ہے۔ ائتلاف اللفظ باللفظ کے کی مثال ہے قولہ تعالیٰ: "تَاللّٰهِ تَفْتَؤُ تَذْكُرُ يُوْسُفَ حَتّٰى تَكُوْنَ حَرَضًا اَوْ تَكُوْنَ مِنَ الْهَالِكِيْنَ". اس آیت میں خدا تعالیٰ قسم کا بہت ہی کم استعمال ہونے والا لفظ یعنی تاء لایا ہے کیونکہ باء اور واو کی نسبت تاء کا استعمال قسم میں بہت ہی کم ہے۔ اور عام لوگوں

کی سمجھ سے بھی بعید تر۔ پھر ایسے افعال کے صیغوں میں سے جو کہ اسماء کو نصب اور خبروں کو رفع دیا کرتے ہیں بہت ہی غریب صیغہ وارد کیا۔ کیونکہ تـفـتـو کی نسبت تـزال کا صیغہ افہام سے قریب تر اور اکثر استعمال ہونے والا تھا۔ اور ایسے ہی ہلاکت کے معنی کے لئے بھی نہایت غریب (نادر) لفظ لایا جو کہ حرض ہے۔ لہٰذا اس سے معلوم ہوا کہ نظم (تسلسل) عبارت میں وضع کے حسن نے یہی اقتضاء (خواہش) کیا کہ غرابت میں ہر ایک لفظ اپنی ہی جنس کے لفظ سے قریب کیا جائے۔ اور حسن جوار اور معانی کے الفاظ سے ایتلاف رکھنے کی رعایت ملحوظ رہے۔ تا کہ الفاظ وضع میں باہم ایک دوسرے کے معاول (مساوی) رہیں اور نظم عبارت میں اُن کا باہمی تناسب قائم رہ سکے۔ اور جبکہ اس مفہوم کے سوا دوسرے مفہوم کو ظاہر کرنے کا ارادہ کیا اُس وقت کہا: ”وَاَقْسَمُوْا بِاللّٰهِ جَهْدَ اَيْمَانِهِمْ“ اس آیت میں تمام الفاظ ایسے متداول لایا جن میں کوئی غرابت نہیں ہے۔ اور ایتلاف اللفظ بالمعنی کی مثال ہے قولہ تعالیٰ: ”وَلَا تَرْكَنُوْا اِلَى الَّذِيْنَ ظَلَمُوْا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ“ چونکہ ظالم کی طرف میل کرنا اور اُس پر بھروسا کرنا بغیر اس کے کہ اُس کے ساتھ ظلم میں شریک ہوئے ہوں۔ اس بات کا موجب ہوا کہ اس ظالم کے دوست پر بھی عذاب ہو۔ اگرچہ وہ ظلم کے عذاب سے کم سہی اسی واسطے یہاں مَسّ کا لفظ لایا جو کہ اِحراق (جلانے) اور اصطلاء (آگ میں تپانے) سے کم درجہ پر ہے۔ اور قولہ تعالیٰ: ”لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ“ میں اکتساب کا لفظ لایا جو کہ کلفت کا مشعر اور گناہ کی جانب میں بوجہ اپنے ثقل کے مبالغہ کے لئے مفید ہے۔ اور ایسے ہی قولہ تعالیٰ ”فَكُبْكِبُوْا فِيْهَا“ میں كُبْكِبُوْ: کا لفظ كُبُّو کے لفظ سے بلیغ تر ہے اس واسطے کہ وہ دوزخی لوگوں کے دوزخ میں سختی اور بری طرح اوندھے منہ ڈالے جانے پر دلالت کرتا ہے۔ اور قولہ تعالیٰ: ”وَهُمْ يَصْطَرِخُوْنَ“ يَصْرِخُوْنَ: کی نسبت زیادہ بلیغ ہے کیونکہ اس میں یہ اشارہ پایا جاتا ہے کہ وہ لوگ معمولی حد سے باہر زور کے ساتھ اور بُری طرح چیختے اور چلاتے ہوں گے۔ قولہ تعالیٰ: ”اَخْذَ عَزِيْزٍ مُّقْتَدِرٍ“ میں مقتدر کا لفظ ”قَادِرٌ“ سے زیادہ بلیغ ہے کیونکہ اس میں زیادہ قدرت حاصل ہونے کا اشارہ پایا جاتا ہے۔ ایسی قدرت جس کا کوئی رد نہیں اور نہ اُس میں کوئی تعصب (پچھڑا دینا) ڈال سکتا ہے۔ اسی کے مثل ”وَاصْطَبِرْ“ بھی ”وَاصْبِرْ“ سے بلیغ تر ہے۔ اور الرحمٰن۔ الرحیم کی نسبت ابلغ ہے کیونکہ رحیم کا لفظ اُسی طرح لطف اور رفق (نرمی) کا مشعر ہے جس طرح کہ رحمٰن فخامت اور عظمت کا مشعر ہے اور ”سَقٰى“ اور ”اسقى“ کے مابین جو فرق ہے وہ بھی اسی قسم کا ہے کیونکہ سقیٰ ایسی چیز کے لئے بولا جاتا ہے جس کے پینے میں کسی قسم کی کلفت نہ ہو۔ اور اسی وجہ سے خدا تعالیٰ نے اس لفظ کو جنت کی پینے کی چیزوں کے بارہ میں وارد کیا اور فرمایا ہے: ”وَسَقَاهُمْ رَبُّهُمْ شَرَابًا طَهُوْرًا“ اور اسقیٰ کا لفظ اس شے کے لئے استعمال کیا گیا ہے جس کے پینے میں کلفت (تکلیف) ہوتی ہے اور اس لئے وہ دنیاوی شراب (پینے کی چیز) کے ذکر میں وارد ہوا اور خدا تعالیٰ نے فرمایا: ”وَاَسْقَيْنَاكُمْ مَآءً فُرَاتًا“ اور ”لَاَسْقَيْنَاكُمْ مَآءً غَدَقًا“ کیونکہ دنیا میں پینے کی چیز کبھی کلفت سے خالی نہیں ہوتی۔

استدراک اور استثناء۔ ان دونوں کے منجملہ بدیع ہونے کی شرط یہ ہے کہ یہ لغوی معنی کی دلالت سے زائد کسی قسم کی خوبی کو شامل ہوں۔ استدراک کی مثال قولہ تعالیٰ: ”قَالَتِ الْاَعْرَابُ اٰمَنَّا قُلْ لَّمْ تُؤْمِنُوْا وَلٰكِنْ قُوْلُوْا اَسْلَمْنَا“ کہ یہاں پر اگر خدا تعالیٰ محض اپنے قول ”لَمْ تُؤْمِنُوْا“ پر کمی کر لیتا تو اس بات سے بادیہ نشینانِ عرب کو نفرت دلانے والا بن جاتا۔ کیونکہ اُنہوں نے بغیر دلی اعتقاد کے صرف شہادتین کی زبانی اقرار ہی کو ایمان لانا خیال کیا تھا۔ لہٰذا ابلاغت نے استدراک

کا ذکر واجب بنایا تا کہ معلوم ہو کہ ایمان قلب اور زبان دونوں کی موافقت کا نام ہے۔ اور اگر تنہا زبان سے اقرار شہادتین کیا جائے تو اس کا نام اسلام ہوگا نہ کہ ایمان۔ اور پھر اللہ پاک نے اپنے قول: ”وَلَمَّا يَدْخُلِ الْاِيْمَانُ فِيْ قُلُوْبِكُمْ“ سے اس کی مزید توضیح بھی کر دی۔ اس لئے جبکہ استدراک ظاہر کلام اشکال کو دور کر کے اُسے واضح بنانے پر متضمن پایا گیا تو اس کو محاسن کلام میں شمار کر لیا گیا۔ اور استثناء کی مثال ہے قولہ تعالیٰ: ”فَلَبِثَ فِيْهِمْ اَلْفَ سَنَةٍ اِلَّا خَمْسِيْنَ عَامًا“ یہاں پر اس صیغہ (لفظ) کے ساتھ اس مدت کی خبر دہی حضرت نوحؑ کے اپنی قوم پر ایسی بددعا کرنے کے عذر کی تمہید بن جاتی ہے جس بددعا نے اُن کی قوم کو بالکل غارت اور ہلاک کر ڈالا۔ اس لئے کہ اگر فَلَبِثَ فِيْهِمْ تِسْعَمِائَةٍ خَمْسِيْنَ عَامًا: کہا جاتا تو اس میں ہرگز اتنی تہویل (ہول دلانے والی بات) نہ ہوتی جتنی کہ پہلی عبارت میں ہے۔ یوں کہ پہلی عبارت میں سب سے اول الف کا لفظ کان میں پڑ کر سامع کو باقی کلام کے سننے سے اپنی جانب مشغول بنا لیتا ہے اور اُس کے بعد جب استثناء کا لفظ آتا ہے تو پہلے گزر چکی حالت کے بعد اُس میں کوئی ایسا اثر نہیں پایا جاتا جو کہ سامع کے دل سے لفظ الف کے ذکر کی ہیبت کم یا زائل کر سکے۔

اقتصاص: اس کا ذکر ابن فارس نے کیا ہے اور یہ اس بات کا نام ہے کہ ایک سورۃ میں کوئی کلام اُسی سورۃ یا دوسری سورۃ کے کسی کلام کی یاد دلاتا ہو (اُس سے مقتص ہو) مثلاً قولہ تعالیٰ: ”وَاٰتَيْنَاهُ اَجْرَهٗ فِي الدُّنْيَا وَاِنَّهٗ فِي الْاٰخِرَةِ لَمِنَ الصَّالِحِيْنَ“ اس آیت سے ثابت ہوتا ہے کہ آخرت میں بھی عمل صالح ہوں گے کیونکہ لفظ ”صَالِحِيْنَ“ اسی بات پر دلالت کر رہا ہے۔ حالانکہ آخرت تو محض ثواب پانے کا مقام ہے نہ کہ دار العمل۔ لہٰذا معلوم ہوا کہ یہ آیت قولہ تعالیٰ: ”وَمَنْ يَّاْتِهٖ مُؤْمِنًا قَدْ عَمِلَ الصَّالِحٰتِ فَاُولٰئِكَ لَهُمُ الدَّرَجَاتُ الْعُلٰى: سے مقتص ہے۔ اور اسی قسم سے ہے قولہ تعالیٰ: ”وَلَوْ لَا نِعْمَةُ رَبِّيْ لَكُنْتُ مِنَ الْمُحْضَرِيْنَ“ کہ یہ قولہ تعالیٰ: ”فَاُولٰئِكَ فِي الْعَذَابِ مُحْضَرُوْنَ“ سے ماخوذ ہے۔ اور قولہ تعالیٰ: ”وَيَوْمَ يَقُوْمُ الْاَشْهَادُ“ چار آیتوں سے مقتص ہے کیونکہ گواہی دینے والے لوگ چار ہیں۔ اول ملائکہ قولہ تعالیٰ: ”وَجَاءَتْ كُلُّ نَفْسٍ مَّعَهَا سَآئِقٌ وَّشَهِيْدٌ“ میں۔ دوم انبیاء قولہ تعالیٰ: ”فَكَيْفَ اِذَا جِئْنَا مِنْ كُلِّ اُمَّةٍ بِشَهِيْدٍ وَّجِئْنَا بِكَ عَلٰى هٰؤُلَآءِ شَهِيْدًا“ میں۔ سوم امت محمد صلی اللہ علیہ وسلم قولہ تعالیٰ: ”لِتَكُوْنُوْا شُهَدَآءَ عَلَى النَّاسِ“ میں۔ اور چوتھے اعضائے جسم جن کا بیان قولہ تعالیٰ: ”وَيَوْمَ تَشْهَدُ عَلَيْهِمْ اَلْسِنَتُهُمْ......“ میں ہے۔ اور قولہ تعالیٰ ”وَيَوْمَ التَّنَادِ“ تخفیف اور تشدید دونوں طریقوں کے ساتھ قرأت کی گیا ہے۔ اول قولہ تعالیٰ: ”وَنَادٰىٓ اَصْحَابُ الْجَنَّةِ اَصْحَابَ النَّارِ“ سے ماخوذ ہے اور دوم یعنی مشدد قرأت قولہ تعالیٰ: ”يَوْمَ يَفِرُّ الْمَرْءُ مِنْ اَخِيْهِ“ سے اخذ ہوا ہے۔

ابدال: کسی حرف کی جگہ دوسرے حرف کو لانے کا نام ہے۔ ابن فارس نے اسکی مثال ”فَانْفَلَقَ“ یعنی ”فَانْفَرَقَ“ بتائی ہے اور کہا ہے کہ اسی لئے خدا تعالیٰ نے اس کے بعد ”فَكَانَ كُلُّ فِرْقٍ كَالطَّوْدِ الْعَظِيْمِ“ فرمایا اور لام اور راء یہ دونوں حرف باہم متعاقب ہیں۔ اور خلیل سے قولہ تعالیٰ ”فَجَاسُوْا خِلَالَ الدِّيَارِ“ کے بارہ میں مروی ہے کہ یہاں ”فَحَاسُوْا“ مراد لیا گیا ہے۔ مگر حا کی جگہ پر جیم آ گئی اور اس کی قرأت حا کے ساتھ بھی کی گئی۔ اور فارسی نے ”اِنِّيْٓ اَحْبَبْتُ حُبَّ الْخَيْرِ“ کو بھی ابدال ہی کی قسم سے قرار دیا ہے اور کہا ہے کہ یہاں خیر کی جگہ خیل (گھوڑے) کا لفظ تھا اور وہی مراد ہے۔ اور ابو عبیدہ نے قولہ تعالیٰ ”اِلَّا مُكَآءً وَّتَصْدِيَةً“ کو بھی اسی باب سے قرار دیا ہے۔

تاکید المدح بمایشبہ الذم۔ ایسے کلام کے ساتھ مدح کی تاکید کرنا جو کہ ذم سے مشابہ ہو۔ ابن ابی الاصبع کہتا ہے کہ اس کی مثال قرآن میں نہایت عزیز الوجود ہے۔ اور میں نے صرف ایک آیت اس کی مثال میں پائی ہے جو یہ ہے قال تعالیٰ "قُلْ يَا اَهْلَ الْكِتَابِ هَلْ تَنْقِمُوْنَ مِنَّا اِلَّا اَنْ اٰمَنَّا بِاللّٰهِ......" کیونکہ استفہام کے استثناء کے مومنین پر ایمان کا عیب لگانے کے اعتبار پر بطور توبیخ کے آنا اس بات کا وہم دلاتا ہے کہ اس کے بعد آنے والا کلام اس طرح کا ہوگا جو کہ ایمان کے فاعل پر مذمت کے الفاظ سے خفا ہونے کا موجب ہو۔ مگر جبکہ استثناء کے بعد ایسا کلام آیا جو ایمان کے فاعل کی مدح واجب ٹھہراتا ہے تو اُس وقت یہ کلام تاکید المدح بمایشبہ الذم کو متضمن ہوگیا۔ میں کہتا ہوں کہ قولہ تعالیٰ "وَمَا نَقَمُوْا اِلَّا اَنْ اَغْنَاهُمُ اللّٰهُ وَرَسُوْلُهٗ مِنْ فَضْلِهٖ" اور قولہ تعالیٰ "اَلَّذِيْنَ اُخْرِجُوْا مِنْ دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ اِلَّا اَنْ يَّقُوْلُوْا رَبُّنَا اللّٰهُ" بھی اسی کی مثال ہے۔ اس واسطے کہ استثناء کا ظاہر یہ عیاں کرتا ہے کہ اس کا مابعد مقتضی اخراج (نکال ڈالنے کا خواہاں) حق ہے۔ پھر جبکہ وہ ایسی مدح کی صفت نکلا جو کہ اکرام (عزت کرنے) کی خواہاں ہے نہ کہ اخراج کی تو معلوم ہوا کہ وہ تاکید اللمدح بمایشبہ الذم کے لئے ہے۔ اور تنوخی نے کتاب اقصی القریب میں قولہ تعالیٰ "لَا يَسْمَعُوْنَ فِيْهَا لَغْوًا وَّلَا تَاْثِيْمًا اِلَّا قِيْلًا سَلٰمًا سَلٰمًا" کو بھی اسی باب سے قرار دیا ہے کیونکہ یہاں پر "سَلٰمًا سَلٰمًا" کو جو کہ لغو اور تاثیم کا ضد (خلاف) ہے۔ مستثنیٰ کیا گیا اور یہ بات لغو اور تاثیم کے منتفی ہونے کی موکد ہوگئی۔

تفویف۔ اس کو کہتے ہیں کہ کلام کرنے والا شخص مختلف اور بہت سے معانی مدح۔ وصف اور اس کے سوا دیگر فنون کی قسم سے اس طرح لائے کہ ہر ایک فن (معنی) میں ایک جملہ اپنے ساتھ کے دوسرے فن کے جملہ سے بالکل جداگانہ ہو مگر آتی کے ساتھ جملوں کو وزن میں باہم برابر ہونا چاہئے۔ اور یہ بات بڑے بڑے اور اوسط درجہ کے اور چھوٹے بڑے جملوں میں سب میں ہوا کرتی ہے طویل جملوں میں تفویف کی مثال ہے "اَلَّذِيْ خَلَقَنِيْ فَهُوَ يَهْدِيْنِ وَالَّذِيْ هُوَ يُطْعِمُنِيْ وَيَسْقِيْنِ وَاِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ يَشْفِيْنِ وَالَّذِيْ يُمِيْتُنِيْ ثُمَّ يُحْيِيْنِ" اور متوسط جملہ میں تفویف آنے کی مثال ہے "يُوْلِجُ الَّيْلَ فِي النَّهَارِ وَيُوْلِجُ النَّهَارَ فِي الَّيْلِ وَيُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ". ابن ابی الاصبع نے کہا ہے کہ تفویف مرکب چھوٹے چھوٹے جملوں کی قسم سے قرآن میں نہیں آئی ہے۔

تقسیم۔ موجود چیزوں کی قسموں کے استیفا (ایک ایک کر کے پورا گنا دینے کا) نام ہے نہ کہ اُن چیزوں کی اقسام کا جو عقلاً ممکن ہوتی ہیں۔ مثلاً "فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِّنَفْسِهٖ وَمِنْهُمْ مُّقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ" اس واسطے کہ دنیا ان تینوں قسم کے انسانوں سے کبھی خالی نہیں رہتی یا گنہگار لوگ ہیں جو اپنی جان پر ظلم کرتے ہیں۔ یا نیک کاموں پر سبقت کرنے والے ہیں اور یا ان دونوں کے مابین اوسط درجہ کے لوگ ہیں جو میانہ روی کے ساتھ اس کو بھی عمل میں لاتے ہیں اور اُس کو بھی۔ اور اسی کی نظیر ہے قولہ تعالیٰ "كُنْتُمْ اَزْوَاجًا ثَلٰثَةً فَاَصْحَابُ الْمَيْمَنَةِ مَا اَصْحَابُ الْمَيْمَنَةِ وَاَصْحَابُ الْمَشْئَمَةِ مَا اَصْحٰبُ الْمَشْئَمَةِ وَالسَّابِقُوْنَ السَّابِقُوْنَ" اور اسی طرح قولہ تعالیٰ "مَا بَيْنَ اَيْدِيْنَا وَمَا خَلْفَنَا وَمَا بَيْنَ ذٰلِكَ" بھی ہے کہ اس میں زمانہ کی تینوں قسموں کا استیفاء کرلیا ہے اور اب زمانہ کی ان کے سوا کوئی چوتھی قسم ہی نہیں۔ اور قولہ تعالیٰ "وَاللّٰهُ خَلَقَ كُلَّ دَآبَّةٍ مِّنْ مَّآءٍ فَمِنْهُمْ مَّنْ يَّمْشِيْ عَلٰى بَطْنِهٖ وَمِنْهُمْ مَّنْ يَّمْشِيْ عَلٰى رِجْلَيْنِ وَمِنْهُمْ مَّنْ يَّمْشِيْ عَلٰى اَرْبَعٍ" اس میں مشی (چلنے کی صفت) کے لحاظ سے مخلوق کی سب قسموں کا استیفاء ہوگیا۔ اور قولہ تعالیٰ "اَلَّذِيْنَ يَذْكُرُوْنَ اللّٰهَ

قِيَامًا وَّقُعُودًا وَّعَلٰى جُنُوبِهِمْ" اس میں ذاکر (ذکر کرنے والے) کی تمام ہیئتوں کا استفاء کرلیا۔ اور قولہ تعالیٰ "يَهَبُ لِمَنْ يَّشَآءُ وَ يَهَبُ لِمَنْ يَّشَآءُ الذُّكُوْرَ اَوْ يُزَوِّجُهُمْ ذُكْرَانًا وَ اِنَاثًا وَيَجْعَلُ مَنْ يَّشَآءُ عَقِيْمًا" اس آیت میں متزوج لوگوں کے تمام احوال کا استفاء کرلیا اور ان چار حالتوں کے سوا اُن کی کوئی پانچویں حالت ہوتی ہی نہیں۔

تدبیج۔ یہ اس بات کا نام ہے کہ متکلم چند رنگتوں کا ذکر اُن کے ساتھ توریۃ اور کنایۃ کرنے کے قصد سے ذکر کرے۔ اور ابن ابی الاصبع کہتا ہے' اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ "وَمِنَ الْجِبَالِ جُدَدٌ بِيْضٌ وَّحُمْرٌ مُّخْتَلِفٌ اَلْوَانُهَا وَغَرَابِيْبُ سُوْدٌ" کہ اس سے مشتبہ اور واضح طریقوں (راستوں) کا کنایہ مراد ہے اس واسطے کہ سفید (روشن) راستہ وہ راستہ ہے جس پر بہت کثرت کے ساتھ رہروی ہوتی ہے اور یہی راستہ تمام دیگر راستوں کی نسبت واضح اور صاف ہوتا ہے۔ اور اُس سے کم درجہ پر سرخ راہ اور سرخ راہ سے ادنیٰ درجہ پر سیاہ راستہ ہے گویا کہ یہ دونوں راستے ویسے ہی خفاء (پوشیدگی) اور التباس (اشتباہ) کی حالت میں ہوتے ہیں۔ جس طرح بخلاف ان کے سفید اور روشن راہ ظاہر اور واضح پائی جاتی ہے اور چونکہ یہ تینوں مذکورہ بالا رنگتیں آنکھوں کے سامنے نمایاں ہونے میں طرفین (دونوں کناروں اعلیٰ و ادنیٰ) اور وابسطہ (متوسط درجہ) کے تین درجوں میں منقسم ہیں کہ اُن میں سے ظاہر ہونے میں طرفِ اعلیٰ بیاض (سفیدی) اور خفاء میں طرفِ ادنیٰ سواد (سیاہی) ہے۔ اور سرخ رنگ ان دونوں حالتوں کے بین بین ہے لہٰذا رنگتوں کی وضع ترکیبی کے اعتبار سے یہ مراتب قرار دیئے گئے پھر پہاڑوں کی رنگتیں بھی انہی تینوں رنگتوں کے دائرہ سے خارج نہیں ہوتیں اور ہر ایک ایسے علم (نشان اور جھنڈے) کے ذریعہ سے جو کہ ہدایت کے لئے نصب کیا گیا ہو رہنمائی کئے جانے کی تقسیم بھی اسی مذکورہ فوق تقسیم کے طور پر ہوتی ہے۔ بدیہی وجہ آیت کریمہ میں بھی ایسی ہی تقسیم آئی اور اس طرح اُس میں تدبیج اور تقسیم کی صحت کا حصول ہوا۔

تنکیت: اس بات کا نام ہے کہ متکلم بہت سی ایسی چیزوں میں سے جو کہ سب ایک دوسرے کی قائم مقام بن سکتی ہیں۔ صرف ایک ہی چیز کو مقصود بالذکر بنالے۔ اور اس کی وجہ یہ ہو کر ذکر کی جانے والی شے میں کوئی نکتہ ایسا پایا جاتا ہے جو اُسے اُس خصوصیت کا مستحق قرار دیتا ہے۔ اور اُس کے لائے جانے کو اُس کے ماسوا پر ترجیح دیتا ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ "وَاَنَّهٗ هُوَ رَبُّ الشِّعْرٰى" یہاں دوسرے ستاروں کے ہوتے ہوئے شعریٰ ہی کو مخصوص طور پر ذکر کیا گیا۔ حالانکہ خدا تعالیٰ ہر ایک شے کا رب (پروردگار) ہے تو اس کی وجہ یہ تھی کہ اہل عرب میں "اِبْنَ اَبِیْ كَبْشَةَ عَبْدُالشِّعْرٰى" نامی ایک شخص ظاہر ہوا تھا۔ اور اُس نے لوگوں کو اس ستارہ کی عبادت پر متوجہ کیا تھا۔ لہٰذا خداوند کریم نے یہ آیت کریمہ نازل فرمائی اور ذکر کیا کہ بے شک خدائے پاک اس شعریٰ کا بھی خالق ہے۔ جس میں ربوبیت کا ادعا کیا گیا ہے۔

تجرید: اس کو کہتے ہیں کہ ایک صاحبِ صفت امر سے دوسرا امر اُسی کے مثل الگ کرلیں۔ اور اس بات کا مدعا یہ ہوتا ہے کہ پہلے صاحبِ صفت امر کا اُس صفت کے کمال میں مبالغہ عیاں کیا جائے۔ مثلاً "لِیْ مِنْ فُلَانٍ صَدِيْقٌ حَمِيْمٌ" یہاں پر رجلِ صدیق سے ایک دوسرا شخص اُسی کا مثل صفتِ صداقت سے متصف الگ کیا گیا۔ اور جیسے "مَرَرْتُ بِالرَّجُلِ الْكَرِيْمِ وَالنَّسَمَةِ الْمُبَارَكَةِ" کہ اس جگہ بِالرَّجُلِ کریم سے اُسی کا مثل دوسرا شخص الگ کیا گیا جو کہ برکت کی صفت سے متصف ہے اور پھر اس آخر کو اسی رجلِ کریم پر اس طرح عطف کیا کہ گویا وہ اُس کا غیر ہے حالانکہ دراصل وہ دونوں ایک

ہی چیز ہیں۔ اور قرآن کریم میں تجرید کی حسبِ ذیل مثالیں ہیں: ”لَهُمْ فِيهَا دَارُ الْخُلْدِ“ اس کے یہ معنی ہرگز نہیں کہ جنت میں دار الخلد ہے۔ لہٰذا گویا کہ یہاں دار سے ایک اور دار (گھر) کی تجرید ہوتی ہے۔ اس مثال کا ذکر کتاب المحتسب میں آیا ہے۔ اور اسی کی مثال قولہ تعالیٰ ”يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ“ اس اعتبار پر بتائی گئی ہے کہ یہاں میت سے نطفہ مراد ہے۔ زمخشریؒ کا قول ہے۔ اور عبید بن عمیر کی قرأت ”فَكَانَتْ وَرْدَةٌ كَالدِّهَانِ“ رفع کے ساتھ ”حَصَلَتْ مِنْهَا وَرْدَةٌ“ کے معنی میں تجرید کی قسم سے ہے۔ اور یہ بھی قرأت کی گئی ہے کہ ”يَرِثُنِي وَارِثٌ مِنْ آلِ يَعْقُوبَ.“ ابن جنی کہتا ہے ”یہی امر تجرید ہے یوں کہ زکریاؑ کی مراد خدا تعالیٰ سے ایک ولی بخشنے کی خواہش تھی جو کہ آلِ یعقوب کا وارث ہو۔ حالانکہ وہ خود ہی وارث تھے۔ پس گویا کہ انہوں نے ایک اور وارث کی تجرید کی اور اسی بنا پر ”وارثا“ کہا۔

تعدید: مفرد الفاظ کے ایک ہی سیاق (انداز) پر واقع کرنے کا نام ہے اور یہ بات زیادہ تر صفات میں پائی جاتی ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ ”هُوَ اللّٰهُ الَّذِي لَا اِلٰهَ اِلَّا هُوَ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلَامُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَيْمِنُ الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ“ اور قولہ تعالیٰ ”اَلتَّائِبُوْنَ الْعَابِدُوْنَ اَلْحَامِدُوْنَ......“ اور قولہ تعالیٰ ”مُسْلِمَاتٌ مُؤْمِنَاتٌ......“

ترتیب: موصوف کے اوصاف کا اُن کی خلقت طبیعی کی ترتیب کے اعتبار پر اس طرح وارد کرنا کہ اُن کے مابین کوئی زائد وصف داخل نہ ہونے پائے۔ عبد الباقی یمنی نے اس کی مثال قولہ تعالیٰ ”هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ يُخْرِجُكُمْ طِفْلًا ثُمَّ لِتَبْلُغُوْا اَشُدَّكُمْ ثُمَّ لِتَكُوْنُوْا شُيُوْخًا“ اور قولہ تعالیٰ ”فَكَذَّبُوْهُ فَعَقَرُوْهَا......“ کے ساتھ دی ہے۔

ترقی اور تدلی: ان دونوں کا بیان تقدیم و تاخیر کی نوع میں پہلے ہو چکا ہے۔

تضمین: اس کا اطلاق کئی چیزوں پر ہوتا ہے۔ ازانجملہ ایک یہ ہے کہ کسی لفظ کو اُس کے غیر کے موقع پر واقع کیا جاتا ہے۔ اور اس کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ وہ واقع شدہ لفظ اُسی دوسرے لفظ کے معنی کو شامل ہوتا ہے۔ یہ مجاز کی ایک نوع ہے اور اُسی کے بیان میں پہلے ذکر کی جا چکی ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ کسی امر میں کوئی ایسے معنی حاصل ہوں جن کی تعبیر کرنے والے اسم کا ذکر اُس امر میں نہیں آیا ہے۔ اور یہ بات ایجاز کی ایک نوع ہونے کے سبب سے پیشتر اپنے موقع پر بیان ہو چکی ہے۔ تیسری بات تضمین کے ساتھ مابعد الفاصلة کا تعلق ہے اور اس کا ذکر فواصل کی نوع میں کیا گیا ہے۔ چہارم یہ کہ اثنائے کلام میں تاکید معنی یا ترتیب نظم کے قصد سے غیر کا کلام درج کر لیا جائے اور یہی بات بدیعی (تضمین کی) نوع ہے۔ ابن ابی الاصبع کہتا ہے ”میں نے قرآن میں بجز دو موضع کے اور کہیں اس نوع کی مثالیں نہیں پائیں اور وہ دو مواضع ایسے ہیں جو کہ توریت اور انجیل کی دو فصلوں پر شامل ہیں۔ (۱) قولہ تعالیٰ ”وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيْهَا اَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ......“ اور (۲) قولہ تعالیٰ ”مُحَمَّدٌ رَسُوْلُ اللّٰهِ......“ اور ابن النقیب وغیرہ نے تضمین کی مثال میں اُن آیتوں کو پیش کیا ہے جن میں مخلوق کے اقوال حکایت کیے گئے ہیں۔ جیسے کہ خدا تعالیٰ نے فرشتوں کا قول بیان کرتے ہوئے فرمایا ہے ”اَتَجْعَلُ فِيْهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيْهَا“ اور منافقین کا یہ قول نقل کیا ہے ”اَنُؤْمِنُ كَمَا اٰمَنَ السُّفَهَآءُ“ ”وَقَالَتِ الْيَهُوْدُ“ اور ”وَقَالَتِ النَّصَارٰى“ وغیرہ اور ابن النقیب ہی کہتا ہے کہ اسی طرح وہ آیتیں بھی تضمین میں شمار کی جاتی ہیں جن کے اندر عجمی زبانوں

کے لغات لائے گئے ہیں۔

الجناس: (تجنیس) دولفظوں کا تلفظ میں باہم متشابہ ہونا اس نام سے موسوم ہوتا ہے۔ کتاب ''کنز البراعۃ'' میں آیا ہے کہ ''اس کا فائدہ کلام کے بغور سننے کی طرف توجہ دلانا ہے کیونکہ الفاظ کا باہم مناسب ہونا اُن کی جانب ایک طرح کی توجہ اور غور کرنے کی خواہش دلاتا ہے۔ اور یہ بات بھی ہے کہ جس وقت لفظ مشترک کا حمل ایک معنی پر کیا جائے اور پھر اُسی لفظ کو دوسری مراد سے لائیں تو خواہ مخواہ طبیعت میں ایک طرح کا شوق اُس کی جانب پیدا ہو جاتا ہے۔ جناس کی نوعیں بکثرت ہیں۔ ازانجملہ ایک جناس تام ہے اور یہ اس طرح ہوتا ہے کہ دونوں محانس لفظ حروف کی انواع' تعداد اور ہیئتوں میں ایکساں ہوں۔ مثلاً قولہ تعالیٰ ''وَيَوْمَ تَقُوْمُ السَّاعَةُ يُقْسِمُ الْمُجْرِمُوْنَ مَا لَبِثُوْا غَيْرَ سَاعَةٍ'' اور قرآن میں جناس تام کی اس کے سوا اور کوئی مثال واقع نہیں ہوئی ہے۔ مگر شیخ الاسلام ابن حجر نے ایک اور جگہ بھی استنباط کی ہے اور وہ یہ ہے کہ قال تعالیٰ ''يَكَادُ سَنَا بَرْقِهٖ يَذْهَبُ بِالْاَبْصَارِ يُقَلِّبُ اللّٰهُ الَّيْلَ وَالنَّهَارَ اِنَّ فِيْ ذٰلِكَ لَعِبْرَةً لِّاُولِي الْاَبْصَارِ'' اور بعض علماء نے پہلی آیت کے نوعِ جناس سے ہونے کا انکار کیا ہے اور کہا ہے کہ اُس میں دونوں جگہوں پر ''اَلسَّاعَةُ'' کا لفظ ایک ہی معنی میں آیا ہے۔

تجنیس: لفظ کے موافق اور معنی کے باہم مخالف ہونے کو کہتے ہیں۔ اس میں یہ نہیں ہوتا کہ دو لفظوں میں سے ایک لفظ حقیقت ہو اور دوسرا مجاز بلکہ دونوں حقیقت ہی ہوتے ہیں۔ اور قیامت کا زمانہ اگرچہ دراز ہے مگر خدا تعالیٰ کے نزدیک وہ ایک ہی ساعت کے حکم میں ہے لہٰذا قیامت سے کلام کا تجنیس سے خروج ہو جاتا ہے کہ مثلاً اگر تم کہو ''رَكِبْتُ حِمَارًا وَ لَقِيْتُ حِمَارًا'' اور اس سے کندذہن اور احمق آدمی مراد لو۔ اور مصحف بھی تجنیس ہی کی قسم سے ہے۔ اور اُس کا نام تجنیس خطی اس لحاظ سے رکھا جاتا ہے کہ حروف کا اختلاف صرف لفظوں میں پایا جائے۔ جیسے کہ قولہ تعالیٰ ''وَالَّذِيْ هُوَ يُطْعِمُنِيْ وَيَسْقِيْنِ وَاِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ يَشْفِيْنِ'' پھر اُسی کی ایک قسم ہے محرف۔ یہ اس طور پر ہوتی ہے کہ حرکات میں اختلاف واقع ہو۔ جیسے قولہ تعالیٰ ''وَلَقَدْ اَرْسَلْنَا فِيْهِمْ مُّنْذِرِيْنَ فَانْظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُنْذَرِيْنَ'' اور اس مثال میں تصحیف اور تحریف دونوں باتیں جمع ہو گئی ہیں۔ قال تعالیٰ ''وَهُمْ يَحْسَبُوْنَ اَنَّهُمْ يُحْسِنُوْنَ صُنْعًا'' اور تجنیس کی ایک قسم ناقص بھی ہے یہ اس طور پر ہوتی ہے کہ متجانس الفاظ تعدادِ حروف میں باہم مختلف ہوتے ہیں۔ اب اس میں یہ بات ایکساں ہے کہ زیادہ کیا گیا حرف کلمہ کے اول میں ہو یا وسط میں اور یا اخیر میں۔ مثلاً قولہ تعالیٰ ''وَالْتَفَّتِ السَّاقُ بِالسَّاقِ اِلٰى رَبِّكَ يَوْمَئِذِ نِ الْمَسَاقُ'' اور ''كُلِيْ مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ'' اور ایک قسم تجنیس کی مذیل اس طور سے کہ دو متجانس لفظوں میں سے کسی ایک لفظ کے اول یا آخر میں ایک حرف سے زیادہ حروف بڑھا دیئے جائیں اور بعض علماء نے اول کلمہ میں حروف کی زیادتی کی جانے والی تجنیس کا نوم متوج رکھا ہے۔ اور اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ ''وَانْظُرْ اِلٰى اِلٰهِكَ'' ''وَلٰكِنَّا كُنَّا مُرْسِلِيْنَ'' ''مَنْ اٰمَنَ بِاللّٰهِ'' ''اِنَّ رَبَّهُمْ بِهِمْ'' ''مُذَبْذَبِيْنَ بَيْنَ ذٰلِكَ'' اور منجملہ اقسام تجنیس کے ایک قسم تجنیس مضارع بھی ہے۔ اس کی یہ صورت ہے کہ دو کلمے ایسے حرف میں مختلف ہوں جو کہ مخرج میں دوسرے حرف کے قریب قریب ہیں۔ اس بات کا کوئی لحاظ نہ ہوگا کہ وہ مختلف حرف کلمہ کے اول میں ہے یا وسط میں اور یا آخر میں مثلاً قولہ تعالیٰ ''وَهُمْ يَنْهَوْنَ عَنْهُ وَيَنْئَوْنَ عَنْهُ'' پھر تجنیس کی ایک اور قسم تجنیس لاحق ہے۔ اس میں دو کلموں کا باہمی اختلاف غیر متقارب المخرج حرف میں ہوا کرتا

ہے۔ اور حرف مختلف کے اول، وسط اور اخیر کلمہ میں ہونے کی حالت قسم سابق کے مانند ایکساں ہے۔ جیسے قولہ تعالیٰ "وَيْلٌ لِّكُلِّ هُمَزَةٍ لُّمَزَةٍ" "وَاِنَّهٗ عَلٰى ذٰلِكَ لَشَهِيْدٌ وَاِنَّهٗ لِحُبِّ الْخَيْرِ لَشَدِيْدٌ" "ذٰلِكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَفْرَحُوْنَ فِى الْاَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَبِمَا كُنْتُمْ تَمْرَحُوْنَ" "وَاِذَا جَآءَهُمْ اَمْرٌ مِّنَ الْاَمْنِ" اور تجنیس المرفق بھی اُس کی ایک قسم ہے یہ اس طرح کی ہوتی ہے کہ اس کی ترکیب ایک پورے کلمہ اور دوسرے کلمہ کے بعض حصہ سے ہوا کرتی ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ "جُرُفٍ هَارٍ فَانْهَارَ" ان کے علاوہ تجنیس کی حسب ذیل اور قسمیں بھی ہیں۔ تجنیس لفظی دو کلموں کا اختلاف ایسے مناسب حرف میں ہو جو کہ دوسرے (کلمہ کے) مختلف حرف سے لفظی مناسبت رکھتا ہے۔ مثلاً ضاد اور ظا کا اختلاف قولہ تعالیٰ "وُجُوْهٌ يَّوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ اِلٰى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ"۔ تجنیس قلب دو کلموں کے ترتیب حروف میں مختلف ہونے کو کہتے ہیں مثلاً قولہ تعالیٰ "فَرَّقْتَ بَيْنَ بَنِىْٓ اِسْرَآئِيْلَ" تجنیس اشتقاق اس کی یہ صورت ہے کہ دو کلموں کے مختلف حروف اصل اشتقاق میں جا کر باہم جمع ہو جاتے ہوں اور اس کو مقتضب بھی کہتے ہیں۔ مثلاً قولہ تعالیٰ "فَرَوْحٌ وَّرَيْحَانٌ" "فَاَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّيْنِ الْقَيِّمِ" اور "وَجَّهْتُ وَجْهِىَ" تجنیس اطلاق۔ اس کی یہ وضع ہے کہ دو کلموں کے مختلف حروف فقط مشابہت میں باہم جمع ہو جاتے ہوں مثلاً قولہ تعالیٰ "وَجَنَى الْجَنَّتَيْنِ" "قَالَ اِنِّىْ لِعَمَلِكُمْ مِّنَ الْقَالِيْنَ" "لِيُرِيَهٗ كَيْفَ يُوَارِىْ" "وَاِنْ يُّرِدْكَ بِخَيْرٍ فَلَا رَآدَّ" "اثَّاقَلْتُمْ اِلَى الْاَرْضِ اَرَضِيْتُمْ" اور قولہ تعالیٰ "وَاِذَآ اَنْعَمْنَا عَلَى الْاِنْسَانِ اَعْرَضَ ...... فَذُوْ دُعَآءٍ عَرِيْضٍ"

تنبیہ: چونکہ جناس معنوی محاسن کی قسم سے نہیں بلکہ صرف لفظی محاسن میں داخل ہے اسی وجہ سے معنی کی قوت کے وقت اس کو ترک کر دیا گیا ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ "وَمَآ اَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَّنَا وَلَوْ كُنَّا صَادِقِيْنَ" اس مقام پر کسی کی طرف سے یہ سوال ہوا تھا کہ "یہاں خدا تعالیٰ نے "وَمَآ اَنْتَ بِمُصَدِّقٍ" کیوں نہیں فرمایا حالانکہ اس بات کے کہنے سے وہی معنی ادا ہو سکتے تھے جو کہ "بِمُؤْمِنٍ" کے لفظ نے ادا کیے ہیں اور طرہ براں تجنیس کی رعایت بھی ہوئی جاتی تھی؟'' اور اس سوال کا جواب یوں دیا گیا ہے کہ "مُؤْمِنٍ لَّنَا" میں جو معنی ہیں وہ "مُصَدِّقٍ" میں نہیں پائے جاتے۔ کیونکہ تمہارے قول "فُلَانٌ مُصَدِّقٌ لِّىْ" کے معنی یہ ہیں کہ اُس شخص نے مجھ سے صَدَّقْتَ کہا اور "مومن" کے معنی تصدیق کی رعایت کے ساتھ ہی امن عطا کرنے کے بھی ہیں۔ اور اُن لوگوں کا مقصود تصدیق اور اُس سے کسی زائد چیز کی خواہش تھی جو کہ طلب امن ہے۔ اسی واسطے یہاں مومن کے ساتھ تعبیر کی گئی تاکہ یہ مدعا بخوبی حاصل ہو جائے۔ اور بعض ادیب لوگوں نے قولہ تعالیٰ "اَتَدْعُوْنَ بَعْلًا وَّتَذَرُوْنَ اَحْسَنَ الْخَالِقِيْنَ" کے بارہ میں لغزش کھا کر کہا ہے کہ یہاں خداوند کریم نے "تَذَرُوْنَ" کی جگہ پر "تَدْعُوْنَ" فرمایا ہوتا تو اس میں تجنیس کی رعایت بھی ہو جاتی۔ امام فخر الدین نے اس بات کا جواب یوں دیا ہے کہ قرآن کی فصاحت کچھ ان تکلفات کی رعایت کے سبب نہیں ہے بلکہ اُس کی فصاحت کا اصلی باعث معانی کی قوت اور الفاظ کی جزالت (اختصار) ہے۔ اور کسی دوسرے عالم نے اُس کا جواب یوں دیا ہے کہ "الفاظ کی مراعاۃ سے معانی کی مراعات بہتر ہے۔ اور اگر اس مقام پر دونوں جگہ اَتَدْعُوْنَ اور وَتَدْعُوْنَ کہا جاتا تو اس سے قاری اس شبہ میں مبتلا ہو سکتا تھا کہ دونوں لفظ ایک ہی معنی میں آئے ہیں اور یہ بات تصحیف میں شمار ہوتی۔ مگر یہ جواب خام ہے۔ اور ابن الزملکانی نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ تجنیس ایک قسم کی تحسین (خوبی) ہے اسی وجہ سے اُس کا استعمال صرف وعدہ اور احسان کے مقام میں کیا جاتا ہے نہ کہ خوف دلانے اور دھمکانے کی جگہ میں۔ الجوینی یوں جواب دیتا ہے کہ تَذَرُ کی نسبت تَدَعُ کے معنی ترک شے کے بارہ

میں اخص ہیں۔ کیونکہ اس میں کسی شے کو اُس کی جانب توجہ رکھنے کے ساتھ ترک کرنے کے معنی پائے جاتے ہیں اورا بات کی شہادت اشتقاق سے بہم پہنچتی ہے۔ مثلاً الایداعُ سے ودیعت (امانت) کا ترک کرنا مراد ہے مگر اس طرح کہ اُس کی حالت سے بھی اعتناء بھی رہتی ہے اور اسی واسطے امانت رکھنے کے لئے ایماندار آدمی اور معتبر شخص چنا جاتا ہے۔ پھر اسی باب سے ہے لفظ وَدَعۃ جس کے معنی ہیں راحت۔ اور تَذَرُ کے معنی مطلقاً ترک کرنے یا ایک چیز کی طرف سے بالکل روگردانی کر کے اور اُسے ناقابل التفات بنا کر چھوڑ دینے کے ہیں۔ راغب کہتا ہے کہا جاتا ہے "فُلَانٌ یَذَرُ الشَّیْئَ" یعنی وہ اُس کو دور پھینک دیتا ہے کیونکہ وہ چیز اُس کے نزدیک بہت کم قابل التفات ہوا کرتی ہے۔ اور وَذَرَۃ پارۂ گوشت کے معنی میں اسی لفظ سے ماخوذ ہے جو غیر معتد بہ ہونے کی وجہ سے اس نام کے ساتھ موسوم ہوتا ہے۔ اور اس میں شک نہیں کہ یہاں پر سیاقِ عبارت اور اندازِ کلام اسی بات کے مناسب حال پایا جاتا ہے نہ کہ امر اول کے حسب حال کیونکہ اس جگہ کفار کی اپنے رب کی طرف سے روگردانی کا بدنما ہونا مراد ہے اور یہ دکھانا مقصود ہے کہ اُنہوں نے روگردانی کو حدِ کمال تک پہنچا دیا۔

الجمع: دو یا متعدد چیزوں کو ایک ہی حکم میں جمع (اکٹھا) کر دینے کا نام ہے۔ جیسے قولہ تعالیٰ "اَلْمَالُ وَالْبَنُوْنَ زِیْنَۃُ الْحَیٰوۃِ الدُّنْیَا" اس جگہ زینت کے حکم میں مال اور بیٹوں کو باہم جمع کیا گیا ہے۔ اور اسی طرح قولہ تعالیٰ "اَلشَّمْسُ وَالْقَمَرُ بِحُسْبَانٍ وَّالنَّجْمُ وَالشَّجَرُ یَسْجُدَان" میں بھی دو باتوں کو ایک ہی حکم میں باہم جمع کیا ہے۔

جمع و تفریق۔ دو چیزوں کو ایک معنی میں داخل کرنے اور ادخال کی دونوں جہتوں کے مابین تفریق کرنے کا نام ہے۔ طیبی نے اس کی مثال قولہ تعالیٰ "اَللّٰہُ یَتَوَفَّی الْاَنْفُسَ حِیْنَ مَوْتِہَا......" کو قرار دیا ہے۔ اس میں پہلے دونوں نفسوں کو توفی کے حکم میں باہم جمع کیا گیا ہے اور پھر توفی کی دونوں جہتوں میں امساک اور ارسال کے مختلف حکم لگا کر اُن کو ایک دوسرے سے جدا جدا کر دیا ہے۔ یعنی اللہ تعالیٰ اُن نفسوں کو وفات دیتا ہے جنہیں قبض کر لیا گیا ہے اور اُن کو بھی جنہیں قبض نہیں کیا ہے پھر وہ مقبوضہ نفس کو پکڑ رکھتا ہے اور غیر مقبوضہ کو چھوڑ دیتا ہے۔

جمع اور تقسیم: پہلے متعدد باتوں کو ایک حکم کے تحت میں جمع کر کے پھر اُن کی تقسیم کرنے کا نام ہے جیسے قولہ تعالیٰ "ثُمَّ اَوْرَثْنَا الْکِتَابَ الَّذِیْنَ اصْطَفَیْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِّنَفْسِہٖ وَمِنْهُمْ مُّقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَیْرَاتِ"۔

جمع مع التفریق والتقسیم: اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ "یَوْمَ یَاْتِ لَا تَکَلَّمُ نَفْسٌ اِلَّا بِاِذْنِہٖ ......" یہاں قولہ تعالیٰ "لَا تَکَلَّمُ نَفْسٌ اِلَّا بِاِذْنِہٖ" میں جمع ہے اس لئے کہ از روئے معنی کہ نفس کی تعداد بہت سی ہے کیونکہ نکرہ سیاق نفی میں عام ہوا کرتا ہے۔ اور قولہ تعالیٰ "فَمِنْهُمْ شَقِیٌّ وَّسَعِیْدٌ" تفریق ہے۔ اور تقسیم ہے قولہ تعالیٰ "فَاَمَّا الَّذِیْنَ شَقُوْا" اور "وَاَمَّا الَّذِیْنَ سُعِدُوْا"۔

جمع المؤتلف والمختلف: یہ اس بات کا نام ہے کہ دو جوڑے دار چیزوں میں مساوات قائم کرنے کا ارادہ کر کے اُن کی مدح کئی ایک میں ایک دوسرے کے ساتھ الفت رکھنے والے معانی لائے جائیں۔ اور اس کے بعد اُن دونوں چیزوں میں سے ایک کو دوسری پر کسی ایسی فضیلت کے ساتھ ترجیح دینے کا قصد کیا جائے جس کی وجہ سے دوسرے کا درجہ کچھ بھی نہ گھٹے۔ اور یہ مقصود حاصل کرنے کی غرض سے اس طرح کے معانی لائے جائیں جو کہ تسویۃ (مساوات قائم کرنے)

کے معنوں میں سے مخالف ہوتے ہیں۔ اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ "وَدَاوُدَ وَسُلَیْمَانَ اِذْ یَحْکُمَانِ......" یہاں پر حکم اور علم کے معنوں میں داؤد اور سلیمان دونوں کو مساوی رکھا گیا ہے اور پھر سلیمانؑ کی بزرگی صفت فہم کے ساتھ بڑھائی گئی ہے۔

حسن النسق: اس کی صورت یہ ہے کہ متکلم کئی ایک پے در پے کلمات ایک دوسرے پر معطوف لائے اور وہ کلمات متلاحم (باہم پیوستہ ہوں) مگر اس قدر پسندیدہ طور پر اور ایسے انداز سے کہ ذوقِ سلیم اُس کی مخالفت نہ کرے اور اُن کی حیثیت یہ ہو کہ جس وقت اُس کلام کا ہر ایک جملہ الگ الگ کر دیا جائے تو وہ جملہ قائم بنفسہٖ ہو کر اپنے ہی لفظ کے ساتھ معنی مستقل پر دلالت بھی کر سکے۔ اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ "وَقِیْلَ یَا اَرْضُ ابْلَعِیْ مَاءَکِ وَیَاسَمَاءُ اَقْلِعِیْ......" کہ اس آیت کے تمام جملے ایک دوسرے پر واؤ نسق کے ساتھ ایسی ترتیب پر معطوف ہیں جو بلاغت کے اقتضاء سے ہونی چاہئے۔ کیونکہ ایسے اسم کے، ساتھ کلام کی ابتدا ہونا جو کہ زمین سے پانی کے گھٹنے کے لئے آیا ہے اور اس بات پر اہل کشتی کی مطلوبہ غایت بھی موقوف تھی یعنی یہ کہ پانی کم ہو اور کشتی ساحل پر لگے تو وہ اُس کے زندان سے نجات پائیں پھر اس کے بعد مادہ آسمانی کا انقطاع مذکور ہوا ہے اور اُس پر امر مذکورہ بالا کا تمام ہونا موقوف ہے اس واسطے کہ کشتی سے نکلنے کے بعد آسمان سے بارش مسدود ہونے ہی کی صورت میں تکلیف کا سامنا ہو سکتا تھا ورنہ خشکی میں اترنا مشکل ہوتا۔ پھر زمین میں جو اُمور تھے اُن کا اختلاف بیان ہوا۔ اور بعد ازاں پانی کے خشک ہو جانے کی خبر دی گئی۔ مگر اُن دونوں مادوں کے منقطع ہونے کے بعد جن سے قطعاً پانی متاخر ہے اور بعدہٗ اس حکم کے نفاذ کی خبر دی گئی ہے جو کہ ہلاکت مقدر میں ہونے والوں کا ہلاک ہونا سابق میں اور نجات پانے والوں کا نجات پانا تھا اور یہ حکم اپنے ماقبل سے موخر کیا گیا۔ کیونکہ اس بات کا علم اہل کشتی کو اس وقت ہونا چاہئے تھا جس وقت کہ وہ کشتی سے نکلے تھے اور اُن کا کشتی سے برآمد ہونا پہلے گزری ہوئی باتوں پر موقوف تھا۔ اور اتنی سب باتوں کے بعد کشتی کے قائم اور قرار پذیر ہونے کی خبر دی گئی جو کہ خوف کے جاتے رہنے اور اضطراب سے امن حاصل ہونے کے لئے مفید ہے۔ پھر اس کے بعد کلام کو ظالم لوگوں پر بددعا کر کے ختم کیا تا کہ اس سے یہ فائدہ حاصل ہو کہ غرق کی آفت اگرچہ اہل زمین پر عام ہو چکی تھی لیکن وہ بجز اُن لوگوں کے اور کسی کو اپنی لپیٹ میں نہ لا سکی جو کہ ظالم ہونے کی وجہ سے عذاب کے مستحق تھے۔

عتاب المرءِ نفسہ: یعنی آدمی کا خود اپنے نفس پر جھنجھلانا اور اس کی سرزنش کرنا۔ اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ "وَیَوْمَ یَعَضُّ الظَّالِمُ عَلٰی یَدَیْهِ یَقُوْلُ یَالَیْتَنِیْ......" اور قولہ تعالیٰ "اَنْ تَقُوْلَ نَفْسٌ یَا حَسْرَتٰی عَلٰی مَا فَرَّطْتُ فِیْ جَنْبِ اللّٰهِ......" بھی اسی کی مثال ہے۔

عکس: اس کی یہ شکل ہے کہ اس طرح کلام کیا جائے جس میں ایک جز کو مقدم کیا گیا ہو اور دوسرے جز کو موخر اور پھر اُسی موخر کو مقدم اور مقدم کو موخر بھی بنا دیا گیا ہو۔ مثلاً قولہ تعالیٰ "مَا عَلَیْکَ مِنْ حِسَابِهِمْ مِنْ شَیْءٍ وَمَا مِنْ حَسَابِکَ عَلَیْهِمْ مِنْ شَیْءٍ" "یُوْلِجُ اللَّیْلَ فِی النَّهَارِ وَیُوْلِجُ النَّهَارَ فِی اللَّیْلِ" "یُخْرِجُ الْحَیَّ مِنَ الْمَیِّتِ وَیُخْرِجُ الْمَیِّتَ مِنَ الْحَیِّ" "هُنَّ لِبَاسٌ لَّکُمْ وَاَنْتُمْ لِبَاسٌ لَّهُنَّ" اور "لَا هُنَّ حِلٌّ لَّهُمْ وَلَا هُمْ یَحِلُّوْنَ لَهُنَّ" آخری مثال میں جس لفظ کا عکس کیا گیا ہے۔ لوگوں نے علماء سے اس کی حکمت دریافت کی تھی اور ابن المنیرؒ نے اس کا یوں جواب دیا ہے۔ "اس کا فائدہ یہ ہے کہ اس سے کفار کے فروع شریعت کے ساتھ مخاطب ہونے کا اشارہ نکلتا ہے"۔ اور شیخ بدر الدینؒ بن الصاحب کہتا

ہے ''حق یہ ہے کہ مومنہ عورت اور کافر مرد دونوں میں سے ہر ایک فعل سے حِلَّ (حلت) کی نفی کی گئی ہے۔ مومنہ عورت کا فعل حرام ہونے کی وجہ یہ ہے کہ وہ مخاطب بنائی گئی ہے اور کافر کے فعل سے حلت کی نفی اس واسطے ہوئی ہے کہ یہ وطی مفسدہ پر شامل ہے۔ چنانچہ اس مقام پر کفار خطاب کے مورد نہیں ہیں بلکہ امام اور اُن کے قائم مقام لوگ اس بات سے منع کرنے کے لئے مخاطب بنائے گئے ہیں اور اس کی علت یہ ہے کہ شرع نے دنیا کو خرابیوں اور برائیوں سے پاک کرنے کا حکم دیا ہے۔ لہٰذا اس سے واضح ہو گیا کہ مومنہ عورت سے حلت کی نفی اور اعتبار سے ہوئی ہے اور کافر مرد سے اُس کی نفی دوسرے اعتبار سے کی گئی۔ ابن ابی الاصبع کا قول ہے ''اس نوع کے عجیب وغریب اسلوب کی مثالوں میں سے قولہ تعالیٰ ''وَمَنْ يَّعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ مِنْ ذَكَرٍ اَوْ اُنْثٰى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَاُولٰئِكَ يَدْخُلُوْنَ الْجَنَّةَ وَلَا يُظْلَمُوْنَ نَقِيْرًا ○ وَمَنْ اَحْسَنُ دِيْنًا مِّمَّنْ اَسْلَمَ وَجْهَهٗ لِلّٰهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ'' یہاں پر دوسری آیت کا نظم پہلی آیت کے نظم سے برعکس ہے کیونکہ پہلی آیت میں عمل کو ایمان پر مقدم رکھا گیا ہے۔ اور دوسری آیت میں عمل کو اسلام سے موخر کیا ہے۔ اور اسی عکس کی ایک نوع قلب مقلوب مثوی اور ''مَا لَا يَسْتَحِيْلُ بِا لْاِنْعِكَاسِ'' کے نام سے بھی موسوم ہے۔ اور یہ اس طرح کا عکس ہے کہ ایک ہی کلمہ جس طور پر اول سے آخر تک پڑھا جاتا ہے ویسے ہی وہ کلمہ آخر سے اول تک بھی پڑھا جائے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ ''كُلٌّ فِيْ فَلَكٍ'' اور ''وَرَبَّكَ فَكَبِّرْ'' اور قرآن میں اس نوع کی بجز ان دو مثالوں کے کوئی تیسری مثال نہیں ہے۔

عنوان: ابن ابی الاصبع اس کی یوں تعریف کرتا ہے ''عُنْـوا'' ان اس بات کا نام ہے کہ متکلم ایک غرض کو بیان کرنا شروع کر کے اُس کی تکمیل اور تاکید کے قصد سے کچھ مثالیں ایسے الفاظ کے ساتھ کلام میں لائے جو کہ پہلے گزری ہوئی خبروں اور گزشتہ قصوں کی عنوان ہوں۔ منجملہ اس نوع کے ایک نوع نہایت عظیم الشان ہے اور وہ نوع علوم کا عنوان ہے یوں کہ کلام میں ایسے الفاظ ذکر کئے جائیں جو کہ علموں کے مفاتیح اور مداخل ہوں۔ نوعِ اول یعنی عنوانِ اخبار متقدمہ کی مثال ہے قولہ تعالیٰ ''وَاتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَاَ الَّذِيْٓ اٰتَيْنَاهُ اٰيَاتِنَا فَانْسَلَخَ مِنْهَا......'' کہ یہ بلعام کے قصہ کا عنوان ہے اور امر دوم یعنی عنوانِ علوم کی مثال ہے قولہ تعالیٰ ''اِنْطَلِقُوْا اِلٰى ظِلٍّ ذِيْ ثَلٰثِ شُعَبٍ ......'' کہ اس میں علم ہندسہ کا عنوان پایا جاتا ہے۔ اور اس کی تشریح ہے کہ علم ہندسہ میں مثلث شکل سب سے پہلی شکل ہے اور جس وقت وہ اپنے اضلاع میں سے کسی ضلع پر بھی رکھ کر دھوپ میں نصب کر دی جاتی ہے تو اُس وقت بوجہ اس کے کہ اُس کے زاویوں کے سرے محدود ہیں اُس کا کوئی سایہ ہی نہیں پڑتا۔ چنانچہ خدا تعالیٰ نے اہل جہنم کو اُن کی حقارت ظاہر کرنے کے واسطے اُن کو ایسی شکل کے سایہ کی طرف جانے کا حکم دیا جس کا سایہ ہوتا ہی نہیں۔ اور اسی طرح قولہ تعالیٰ ''وَكَذٰلِكَ نُرِيْٓ اِبْرَاهِيْمَ مَلَكُوْتَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ......'' میں علمِ کلام، علمِ جدل، اور علمِ ہیئت کے عنوان پائے جاتے ہیں۔

الفرائد: یہ نوع فصاحت کے ساتھ مخصوص ہے۔ بلاغت سے اس کا کوئی علاقہ نہیں۔ کیونکہ فرائد اس بات کا نام ہے کہ کوئی ایسا لفظ کلام میں لایا جائے جو کہ سلک مروارید کے درّ یکتا کی جگہ پر قائم ہو سکے اور درّ یکتا اُس بڑے موتی کو کہتے ہیں جو کہ تمام لڑی میں بے مثل و بے نظیر ہوتا ہے۔ اس طرح کا لفظ کلام کے فصاحت کی عظمت، اُس کی قوت عارضہ، جزالت نطق اور اُس کلام کے اصل عربی کلام ہونے پر دلالت کیا کرتا ہے۔ اور یہ خصوصیت رکھتا ہے کہ اگر وہ کلام میں سے نکال ڈالا جائے تو پھر فصیح نوگوں کو اُس کا مثل لانا دشوار ہو۔ اور اس کی مثالیں یہ ہیں قولہ تعالیٰ ''اَلْاٰنَ حَصْحَصَ الْحَقُّ'' میں لفظ

حصحص قولہ تعالیٰ "اُحِلَ لَکُمۡ لَیۡلَۃَ الصِّیَامِ الرَّفَثُ" میں الرفث قولہ تعالیٰ "حَتّٰی اِذَا فُزِّعَ عَنۡ قُلُوۡبِھِمۡ" میں لفظ فُزِّعَ۔ قولہ تعالیٰ "یَعۡلَمُ خَائِنَۃَ الۡاَعۡیُنِ" میں لفظ خَائِنَۃَ الۡاَعۡیُنِ اور قولہ تعالیٰ "فَلَمَّا اسۡتَیۡاَسُوۡا مِنۡہُ خَلَصُوۡا نَجِیًّا" اور قولہ تعالیٰ "فَاِذَا نَزَلَ بِسَاحَتِھِمۡ فَسَاءَ صَبَاحُ الۡمُنۡذَرِیۡنَ"۔

قسم: یہ اس بات کا نام ہے کہ متکلم کسی شے پر حلف کرنے کا ارادہ کرے تو ایسی چیز کے ساتھ حلف لے جس میں اُس کے واسطے کوئی فخر' اس کی شان کی عظمت' اُس کے مرتبہ کی بلندی یا اُس کے غیر کی مذمت ان میں سے کوئی بات نکلتی ہو۔ یا یہ کہ وہ قسم اعلیٰ درجہ کی غزل کے قائم مقام بن سکے اور یا موعظت اور زہد کی جگہ پر قائم ہو سکے۔ اس کی مثالیں یہ ہیں قولہ تعالیٰ "فَوَرَبِّ السَّمَآءِ وَالۡاَرۡضِ اِنَّہٗ لَحَقٌّ مِّثۡلَ مَا اَنَّکُمۡ تَنۡطِقُوۡنَ" یہاں پر خدا تعالیٰ نے اس طرح کی قسم کھائی ہے جو کہ بہت عظیم قدرت اور نہایت بڑی عظمت پر متضمن ہونے کے سبب سے اُس کے لئے موجب فخر ہے۔ اور قولہ تعالیٰ "لَعَمۡرُکَ اِنَّھُمۡ لَفِیۡ سَکۡرَتِھِمۡ یَعۡمَھُوۡنَ" اس میں پروردگارِ عالم نے اپنے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی شان بڑھانے اور اُن کے مرتبہ کو بلند کرنے کے لئے اُن کی جان کی قسم کھائی ہے۔ اور آگے چل کر اقسام (قسموں) کی نوع میں بہت سی ایسی چیزوں کا بیان کیا جائے گا جو کہ اس نوع سے تعلق رکھتی ہیں۔

لف ونشر: یہ اس بات کا نام ہے کہ دو یا کئی ایک چیزیں یا تو اس طرح ذکر کی جائیں کہ ہر ایک شے پر نص کے ساتھ تفصیل کی جائے اور یا اجمالاً ذکر کی جائیں یوں کہ کوئی ایسا لفظ لایا جائے جو کہ متعدد معنی پر شامل ہوتا ہے۔ اور پھر اُسی مذکورہ سابق اشیاء کی تعداد کے مطابق چند اور چیزیں مذکور ہوں جن میں سے ہر ایک شے متقدم اشیاء میں سے کسی ایک چیز کی جانب راجع ہوتی ہو اور یہ بات سامع کی عقل کے حوالہ کی جائے کہ وہ ہر ایک متاخر چیز کو اُس کے لائق حال متقدم چیز کی طرف پھیرے۔ اجمالی کی مثال ہے قولہ تعالیٰ "وَقَالُوۡا لَنۡ یَّدۡخُلَ الۡجَنَّۃَ اِلَّا مَنۡ کَانَ ھُوۡدًا اَوۡ نَصٰرٰی" یعنی یہودیوں نے یہ کہا کہ جنت میں بجز یہودیوں کے اور کوئی ہرگز نہ داخل ہوگا۔ اور نصاریٰ نے یہ کہا کہ جنت میں نصاریٰ کے سوا اور کوئی ہرگز نہ جائے گا۔ اب رہی یہ بات کہ لف میں اجمال کی درستی کس بات کی وجہ سے پائی گئی؟ تو وہ امر یہود اور نصاریٰ کے مابین عناد (دشمنی) کا ثبوت ہے اس واسطے یہ ممکن ہی نہیں معلوم ہوتا کہ دو مخالف فریقوں میں سے کوئی ایک فریق دوسرے فریق کے دخولِ جنت کا قائل ہو۔ لہٰذا عقل کے ذریعہ سے اس بات کا وثوق حاصل ہوا کہ ہر ایک قول اپنے فریق ہی کی طرف رد کیا جائے گا کیونکہ یہاں پر التباس سے امن ہے۔ اور اس بات کے کہنے والے مدینہ کے یہود اور نجران کے نصاریٰ تھے۔

میں کہتا ہوں کہ گاہے اجمال صرف نشر میں ہوا کرتا ہے اور لف میں نہیں ہوتا۔ اس کی یہ صورت ہے کہ پہلے کسی متعدد کو لایا جائے اور پھر ایسا لفظ وارد کیا جائے جو کہ متعدد پر شامل اور اُن دونوں کے صالح بھی ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ "حَتّٰی یَتَبَیَّنَ لَکُمُ الۡخَیۡطُ الۡاَبۡیَضُ مِنَ الۡخَیۡطِ الۡاَسۡوَدِ مِنَ الۡفَجۡرِ" ابی عبیدہؓ کے اس قول کے اعتبار پر کہ خیطِ اسود (سیاہ ڈورا) سے صبح کاذب مراد ہے نہ کہ رات۔ اور میں نے اس بات کو کتاب اسرار التنزیل میں وضاحت کے ساتھ بیان کیا ہے۔ اور تفصیلی کی دو قسمیں ہیں۔ اول یہ کہ وہ نشر لف ہی کی ترتیب پر ہو۔ جیسے قولہ تعالیٰ "جَعَلَ لَکُمُ الَّیۡلَ وَالنَّھَارَ لِتَسۡکُنُوۡا فِیۡہِ وَلِتَبۡتَغُوۡا مِنۡ فَضۡلِہٖ" کہ یہاں سکون لیل کی طرف اور ابتغاء (خواہش فضل و دولت) نہار کی جانب راجع ہے۔ اور قولہ

تعالیٰ "وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُوْلَةً اِلٰی عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُوْمًا مَحْسُوْرًا" اس جگہ لوم (ملامت) بخل کی جانب اور محسوراً اسراف (فضول خرچی) کی طرف راجع ہوتا ہے۔ اس لئے کہ محسوراً کے معنی ہیں۔ یوں محض بے تعلق اور بے دست و پا ہو کر نہ بیٹھو جبکہ تمہارے پاس کچھ بھی نہ رہے۔ قولہ تعالیٰ "اَلَمْ يَجِدْكَ يَتِيْمًا فَاٰوٰی...." کے بارہ میں یہ بات معلوم کرنی چاہئے کہ قولہ تعالیٰ "فَاَمَّا الْيَتِيْمَ فَلَا تَقْهَرْ" قولہ تعالیٰ "اَلَمْ يَجِدْكَ يَتِيْمًا فَاٰوٰی" کی طرف راجع ہے۔ اور قولہ تعالیٰ "وَاَمَّا السَّآئِلَ فَلَا تَنْهَرْ" قولہ تعالیٰ "وَوَجَدَكَ ضَآلًّا فَهَدٰی" کی جانب راجع ہوتا ہے۔ کیونکہ یہاں پر مجاہد وغیرہ علماء کی تفسیر کے لحاظ سے علم کا سائل مراد ہے۔ اور قولہ تعالیٰ "وَاَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ" قولہ "وَوَجَدَكَ عَآئِلًا فَاَغْنٰی" کی جانب راجع ہوتا ہے۔ میں یہ مثال نووی کی شرح وسیط میں دیکھی ہے جس کا نام تنقیح ہے۔ اور دوسری قسم نشر تفصیلی کی یہ ہوتی ہے کہ وہ ترتیب لف کے برعکس آئے مثلاً قولہ تعالیٰ "يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوْهٌ وَّتَسْوَدُّ وُجُوْهٌ فَاَمَّا الَّذِيْنَ اسْوَدَّتْ وُجُوْهُهُمْ......" اور ایک جماعت نے قولہ تعالیٰ "حَتّٰی يَقُوْلَ الرَّسُوْلُ وَالَّذِيْنَ اٰمَنُوْا مَعَهٗ مَتٰی نَصْرُ اللّٰهِ ؕ اَلَآ اِنَّ نَصْرَ اللّٰهِ قَرِيْبٌ" کو بھی مذکورہ بالا قسم میں داخل بتایا ہے یوں کہ "قَالُوْا مَتٰی نَصْرُ اللّٰهِ" اہل ایمان کا قول ہے اور اِنَّ نَصْرَ اللّٰهِ قَرِيْبٌ رسول کا قول ہے۔ اور زمخشری نے نشر تفصیلی کی ایک اور قسم بھی بیان کی ہے جو قولہ تعالیٰ "وَمِنْ اٰيٰتِهٖ مَنَامُكُمْ بِالَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَابْتِغَآؤُكُمْ مِّنْ فَضْلِهٖ" کے مانند ہے۔ زمخشری کہا ہے کہ یہ آیت لف کے باب سے ہے اور اس کی تقدیر عبارت یوں ہے۔ "وَمِنْ اٰيٰتِهٖ مَنَامُكُمْ وَابْتِغَآؤُكُمْ مِّنْ فَضْلِهٖ بِالَّيْلِ وَالنَّهَارِ" مگر یہ کہ خدا تعالیٰ نے مَنَامُكُمْ اور اِبْتِغَآؤُكُمْ بِالَّيْلِ وَالنَّهَارِ کے مابین اس واسطے فصل ڈال دیا کہ رات اور دن دو دن دو زمانے ہیں۔ اور زمانہ اور اُس کے اندر واقع ہونے والی بات دونوں امور لف کو اتحاد پر قائم کرنے کے ساتھ ایک ہی چیز کی طرح ہوا کرتے ہیں۔

مشاکلت: اس کو کہتے ہیں کہ ایک شے کو اُس کے غیر کے لفظ کے ساتھ ذکر کیا جائے اور اس کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ وہ شے اس غیر کی صحبت میں واقع ہوا کرتی ہے خواہ یہ وقوع تحقیقی ہو یا تقدیری۔ وقوع تحقیقی کی مثال ہے قولہ تعالیٰ "تَعْلَمُ مَا فِیْ نَفْسِیْ وَلَآ اَعْلَمُ مَا فِیْ نَفْسِكَ" اور "مَكَرُوْا وَمَكَرَ اللّٰهُ" کہ یہاں باری تعالیٰ کی جانب سے نفس اور مکر کا اطلاق اُس شے کی مشاکلت کے باعث کیا گیا ہے جو کہ اُس کے ساتھ واقع ہوا ہے۔ اسی طرح قولہ تعالیٰ "جَزَآءُ سَيِّئَةٍ بِمِثْلِهَا" میں باوجود اس کے کہ جزاء ایک امر حق ہے اور اُس کا وصف سیئۃ (برائی) کے ساتھ نہیں کیا جاتا۔ پھر بھی بوجہ مشاکلت کے اُسے اس دوسرے لفظ کے ساتھ ذکر کیا "فَمَنِ اعْتَدٰی عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوْا عَلَيْهِ" "فَالْيَوْمَ نَنْسٰىكُمْ كَمَا نَسِيْتُمْ" "وَيَسْخَرُوْنَ مِنْهُمْ" اور "اِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِءُوْنَ. اَللّٰهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ" ان سب مثالوں میں وقوع مصاحبت تحقیقی کی وجہ سے مشاکلت پائی جاتی ہے۔ اور مصاحبت تقدیری کے وقوع کی مثال ہے قولہ تعالیٰ "صِبْغَةَ اللّٰهِ" یعنی خدا تعالیٰ کا پاک کرنا۔ کیونکہ ایمان نفوس انسانی کو طاہر بنا دیا کرتا ہے اور اس کے بارہ میں اصل یہ ہے کہ نصاریٰ اپنے بچوں کو زرد رنگ کے پانی میں غوطہ دیا کرتے ہیں جس کو وہ ماء معمودیہ کہتے اور بچوں کے پاک کرنے کا ذریعہ بتاتے ہیں چنانچہ اس قرینہ کی مشاکلت کے باعث ایمان کی تعبیر صبغۃ اللہ کے ساتھ کی گئی۔

مزاوجہ: اس کا نام ہے شرط اور جزاء یا اُس چیز میں جو ان دونوں کے قائم مقام ہو دو معنی کے مابین جوڑ پیدا کیا

جائے۔ جیسے کہ شاعر کہتا ہے۔

اِذَا مَا نهى النـاهى فَلَجَّ بِىَ الْهَوىٰ
اَصَاغَتُ اِلَى الْوَاشِىْ فَلَجَّ بِهَا الْهِجْرُ

''جس وقت منع کرنے والے نے منع کیا تو عشق نے میرے دل میں زور باندھا اور محبوب نے چغلی کھانے والے کی بات پر کان دھرا تو خواہش جدائی نے اُس کے دل میں زور کیا''۔

اور قرآن میں اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ ''اٰتَیْنَاهُ اٰیَاتِنَا فَانْسَلَخَ مِنْهَا فَاَتْبَعَهُ الشَّیْطٰنُ فَکَانَ مِنَ الْغَاوِیْنَ''۔

مبالغۃ: اس امر کا نام ہے کہ متکلم کسی وصف کا کرتے ہوئے اُس میں اتنی زیادتی کرے کہ وہ معنی معنیٰ مقصود میں ابلغ ہو جائے۔ یعنی جس معنی کا متکلم نے ارادہ کیا ہے اُس کے بارہ میں حد درجہ کو پہنچ جائے۔ مبالغہ کی دو قسمیں ہیں: (1) مبالغۃ بالوصف بایں طور کہ وہ مبالغۃ محال ہونے کی حد تک پہنچ چکے۔ اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ ''یَکَادُ زَیْتُهَا یُضِیْءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ'' اور ''وَلَا یَدْخُلُوْنَ الْجَنَّةَ حَتّٰی یَلِجَ الْجَمَلُ فِی سَمِّ الْخِیَاطِ'' اور (۲) قسم دوم مبالغۃ بالصیغۃ ہے اور مبالغۃ کے صیغے حسبِ ذیل ہیں: فَعْلَانٌ جیسے رَحْمٰنٌ۔ فَعِیْلٌ۔ جیسے رَحِیْمٌ۔ فَعَّالٌ مثلاً تَوَّابٌ، غَفَّارٌ، قَهَّارٌ فَعُوْلٌ، مثلاً غَفُوْرٌ، شَکُوْرٌ، وَدُوْدٌ، فَعِلٌ مثلاً حَذِرٌ، اَشِرٌ، فَرِحٌ، فُعَّالٌ بالتشدید جیسے کُبَّارٌ اور بالتخفیف جیسے عُجَابٌ۔ فِعَلٌ جیسے لِبَدٌ، کِبَرٌ اور فُعْلٰی جیسے عُلْیَا، حُسْنٰی، شُوْرٰی اور سُوْاٰی۔

فائدہ: اکثر لوگوں کا قول ہے کہ فَعِیْلٌ کی نسبت سے فَعْلَانٌ کا صیغہ اَبْلَغُ ہے۔ چنانچہ اسی بنیاد پر اَلرَّحْمٰنُ کو اَلرَّحِیْمُ سے ابلغ بتایا گیا ہے۔ سہیلیؒ نے بھی اس قول کی تائید کی ہے اور کہا ہے کہ فَعْلَانٌ کا وزن تثنیہ کا وزن ہے اور تثنیہ تضعیف (دوچند کرنے) کے لئے آتا ہے۔ لہٰذا گویا کہ اس بناء (وزن) میں صفت دوچند ہوگئی۔ اور ابن الانباری اس طرف گیا ہے کہ الرحیم، بہ نسبت الرحمٰن کے بلیغ تر ہے اور ابن عسکرؒ نے الرحمٰن کو الرحیم پر مقدم کرنے کے سبب سے اسی قول کو ترجیح دی ہے اور یوں بھی اس قول کو مرجح رکھا ہے کہ الرحیم صیغہ جمع کے وزن پر عَبِیْد کی طرح آیا ہے جو کہ تثنیہ کے صیغہ سے کہیں زیادہ بلیغ ہے اور قطرب دونوں کو ایکساں مانتا ہے۔

فائدہ: برہان رشیدی نے ذکر کیا ہے کہ خدا تعالیٰ کی جس قدر صفتیں مبالغہ کے صیغہ پر آئی ہیں وہ سب مجاز ہیں کیونکہ وہ صفتیں مبالغہ کے لئے موضوع تو ضرور ہیں۔ مگر اُن میں مبالغہ پایا نہیں جاتا یوں کہ مبالغہ اس بات کا نام ہے کہ ایک شے کے لئے کوئی ایسی بات ثابت کی جائے جو کہ اُس کی موجودہ صفت سے زائد ہے۔ اور خدا تعالیٰ کی صفتیں کمال کے انتہائی درجہ پر پہنچی ہوئی ہیں اُن میں بڑھانا یا گھٹانا یا مبالغہ کرنا ممکن نہیں۔ اور نیز مبالغہ اُن صفات میں کیا جاتا ہے جو کمی بیشی قبول کر سکتی ہوں اور صفاتِ الٰہی اس بات سے منزہ ہیں۔ اور شیخ تقی الدین سبکی نے اس کو مستحسن قرار دیا ہے۔ زرکشی اپنی کتاب البرہان میں بیان کرتا ہے کہ ''تحقیق یہ ہے کہ مبالغہ کے صیغوں کی دو قسمیں ہیں ایک قسم ایسی ہے جس میں زیادتی فعل کے موافق مبالغہ حاصل ہوا کرتا ہے۔ اور دوسری قسم وہ ہے کہ اُس میں تعدد مفعولات کے مطابق مبالغہ پایا جاتا ہے۔ اور اس میں کوئی نہیں شک کیا جا سکتا کہ مفعولات کا متعدد ہونا فعل میں کچھ زیادتی ہونے کو واجب نہیں بناتا۔ اس واسطے کہ کبھی ایک ہی فعل متعدد مفعولوں کی جماعت پر واقع ہوا کرتا ہے اور اسی قسم پر صفات اللہ تعالیٰ کو قیاس کیا جائے گا جس سے اشکال دور

ہو جاتا ہے۔ چنانچہ اسی سبب سے بعض علماء کا قول ہے کہ حَکِیْمٌ میں مبالغہ کے یہ معنی ہیں کہ شریعتوں (احکامِ الٰہی) کی نسبت سے خدا تعالیٰ کے روبرو اس کے بکثرت بندوں کے توبہ کرنے پر دلالت کرتا ہے یا اس میں مبالغہ اس معنی کر کے پایا جاتا ہے کہ خداوند کریم توبہ کے قبول کرنے میں بلیغ (حد درجہ تک پہنچا ہوا) ہے۔ یہاں تک کہ وہ اپنے کرم کی وسعت سے توبہ کرنے والے کو بمنزلہ ایسے شخص کے بنا دیتا ہے جس نے کبھی گناہ ہی نہ کیا ہو۔ اور کسی فاضل نے قولہ تعالیٰ "وَاللّٰہُ عَلٰی کُلِّ شَیْءٍ قَدِیْرٌ" پر یہ سوال وارد کیا ہے کہ "قَدِیْرٌ" مبالغہ کا صیغہ ہے لہٰذا یہ قادر کے معنی پر زیادتی کا مستلزم ہے اور قادر کے معنی پر کسی قسم کی زیادتی ہونا محال ہے اس واسطے کہ ایجاد ایک ہی ذات سے ہوئی ہے اور اُس میں ہر ایک فرد موجودات کے اعتبار سے الگ الگ ایک دوسرے پر افضل ہونا ممکن نہیں"۔ اور اس کا جواب یوں دیا گیا ہے کہ جس وقت مبالغہ کا ہر ایک فرد پر حمل کرنا دشوار ہو تو واجب آیا کہ اُس کو اُن تمام افراد کے مجموعہ کی طرف پھیر دیا جائے جن پر سیاقِ کلام دلالت کرتا ہے لہٰذا یہ مبالغہ تعلق رکھنے والوں کی کثرت کی نسبت سے ہے نہ کہ کثرتِ وصف کے خیال سے۔

مطابقت: اسی کا نام الطباق بھی ہے۔ دو متضاد باتوں کو ایک ہی جملہ میں جمع کر دینا اس نام سے موسوم ہوتا ہے۔ مطابقت کی دو قسمیں ہیں (۱) حقیقی (۲) مجازی۔ اور دوسری قسم کا نام تکافو بھی ہے پھر ان دونوں قسموں سے ہر ایک قسم لفظی ہوتی ہے یا معنوی اور یا طباق ایجاب ہوتا ہے یا طباقِ سلب اور اس کی مثالیں ہیں "فَلْیَضْحَکُوْا قَلِیْلًا وَّلْیَبْکُوْا کَثِیْرًا" "وَاَنَّہٗ ھُوَ اَضْحَکَ وَاَبْکٰی وَاَنَّہٗ ھُوَ اَمَاتَ وَاَحْیٰ" "لِکَیْلَا تَاْسَوْا عَلٰی مَا فَاتَکُمْ وَلَا تَفْرَحُوْا بِمَا اٰتَاکُمْ" "وَتَحْسَبُھُمْ اَیْقَاظًا وَّھُمْ رُقُوْدٌ" یہ تو طباق حقیقی کی مثالیں تھیں اور طباقِ مجازی کی مثال ہے۔ قولہ تعالیٰ "اَوَمَنْ کَانَ مَیْتًا فَاَحْیَیْنَاہُ" یعنی وہ گمراہ تھا پھر ہم نے اُس کو ہدایت دی۔ طباق السلب کی مثال ہے "تَعْلَمُ مَا فِیْ نَفْسِیْ وَلَا اَعْلَمُ مَا فِیْ نَفْسِکَ" اور "فَلَا تَخْشَوُا النَّاسَ وَاخْشَوْنِیْ" اور طباق معنوی کی مثال ہے "اِنْ اَنْتُمْ اِلَّا تَکْذِبُوْنَ"۔ "قَالُوْا رَبُّنَا یَعْلَمُ اِنَّا اِلَیْکُمْ لَمُرْسَلُوْنَ" اس کے معنی "رَبُّنَا یَعْلَمُ اِنَّا لَصَادِقُوْنَ" ہیں۔ یعنی ہمارا خدا جانتا ہے کہ ہم سچ کہتے ہیں "جَعَلَ لَکُمُ الْاَرْضَ فِرَاشًا وَّالسَّمَآءَ بِنَآءً"۔

ابو علی فارسی کا قول ہے "چونکہ بنآء بنائی جانے والی چیز کو بلند کرنے کا نام تھا لہٰذا اُس کا مقابلہ فراش سے کیا گیا جو کہ بنآء کے خلاف ہے۔ اور منجملہ اسی کتاب کے ایک نوع ہے جو کہ طباقِ خفی کے نام سے موسوم ہوتی ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ "مِمَّا خَطِیْٓئٰتِھِمْ اُغْرِقُوْا فَاُدْخِلُوْا نَارًا" اس واسطے کہ غرق پانی کی صفات میں سے ایک صفت ہے اور یہاں اُس کو آگ کی صفت کر کے گویا یہ بات دکھا دی کہ آگ اور پانی کو ایک جا کر دیا۔ ابن منقذ کا قول ہے کہ یہ مطابقت قرآن میں سب سے بڑھ کر خفی تر ہے۔ اور ابن المعتز خوشنما اور خفی ترین مطابقت قولہ تعالیٰ "وَلَکُمْ فِی الْقِصَاصِ حَیٰوۃٌ" کو قرار دیتا ہے کیونکہ قصاص کے معنی ہیں قتل اور قتل (مار ڈالنا) زندگی کا سبب بن گیا یہ طرفہ ماجرا ہے۔ پھر اسی مطابقت کی ایک نوع ترصیع الکلام کے نام سے موسوم ہوتی ہے وہ اس بات کا نام ہے کہ ایک شے اُس چیز کے ساتھ مقترن ہو جو کہ کسی قدر مشترک ہیں اُس کے ہمراہ مجتمع ہوا کرتی ہے مثلاً قولہ تعالیٰ "اِنَّ لَکَ اَلَّا تَجُوْعَ فِیْھَا وَلَا تَعْرٰی وَاَنَّکَ لَا تَظْمَؤُا فِیْھَا وَلَا تَضْحٰی" اس جگہ خداوند کریم جوع (بھوک) کو عری (برہنگی) کے ساتھ لایا حالانکہ اُس کا قرینہ اور طریقہ ظمأ (تشنگی) کے ساتھ آنے کا تھا۔ اور ضحیٰ (تپش آفتاب میں جلنا) کو ظمأ کے ساتھ لایا بحالیکہ اُس کا باب (دستور) عری (برہنگی) کے ساتھ آنے کا تھا۔

مگر بات یہ ہے کہ خلو (خالی ہونے) میں جوع اور عری باہم مشترک ہیں کیونکہ بھوک اس کا نام ہے کہ پیٹ کھانے سے خالی ہو اور عری ظاہر جسم کے لباس سے خالی ہونے کو کہتے ہیں۔ اور ظمأ (تشنگی) اور ضحیٰ (تپش) کی شرکت جلنے کی صفت میں ہے یوں کہ تشنگی سے اندرونی اعضا جلتے ہیں اور آفتاب کی گرمی سے ظاہر بدن کو سوزش کا سابقہ پڑتا ہے۔

اور منجملہ اسی مطابقت کے ایک نوع مقابلۃ کہلاتی ہے اور اس کی صورت یہ ہے کہ دو لفظ یا اس سے زائد مذکور ہونے کے بعد پھر اُن کے اضداد کا بترتیب ذکر کیا جائے۔ ابن ابی الاصبع کا بیان ہے ''طباق اور مقابلہ کے مابین دو وجہوں سے فرق ہوتا ہے۔ وجہ اول یہ ہے کہ طباق کا وجود محض دو باہم ضد واقع ہونے والی چیزوں ہی سے ہوا کرتا ہے اور مقابلہ اُن اضداد سے پیدا ہوتا ہے جو کہ چار سے زائد ہوں دس تک۔ وجہ دوم یہ ہے کہ مطابقت صرف اضداد کے ساتھ ہوتی ہے اور مقابلہ اضداد اور غیر اضداد دونوں کے ساتھ ہوا کرتا ہے۔ اور سکاکی کہتا ہے ''مقابلہ کی خاصیت میں ایک بات یہ ہے کہ اگر وہ اول میں کسی امر کی شرط لگاتا ہے تو دوسری بات میں اُس کی ضد کو مشروط کرتا ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ ''فَاَمَّا مَنْ اَعْطٰی وَاتَّقٰی وَصَدَّقَ بِالْحُسْنٰی فَسَنُیَسِّرُهٗ لِلْیُسْرٰی وَاَمَّا مَنْ بَخِلَ وَاسْتَغْنٰی وَكَذَّبَ بِالْحُسْنٰی فَسَنُیَسِّرُهٗ لِلْعُسْرٰی'' یہاں پر اعطاء اور بخل، اتقا اور استغنا، تصدیق اور تکذیب اور یسریٰ اور عسریٰ کے مابین مقابلہ واقع کیا گیا ہے۔ اور جس وقت میں تیسیر کو امر اول میں اعطاء اتقاء اور تصدیق کے مابین مشترک بنایا۔ اُسی وقت میں اُس کے ضد یعنی تعسیر کو اُس کے اضداد کے مابین بھی مشترک قرار دیا۔ بعض علماء کا قول ہے ''مقابلہ یا تو ایک ہی امر کا ایک امر سے ہوتا ہے اور یہ بات بہت کم پائی جاتی ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ ''لَا تَاْخُذُهٗ سِنَةٌ وَّلَا نَوْمٌ'' یا دو امر کا مقابلہ دو امور سے ہوتا ہے۔ جیسے قولہ تعالیٰ ''فَلْیَضْحَكُوْا قَلِیْلًا وَّلْیَبْكُوْا كَثِیْرًا'' یا تین باتوں کا مقابلہ تین امور سے ہوا کرتا ہے مثلاً قولہ تعالیٰ ''یَاْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوْفِ وَیَنْهٰىهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَیُحِلُّ لَهُمُ الطَّیِّبٰتِ وَیُحَرِّمُ عَلَیْهِمُ الْخَبٰٓئِثَ'' اور قولہ تعالیٰ ''وَاشْكُرُوْا لِیْ وَلَا تَكْفُرُوْنَ'' یا چار باتوں کا مقابلہ چار باتوں سے ہوتا ہے جیسے قولہ تعالیٰ ''فَاَمَّا مَنْ اَعْطٰی'' تا آخر دو آیتوں کے یا پانچ امور کا مقابلہ پانچ امور سے ہوا کرتا ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ ''اِنَّ اللّٰهَ لَا یَسْتَحْیٖٓ اَنْ یَّضْرِبَ مَثَلًا مَّا بَعُوْضَةً فَمَا فَوْقَهَا'' اور مابین ''فَاَمَّا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا'' اور ''اَمَّا الَّذِیْنَ كَفَرُوْا'' کے مابین اور ''یُضِلُّ'' اور ''یَهْدِیْ'' کے اور مابین ''یَنْقُضُوْنَ'' اور ''مِیْثَاقَهٗ'' کے اور مابین ''یَقْطَعُوْنَ'' اور ''اَنْ یُّوْصَلَ'' کے۔ یا چھ چیزوں کا مقابلہ چھ چیزوں سے ہوتا ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ ''زُیِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوٰتِ......'' کہ پھر اس کے بعد فرمایا ہے ''قُلْ اَؤُنَبِّئُكُمْ......'' اور یہاں پر۔ جنات، انہار، خلد، ازواج، تطہیر اور رضوان۔ کو نساء، بنین، ذہب، فضۃ، خیل المسومۃ، انعام اور حرث کے مقابلہ میں ذکر فرمایا ہے۔

مقابلہ کی ایک دوسری قسم تین انواع پر ہے۔ نظیری، نقیضی، اور خلافی۔

نوع اول کی مثال ہے پہلی مذکورہ سابق آیت ''سِنَة'' کا مقابلہ ''نَوْم'' کے ساتھ کہ یہ دونوں باتیں رُقاد (سونے) کے باب سے ہیں۔ جو کہ آیت کریمہ ''وَتَحْسَبُهُمْ اَیْقَاظًا وَّهُمْ رُقُوْدٌ'' میں بمقابلہ ''یَقْظَه'' کے واقع ہوا ہے۔ اور یہی آیت یعنی ''وَتَحْسَبُهُمْ......'' دوسری نوع کی مثال ہے کیونکہ یقظہ اور رُقاد دونوں امور باہم ایک دوسرے کے نقیض ہیں۔ اور نوع سوم کی مثال ہے قولہ تعالیٰ ''لَا نَدْرِیْٓ اَشَرٌّ اُرِیْدَ بِمَنْ فِی الْاَرْضِ اَمْ اَرَادَ بِهِمْ رَبُّهُمْ رَشَدًا'' میں شر کا مقابلہ لفظ رشد کے ساتھ کہ یہ دونوں باہم خلاف ہونے والے امور ہیں نہ کہ نقیض کیونکہ شر کا نقیض ہے خیر اور رشد کا نقیض ہے غیّ۔

مُوارنۃ۔ رائے مہملہ اور بائے موحدہ کے ساتھ۔ اس بات کا نام ہے کہ متکلم کوئی ایسی بات کہے جو کہ اُس سے کسی ناپسند کیے جانے والے امر پر متضمن ہو۔ پھر جس وقت انکار کا حصول ہو جائے اُس وقت وہ متکلم اپنی دانائی سے کوئی وجہ منجملہ بہت سی وجوہ کے فی الفور بیان کر دے خواہ اُس کو اس امر میں کلمہ کی تحریف یا تصحیف کرنی پڑے یا کلمہ میں کچھ کمی بیشی کرنے کا اتفاق ہو۔ ابن ابی الاصبع کہتا ہے کہ اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ "اِرْجِعُوْا اِلٰی اَبِیْکُمْ فَقُوْلُوْا یَا اَبَانَا اِنَّ ابْنَکَ سُرَقَ" اور یہ قول یعقوبؑ کے بڑے بیٹے کی زبانی بیان کیا گیا ہے۔ اور اس کی قرأت "اِنَّ ابْنَکَ سُرِّقَ" بھی کی گئی ہے۔ حالانکہ اُس نے چوری نہیں کی تھی اسی واسطے فتحہ کو ضمہ سے بدل کر اور را کو تشدید اور کسرہ دے کر کلام کو صحت کے انداز پر بیان کیا۔

مراجعت: ابن ابی الاصبع نے اس کی یوں تعریف کی ہے کہ "متکلم اپنے کلام میں اُس مراجعت فی القول کی حکایت کرے جو کہ اُس کے اور اُس سے کسی گفتگو کرنے والے کے مابین ہوئی ہے اور یہ بیان نہایت ہی وجیز عبارت' مناسب انداز بیان اور شیریں الفاظ میں کیا جائے۔ اور اس کی نظیر ہے قولہ تعالیٰ "قَالَ اِنِّیْ جَاعِلُکَ لِلنَّاسِ اِمَامًا ط قَالَ وَمِنْ ذُرِّیَّتِیْ. قَالَ لَا یَنَالُ عَهْدِ الظّٰلِمِیْنَ" اس ٹکرہ نے جو کہ آیت کا ایک حصہ ہے تین مراجعتوں کو اکٹھا کر لیا ہے اور اُن مراجعتوں میں خبر' استخبار' امر' نہی' وعد اور وعید' کلام کے منطوق اور مفہوم دونوں لفظوں کے ساتھ بیان ہونے والے معانی موجود ہیں"۔ میں کہتا ہوں اس سے تو یہ کہنا احسن ہے کہ اس کلام نے خبر' طلب' اثبات' نفی' تاکید' حذف' بشارت' نذارہ' وعد اور وعید تمام معنی کو اکٹھا کر لیا ہے۔

نزاہتہ: اس بات کا نام ہے کہ حروفِ ہجی سے مرکب الفاظ فحش سے خالی اور پاک ہوں یہاں تک کہ اُن الفاظ کی وہ حالت ہو جو کہ ابو عمرو بن العلا نے بہترین الفاظ ہجی کی تعریف میں بیان کی ہے۔ کسی نے ابو عمرو مذکور سے سوال کیا کہ بہترین الفاظ کون ہیں؟ اُس نے جواب دیا "جن الفاظ سے کلام کی ترکیب ہوتی ہے اُن میں خوب ترین الفاظ وہ ہیں کہ اگر کنواری اور شرمیلی عورت پردہ کے اندر اُن الفاظ کو اپنی زبان پر لائے تو وہ اُس کی زبان سے برے نہ معلوم ہوں"۔ اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ "وَاِذَا دُعُوْا اِلَی اللّٰهِ وَرَسُوْلِهٖ لِیَحْکُمَ بَیْنَهُمْ اِذَا فَرِیْقٌ مِّنْهُمْ مُّعْرِضُوْنَ" اور پھر فرمایا: "اَفِیْ قُلُوْبِهِمْ مَّرَضٌ اَمِ ارْتَابُوْا اَمْ یَخَافُوْنَ اَنْ یَّحِیْفَ اللّٰهُ عَلَیْهِمْ وَرَسُوْلُهٗ بَلْ اُولٰٓئِکَ هُمُ الظّٰلِمُوْنَ" کہ ان آیات میں جن لوگوں کی نسبت خبر دی گئی ہے اُن کے ذم کے الفاظ ایسی باتوں سے بالکل پاک و صاف ہیں جو کہ حروف ہجی میں فحش ہونے کے لحاظ سے قباحت ڈالتے ہیں۔ اور قرآن کریم کے تمام حروف ہی اسی طرح کے ہیں۔

ابداع: باء موحد کے ساتھ۔ اس بات کا نام ہے کہ کلام بدیع کی متعدد قسموں پر شامل ہو۔ ابن ابی الاصبع کا قول ہے کہ "میں نے قولہ تعالیٰ "یَا اَرْضُ ابْلَعِیْ مَاۗءَکِ وَیَا سَمَاۗءُ اَقْلِعِیْ......" کے مانند کوئی کلام نہیں دیکھا ہے کیونکہ اس میں باوجود اس کے کہ یہ صرف سترہ لفظوں سے مرکب کلام ہے۔ بیس قسمیں بدیع کی پائی جاتی ہیں۔ اور یہ بات یوں ہے کہ "ابلعی اور قلعی مناسبت تامہ ہے اور استعارہ بھی ہے۔ پھر ارض اور سماء کے مابین طباق ہے۔ اور قولہ "یا سماء" میں مجاز پایا جاتا ہے کیونکہ حقیقت کے لحاظ سے بھی "یَا مَطَرِ السَّمَاۗءِ" ہونا چاہیے۔ "وَغِیْضَ الْمَاۗءُ" میں اشارہ ہے اس واسطے کہ اُس کے ساتھ بہت سے معنوں کی تعبیر کی گئی ہے یوں کہ پانی اُس وقت تک نہیں کم ہوتا جب تک کہ آسمانی بارش نہ

موقوف ہو جائے۔ اور زمین اپنے نکالے ہوئے چشموں کو پی نہ جائے اور اسی طرح جو پانی روئے زمین پر آجاتا ہے اُس میں کمی ہوتی ہے۔ ''وَاسْتَوَتْ'' میں ارادف ہے ''وَقُضِيَ الْاَمْرُ'' میں تمثیل ہے۔ اور تعلیل بھی اس میں پائی جاتی ہے یوں کہ پانی کا گھٹنا ہی استواء کی علت ہے۔ اور صحت تقسیم یوں پائی جاتی ہے کہ اس آیت میں بحالت پانی گھٹنے کے اُس کے تمام اقسام کا استعیاب کرلیا گیا ہے اس واسطے کہ پانی کی کمی کے لئے صرف یہی تین حالتیں ضروری ہیں۔ اول آسمانی بارش کا بند ہو جانا' دوسرے زمین سے نکلنے والے چشموں کے پانی کا مسدود ہونا اور سوم جو پانی روئے زمین پر ہے اُس کا خشک ہو کر چلنا۔ اور احتراس کی صنعت دعا میں پائی جاتی ہے۔ تاکہ اس سے یہ وہم نہ پیدا ہو کہ غرق (ڈبو یا دینا) اپنے عموم کے باعث اُن لوگوں کو بھی شامل ہوتا ہے جو کہ غرق اور ہلاک کیے جانے کے مستحق نہیں ہیں۔ اس واسطے کہ خدا تعالیٰ کا عدل غیر مستحق پر بد دعا کرنے سے منع کرتا ہے۔ حسن النسق' ایتلاف اللفظ مع المعنی اور ایجاز کی صنعتیں یوں پائی جاتی ہیں کہ خداوند کریم نے قصہ کو پوری طرح اور نہایت مختصر عبارت میں بیان کر دیا ہے۔ تسہیم کی صنعت اس طرح موجود ہے کہ آیت کا اول تو اس کے آخر پر دلالت کر رہا ہے۔ تہذیب یوں موجود ہے کہ اس کلام مفردات (مفرد الفاظ) خوبی کی صفات سے متصف ہیں ہر ایک لفظ ایسا ہے جس کے حروف کے مخارج سہل ہیں۔ جن پر فصاحت کی رونق موقوف ہے اور اس کے ساتھ ہی وہ بدنمائی اور گنجلک ہونے بھی خالی ہیں۔ حسن بیان اس جہت سے پایا جاتا ہے کہ سامع کو کلام کے معنی سمجھنے میں توقف نہیں ہوتا۔ اور اُسے اس میں کوئی امر مشکل نہیں معلوم دیتا۔ تمکین یوں موجود ہے کہ فاصلہ (آیت) اپنے محل میں مستقر اور اپنی جگہ میں مطمئن ہے نہ اُس میں کسی طرح کا خلل پایا جاتا ہے اور نہ یہ بات باقی رہتی ہے کہ وہ مستدعاۃ ہو۔ اور ان کے علاوہ انسجام کی صفت بھی حاصل ہے''۔ یہ بیان ابن ابی الاصبع کا ہے اور میں کہتا ہوں کہ مزید بریں اس میں اعتراض کی صنعت بھی موجود ہے جس کو ملا کر اکیس بدیعی خوبیاں محض اس ایک جزو آیت میں پیدا ہو گئی ہیں۔

نوع اُنسٹھ

فواصل آیات

جس طرح شعر کے آخری لفظ کو قافیہ اور سجع کے انتہائی لفظ کو قرینہ کہتے ہیں اُسی انداز پر آیت قرآنی کے اخیر کا کلمہ فاصلہ کے نام سے موسوم ہوتا ہے۔ اور الدانی کہتا ہے کہ جملہ کے آخری کلمہ کو فاصلہ کہتے ہیں۔

جعبری کا قول ہے کہ یہ بات اصطلاحی قاعدہ کے خلاف ہے اور سیبویہ نے فاصلہ کی جو مثال قولہ تعالیٰ ''یَوْمَ يَاْتِیْ'' اور ''مَا کُنَّا نَبْغِ'' کے ساتھ دی ہے اُس میں اس کی کوئی دلیل نہیں ملتی کہ یہ قول صحیح ہے اور پھر وہ دونوں تمثیلی کلمات کسی آیت کے سرے بھی نہیں ہیں۔ اس واسطے کہ سیبویہ کی مراد لغوی فواصل ہیں صناعیہ (یعنی فن کے اعتبار سے فاصلہ مانی جانے والی چیزیں) اور قاضی ابوبکر کا بیان ہے کہ ''فواصل اُن ہمشکل حروف کا نام ہے جو کہ کلمات کے مقاطع میں ہوتے ہیں اور اُن کے ذریعہ سے افہام معانی کا وقوع ہوا کرتا ہے۔ الدانی نے فواصل اور رؤس آیات (کے آیات کے سرون) کے مابین فرق

بتایا اور کہا ہے کہ ''فاصلہ وہ کلام ہے جو اپنے مابعد سے جدا کیا گیا ہو۔ اور کلام منفصل کبھی آیت کا سرا ہوتا ہے اور کبھی اُس کا غیر (یعنی سرا نہیں ہوتا) لہٰذا فواصل بھی یونہی آیت کے سرے اور اُس کے غیر دونوں ہوا کرتے ہیں اور ہر ایک آیت کا سرا فاصلہ ہے مگر ہر ایک فاصلہ ایسا نہیں ہوتا جو ضرور کسی نہ کسی آیت کا سرا ہو'۔ اور اسی وجہ سے کہ فاصلہ کے یہ معنی ہیں سیبویہ نے قوافی کی تمثیل میں ''یَوْمَ یَاْتِ'' اور ''مَا کُنَّا نَبْغِ'' کو ذکر کیا ہے حالانکہ وہ باجماع راُس آیت نہیں ہیں اور لطف یہ ہے کہ اس کو ''اِذَا یَسْرِ'' کے ساتھ ذکر کیا ہے اور وہ باتفاق سب کے نزدیک راُس آیت ہے۔

جعبری کہتا ہے ''فواصل کی شناخت کے لئے دو طریقے ہیں۔ ایک توفیقی' دوسرا قیاسی۔ توفیقی قاعدہ تو یہ ہے کہ جس چیز پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا دائماً وقف کرنا ثابت ہوا ہے۔ ہم اُس کا فاصلہ ہونا یقین کریں گے۔ اور جس چیز کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیشہ وصل کیا ہے اُس کی نسبت ہم ثابت سمجھیں گے کہ وہ فاصلہ نہیں ہے۔ پھر جس جگہ آپ نے ایک بار وقف اور دوسری مرتبہ وصل فرمایا ہے تو اُس چیز میں یہ احتمال ہوگا کہ وہ فاصلہ کی تعریف کے لئے ہے یا وقف تعریف کے واسطے۔ یا یہ بات بتانے کے لئے کہ اُس جگہ استراحت (آرام لینا) مقصود ہے اور اُس کے بعد وصل کرنا مگر یہ ایسی حالت میں تصور ہوگا جبکہ وہ مقام فاصلہ کا نہ ہو۔ اور یا فاصلہ ہوگا مگر ایسا فاصلہ جس کو اُس کی تعریف کے مقدم ہونے کے باعث وصل کر دیا ہے۔

اور قاعدۂ قیاسی یہ ہے کہ جو احتمالِ غیر منصوص۔ کسی مناسب امر کی وجہ سے منصوص کے ساتھ لاحق کر دیا گیا ہو وہ بھی فاصلہ مانا جائے گا اور اس بات میں کوئی خرابی یوں نہیں ہے کہ اس میں کوئی اور بیشی نہیں ہوتی۔ اور خبریں نیست کہ اُس کی غرض و غایت محض اُس کا محل فصل یا محل وصل ہونا ہے۔ اور وقف ہر ایک کلمہ پر الگ الگ بھی جائز ہے اور تمام قرآن کا وصل کرنا بھی جائز ہے۔ لہٰذا قیاس اس بات کا محتاج ہوا کہ وہ فاصلہ کی معرفت کا کوئی طریقہ معلوم کرے۔ چنانچہ ہم کہتے ہیں ''فاصلہ آیت کی وہ مثال ہے جو کہ نثر عبارت میں سجع کے قرینہ کی اور نظم اشعار میں بیت کے قافیہ کی ہوا کرتی ہے۔ اور قافیہ میں جو عیوب اختلاف حرکت' اشباع اور توجیہ کے بتائے جاتے ہیں وہ فاصلہ میں کچھ عیب نہیں ہوا کرتے۔ فاصلہ' قرینہ اور اُرجوزۃ کے قافیہ میں ایک نوع سے دوسری نوع کی جانب نقل کرنا جائز ہے مگر قصیدہ کے قافیہ کی حالت اس کے خلاف ہے یعنی اُس میں ایک نوع سے دوسری نوع کی طرف نقل کرنا روا نہیں ہوتا۔ اور اسی اصول کی بنیاد پر فواصل آیات میں تم دیکھتے ہو کہ تُرْجَعُوْنَ. عَلِیْمٌ کے ساتھ میعاد' ثواب کے ہمراہ اور طارق' ثاقب کی معیت میں آیا ہے۔ متجرد ہو کر آنے والے قرینہ اور فاصلہ کی اصل آیت اور سجع کے فقرہ میں دونوں مساوات کا پایا جانا ہے۔ اور اسی وجہ سے آیتوں کا شمار کرنے والوں نے سورۃ النساء میں ''بِاٰخِرِیْنَ وَلاَ الْمَلاَئِکَتُہُ الْمُقَرِّبُوْنَ'' پر سبحان الذی میں ''مِنَ الظُّلُمَاتِ اِلَی النُّوْرِ وَاِنَّ اللّٰہَ عَلٰی کُلِّ شَیْءٍ قَدِیْرٌ'' پر جن مقامات میں کہ قافیہ کے دونوں اطراف مشاکل نہیں ہوئے ہیں وہاں شمارِ آیات ترک کر دینے پر اجماع کیا ہے۔ اور اسی طرح ''اَفَغَیْرَ دِیْنِ اللّٰہِ یَبْغُوْنَ'' اور ''اَفَحُکْمُ الجاھِلِیَّۃِ یَبْغُوْنَ'' کے ترک کر دینے پر بھی اجماع کیا ہے۔ اور ان کے نظائر کو بوجہ مناسبت کے آیات میں شمار کر لیا ہے۔ جیسے آل عمران میں ''یَا اُولِی الْاَلْبَابِ'' کہف میں ''عَلَی اللّٰہِ کَذِبًا'' اور طٰہٰ میں ''اَلسَّلْوٰی'' کو آیت شمار کیا ہے۔

اور کسی دوسرے عالم کا قول ہے کہ فاصلہ کا وقوع اُس وقت ہوتا ہے جبکہ خطاب کے ساتھ استراحت کی جاتی ہے اور

اس استراحت سے کلام میں حسن وخوبی پیدا کرنا مطلوب ہوتا ہے۔ اور یہ ایسا طریقہ ہے کہ اس کی وجہ سے قرآن تمام کلاموں سے بالکل الگ نمایاں رہتا ہے۔ آیتوں کا نام فواصل اس واسطے رکھا گیا ہے کہ اُس جگہ دو کلام ایک دوسرے سے الگ ہوا کرتے ہیں یوں کہ آیت کا اخیر اُس آیت اور اُس کے مابعد کے مابین فصل ڈال دیتا ہے۔ اور یہ نام قولہ تعالیٰ "کِتَابٌ فُصِّلَتْ اٰیَاتُہٗ" سے ماخوذ ہوا ہے۔ آیات کا نام قوافی رکھنا اجماعاً ناجائز ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے جس وقت قرآن کو شعر کے نام سے الگ کر لیا تو ایسی حالت میں واجب ہوا کہ قافیہ کا اسم بھی اُس سے جدا کر لیا جائے کیونکہ قافیہ شعر میں ہوا کرتا ہے۔ اور اصطلاح میں اُسی کے ساتھ خاص ہے اور جس طرح قرآن کے بارہ میں قافیہ کا استعمال ممتنع ہوتا ہے۔ ویسے ی شعر کے باب میں فاصلہ کو استعمال کرنا بھی ممنوع ہے اس کے کہ وہ (فاصلہ) کتاب اللہ کی صفت ہے اور ہرگز اُس سے متعدی (تجاوز کرنے والی) نہیں ہوسکتی۔

آیاتِ قرآن کے باب میں سجع کا استعمال (یعنی اُس کو سجع کہنا) جائز ہے یا نہیں؟ اس بارہ میں اختلاف ہے۔ جمہور س بات سے منع کرتے ہیں اور ممانعت کی وجہ یہ ہے کہ سجع کی اصل۔ چڑیوں کا نغمہ (سجع الطیر) ہے اور قرآن کا رُتبہ اس سے بالاتر ہے کہ اُس میں سے کسی جز کے واسطے مہمل اصل کا لفظ مستعار لیا جائے۔ پھر یہ بھی وجہ ہے کہ قرآن کو دوسرے حادث کلام کی مشارکت سے بالاتر بنانے کے لئے اُسے اس صفت کے ساتھ موصوف نہیں کیا۔ اور ماسوا اس کے قرآن خدا تعالیٰ کی صفات میں سے ایک صفت ہے لہٰذا اُس کا وصف اسی صفت کے ساتھ جائز نہیں ہوسکتا جس کے ساتھ اُسے موصوف کرنے کا اذن نہیں وارد ہوا ہے۔

رُمانی کتاب اعجاز القرآن میں بیان کرتا ہے "اشعریہ قرآن میں سجع ہونے کے قول کو ممنوع قرار دیتے ہیں اور کہتے ہیں کہ سجع اور فواصل میں یہ نمایاں فرق ہے کہ سجع مقصود فی نفسہ شے ہوا کرتی ہے اور اُس کے حصول کے بعد معنی کا احالہ اُس پر کیا جاتا ہے۔ اور فواصل معانی کے متبع ہوتے ہیں اور مقصود فی نفسہ نہیں ہوا کرتے۔ اسی سبب سے فواصل بلاغت میں داخل مانے گئے ہیں اور سجع کو عیب شمار کیا گیا ہے"۔ اس بارہ میں قاضی ابوبکر باقلانی نے بھی رُمانی ہی کی پیروی کی ہے اور اسی کو ابی الحسن اشعری اور ہمارے تمام اصحاب کے نص سے نقل کیا ہے۔ اور وہ کہتا ہے کہ "بہت سے غیر اشاعرہ قرآن میں سجع ثابت کرنے کی طرف گئے ہیں۔ اور اُنہوں نے کہا ہے کہ قرآن کا سجع اُن امور میں سے ہے جو کلام کی فضیلت عیاں کرتے ہیں۔ اور سجع منجملہ اُن اجناس کے ہے جن کے ذریعہ سے بیان اور فصاحت میں تفاضل واقع ہوا کرتا ہے مثلاً جناس اور التفات وغیرہ۔ اور اس بارہ میں سب سے قوی ترین ثبوت جس کی بنا پر استدلال کیا گیا ہے یہ ہے کہ "ھٰارُوْنَ وَ مُوْسٰی" کے موضع میں سجع قرار پانے کے باعث "مُوْسٰی" کا فاصلہ واقع ہونا بہ نسبت ہارون کے افضل ہے۔ اور یہ بات شعر کے معالہ سے یوں جداگانہ اور ممتاز ٹھہرتی ہے کہ شعر میں بحالت خطاب قافیہ مقصود الیہ واقع ہوا کرتا ہے اور اگر وہ غیر مقصود الیہ واقع ہوگا تو اُس مرتبہ سے گھٹ جائے گا جس مرتبہ کو ہم شعر کے نام سے موسوم کرتے ہیں۔ پھر اس مرتبہ کا وجود جس طرح کہ مُفَخِّم (تفخیم کرنے والے) سے اتفاقاً سرزد ہوتا اُسی طرح شاعر سے بھی ہوا کرتا ہے۔ اب یہ بات کہ قرآن میں کس قدر سجع آیا ہے تو اُس کی مقدار بہت زیادہ ہے اور اُس کے بارہ میں یوں بات بنائی ہے کہ اُنہوں نے سجع کے معنی کی تحدید کر دی۔ اہل لغت کا قول ہے کہ "سجع ایک ہی حد پر کلام کے پے در پے لانے کا نام ہے"۔ اور ابن درید کہتا ہے

"سَجَعَتِ الْحَمَامَةُ" کے معنی یہ ہیں کہ کبوتر نے اپنی آواز کی کٹکری شروع کی۔ قاضی اس بات کو غیر صحیح بتاتا اور کہتا ہے کہ اگر قرآن فی الواقع سجع ہوتا تو پھر وہ اہل عرب کے اسالیب کلام سے خارج نہ ہوتا اور اگر قرآن اہل عرب کے اسالیب کلام میں داخل مانا جائے تو پھر اُس کا اعجاز واقع ہونا بے اصل ٹھہرتا ہے۔ علاوہ ازیں جبکہ کلام اللہ کو سجع معجز کہنا جائز ہو تو اس کا شعر معجز کہلانا بھی روا ہو سکتا ہے اس واسطے کہ سجع ملک عرب کے کاہن لوگوں کی عادت مالوفہ تھی پس قرآن سے سجع کی نفی اس بات کے لئے سزاوار تر ہے کہ نفی شعر کی حجت بھی بن جائے۔ کیونکہ کہانت نبوت کے منافی ہے اور شعر کی حالت اس کے خلاف ہے یعنی وہ منافیٔ نبوت نہیں اور خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "اَسَجْعٌ كَسَجْعِ الْكُهَانِ" اور اس قول میں اپنے سجع کو مذموم بات قرار دیا ہے۔

قاضی کہتا ہے "لوگوں کا قرآن کی نسبت سجع ہونے کا وہم کرنا باطل ہے کیونکہ قرآن کی صورت سجع پر آنے سے یہ کب لازم آتا ہے کہ وہ بھی سجع ہو۔ سجع میں معنی اُس لفظ کے متبع ہوا کرتے ہیں جو کہ سجع کو ادا کرتا ہے اور قرآن میں جو امور حسب اتفاق سجع کے معنی میں واقع ہوئے ہیں وہ ایسے نہیں ہیں اس واسطے کہ قرآن میں لفظ معنی کا تابع واقع ہوا ہے۔ اور اس بات میں کہ ایک کلام فی نفسہ ایسے الفاظ کے ذریعہ سے منتظم ہو جو کہ اُس کلام کے معنی مقصود کو ادا کرتے ہیں۔ اور مابین اس بات کے کہ معنی منتظم ہوں نہ کہ لفظ' بہت بڑا فرق ہے۔ پھر جس وقت میں معنی کا ارتباط سجع کے ساتھ ہوگا اُس وقت سجع بھی وہی فائدہ دے گا جو غیر سجع سے حاصل ہوتا ہے لیکن جس حالت میں کہ خود معنی بغیر سجع کے درست اور ہم وزن ہوں گے تو وہ صحیح معنی کے علاوہ خوبیٔ کلام کو بھی اپنے اندر سمیٹ لائیں گے۔ اور اس کے ماسوا سجع کا ایک محفوظ ڈھنگ اور مضبوط طریقہ ایسا ہے کہ اُس میں کچھ بھی خلل انداز ہونا کلام کو مختل کر کے دائرہ فصاحت سے خارج بنا دیتا ہے۔ جس طرح کہ شاعر مقررہ وزن کی حد سے نکل جائے تو خطاوار ہوا کرتا ہے۔ لیکن تم قرآن کے فواصل کو متفاوت دیکھو گے اُن میں سے چند فواصل ایسے ملیں گے جن کے مقاطع قریب قریب ہیں۔ اور بعض فواصل ایسے ممتد ہو جاتے ہیں کہ اُن کا طول پہلے فاصلہ سے دگنا ہو جاتا ہے اور اُس پہلے وزن میں بھی فاصلہ کا ورود کلام کثیر کے بعد ہوا کرتا ہے جو کہ سجع کے بارہ میں ایک ناپسندیدہ اور بری بات ہے۔ رہا یہ قول کہ سجع کے درست ہونے اور مقاطع کے باہم مساوی پائے جانے کے باعث ایک جگہ موسیٰؑ کو ہارون پر مقدم لایا گیا ہے اور دوسری جگہ متاخر تو یہ بات صحیح نہیں بلکہ اس بارہ میں اصلی قاعدہ یہ ہے کہ قصہ کا اعادہ مختلف الفاظ میں کیا جائے اور وہ سب الفاظ ایک ہی معنی کو ادا کرتے ہوں اور یہ بڑا سخت دشوار امر ہے۔ اسی میں فصاحت و بلاغت کا جوہر کھلتا ہے اور معلوم ہوتا ہے کہ وہ کیا چیز ہے۔ چنانچہ اسی سبب سے بہت سے قصے ایک دوسرے سے جداگانہ ترتیبات دہرائے گئے ہیں اور اس طرح مشرکین عرب کو متنبہ کیا گیا ہے کہ وہ بہر حال قرآن کا مثل لانے سے عاجز ہیں۔ خواہ ابتدائی اسلوب بیان کے اعتبار سے اُس کا مثل لانا چاہیں یا متکرر طرز کلام کے ساتھ۔ ورنہ اگر معارضہ کرنا اُن کے امکان میں ہوتا تو وہ لوگ ضرور اُسی قصہ کو قصد کر کے ساتھ ایسے لفظوں میں بیان کرتے جو کہ اُن مذکورہ معانی تک نہ پہنچتے۔ جن کا بیان قرآن میں ہو چکا ہے یا اُسی کے مانند معانی کو بھی ادا نہ کر سکتے۔ غرضیکہ اسی وجہ سے بعض کلمات کو بعض پر مقدم اور مؤخر کر کے اظہار اعجاز کا قصد کیا گیا ہے نہ کہ سجع کا۔ اور اسی طرح دلائل قائم کرتے کرتے آخر میں قاضی نے یہ کہا ہے کہ "ان باتوں سے واضح ہو گیا کہ جو حروف فواصل میں آئے ہیں وہ اُن نظائر کے موقع سے متناسب ہیں جو کہ سجع میں واقع

ہوا کرتے ہیں اور ان کی مناسبت اس طرح کی ہے کہ نہ وہ فواصل کو اسجاع کی حد سے بالکل خارج بنا دیتی ہے اور نہ یہ کرتی ہے کہ فواصل کو سجع کے باب میں داخل کر دے۔ اور ہم اس بات کو بیان کر چکے ہیں کہ اہل عرب ہر ایسے سجع کی نہایت مذمت کرتے ہیں جو اعتدال اجزاء کی حد سے خارج ہو گیا ہو یعنی یوں کہ اُس کے بعض مصرعے دو کلموں کے ہوں اور چند چار چار کلموں کے۔ اہل عرب اس بات کو فصاحت میں داخل نہیں کرتے بلکہ وہ اس کو عجز قرار دیتے ہیں لہٰذا اگر وہ لوگ قرآن کو سجع پر مشتمل سمجھے۔ تو ضرور تھا کہ کہتے ''ہم اس کا معارضہ ایسے معتدل سجع کے ساتھ کریں گے جو کہ فصاحت میں قرآن کے طریقہ پر نمبر بڑھا لیا گیا ہو''۔

یہاں تک قاضی کا وہ کلام ختم ہو لیا جو کہ اُس نے اپنی کتاب اعجاز القرآن میں لکھا ہے۔ کتاب عروس الافراح کے مصنف نے قاضی کی نسبت یہ نقل کی ہے کہ وہ اپنی کتاب الانتصار میں فواصل کو سجع کے نام سے موسوم کرنا جائز قرار دیتا ہے۔

الخفاجی کتاب سر الفصاحت میں کہتا ہے رمانی کا یہ قول کہ ''سجع عیب ہے اور فواصل بلاغت ہیں'' غلط ہے۔ کیونکہ اگر اُس نے سجع سے وہ عبارت مراد لی ہے جو کہ معنی کی تتبع ہو اور تکلف کے ساتھ اُس سے تک بندی ہی مقصود نہ ہو (یعنی آمد ہو) تو اس میں شک نہیں کہ ایسا کلام بلاغت ہے اور فواصل اسی کے مانند ہیں۔ لیکن اگر اُس نے اپنے اس قول سے ایسے کلام کو مراد لیا ہے کہ معانی اس کے تابع واقع ہوا کرتے ہیں اور وہ مقصود بالتکلف (یعنی آورد) ہوتا ہے تو یہ بات عیب ہے اور فواصل بھی اُسی کے مانند ہیں۔ اور میرا گمان ہے کہ علماء نے قرآن کے تمام جملوں اور آیتوں کا نام محض فواصل رکھنے اور متماثل حروف کے جملوں کو سجع کے نام سے نامزد نہ کرنے میں اس خواہش کو اپنا دلیل راہ بنایا ہے کہ قرآن کو اُس وصف سے منزہ کر دیں جو کہ کاہنوں وغیرہ سے روایت کیے جانے والے کلام کے بارہ میں آیا کرتا ہے۔ اور وجہ تسمیہ میں اس غرض کو قریب بصواب ماننا چاہیے ورنہ حقیقت وہی ہے جو کہ ہم نے بیان کی ہے اور خلاصہ اس تمام بیان کا یہ ہے کہ اسجاع وہ حروف ہیں جو کہ فواصل کے مقاطع میں ایک دوسرے کی مثل و مانند واقع ہوئے ہیں۔

لیکن اگر کوئی یہ کہے کہ جس وقت میں سجع تمہارے نزدیک ایک پسندیدہ امر ہے تو پھر کیا سبب ہے کہ تمام قرآن مسجوع نہیں وارد ہوا اور اس بات کی کیا وجہ ہے کہ کچھ قرآن مسجوع آیا اور کچھ حصہ قرآن کا غیر مسجوع آیا؟ تو ہم اس کا جواب یوں گے کہ قرآن کا نزول عرب کی زبان میں ہوا ہے اور اُن کے عرف و عادات کے انداز پر۔ فصحائے عرب کا یہ دستور تھا کہ اُن کا تمام کلام مسجع نہیں ہوا کرتا تھا کیونکہ سجع میں آورد کی علامتیں پائی جاتی ہیں اور وہ مکروہ بھی معلوم ہوتا ہے خاص کر طول کلام میں سجع کی پابندی حد سے زیادہ ناگوار ہوتی ہے۔ چنانچہ اسی سبب سے کلام الٰہی بھی تمام از ابتدا تا انتہا مسجع نہیں وارد ہوا تا کہ اہل عرب کے دستور اور رواج پر عمل پیرا ہونے کے ساتھ اعلیٰ درجہ کی لطافت اور اعلیٰ طبقہ کے کلام عرب کی پابندی کی جا سکے مگر اس کے ساتھ وہ بالکل سجع سے خالی بھی نہیں ہے۔ اس واسطے کہ بعض کلام کے حصہ میں سجع کا وارد کرنا مذکورۂ سابق صفت کے اعتبار پر مستحسن ہوتا ہے۔ ابن النفیس کہتا ہے ''سجع کی خوبی کا ثبوت اسی قدر کافی ہے کہ قرآن سجع وارد ہوا ہے اور اس موقع پر یہ اعتراض نہیں کیا جائے گا کہ قرآن کی بعض آیتیں سجع سے خالی بھی ہیں؟ اس لئے کہ خوبی بیان کبھی ایک مقام سے اُس کے احسن کی طرف نقل کرنے کی بھی مقتضی ہو جاتی ہے''۔

حازم کا قول ہے بعض لوگ ایسی متناسبۃ الاطراف مقداروں میں کلام کو قطعہ قطعہ کرنا ناپسند کرتے ہیں جو کہ طول اور

قصہ میں ایک دوسرے کے قریب قریب نہ ہوں۔ اور اس ناپسندیدگی کی وجہ یہ ہے کہ اس میں تکلف کرنا پڑتا ہے مگر وہ کلام جو کہ ، در کلام میں اُس کے ساتھ الہام (اشارہ) واقع ہو وہ اس بات سے مستثنیٰ ہے۔ اور بعض اشخاص یہ رائے رکھتے ہیں کہ جو تناسب کلام کو قافیہ بندی کے قالب میں ڈھالنے اور اُسے مناسبات مقاطع کے زیور سے آراستہ بنانے میں واقع ہوتا ہے وہ حد درجہ اکید (مستحکم) ہے۔ مگر کچھ لوگ جو اعتدال پسند ہیں اُن کی رائے میں اگرچہ سجع سے کلام کی زینت ہوتی ہے لیکن کبھی وہ تکلف اور بناوٹ کا داعی بن جاتا ہے اس واسطے مناسب یہ ہے کہ سجع کو نہ تو جملۃً سارے کلام میں استعمال کیا جائے اور نہ ہی کلام اُس سے خالی رکھا جائے بلکہ جو بات خود بخود اور بلا تکلف آمد سخن میں مسجع نکل آئے اُسے قبول کرنا سزاوار ہے۔ اور سجع کو مطلقاً عیب کی بات قرار دے دینا کیونکر درست ہے؟ بحالیکہ قرآن کا نزول کلام عرب کے فصیح اسالیب (اندازوں) پر ہوا ہے اور اُس میں فواصل کا ورود کلام عرب میں ورودِ اسجاع کے بالمقابل ہوا ہے؟ اور قرآن صرف ایک ہی اسلوب پر اس واسطے نہیں آیا کہ تمام کلام ایک ہی ڈھنگ پر مستمر ہونا اچھا نہیں شمار ہوتا۔ کیونکہ اس میں تکلف کیا جاتا ہے اور طبیعت اس بات سے ملول ہوتی ہے اور اس وجہ سے بھی تمام قرآن ایک ہی وتیرہ پر نہیں آیا کہ ایک ہی قسم پر استمرار رکھنے کی نسبت سے اقسامِ فصاحت میں افتنان ہونا اعلیٰ درجہ کی بات ہے اور اسی سبب سے قرآن کی کچھ آیتیں متماثلۃ المقاطع نازل ہوئیں اور بعض غیر متماثل اتریں۔

فصل۔ شیخ شمس الدین بن الصائغ حنفی نے ایک کتاب احکام الرای فی احکام الآی نامی تالیف کی ہے۔ اور وہ اُس کتاب میں بیان کرتے ہیں ''معلوم کرنا چاہئے کہ مناسبت عربی زبان میں ایک ایسا مطلوب امر ہے کہ اُس کے واسطے بہت سے مخالف اصول امور کا ارتکاب کیا جاتا ہے۔ اور میں نے اسی مناسبت کی رعایت کرنے کے لحاظ سے جو احکام آیتوں کے آخری کلمہ کے بارہ میں واقع ہوئے ہیں اُن کی جستجو اور کرید کی تو مجھ کو چالیس سے بھی چند زائد حکم اس بارہ میں دستیاب ہوئے اور وہ حسبِ ذیل ہیں:

(۱) معمول کی تقدیم یا عامل پر جیسے "اَهٰٓؤُلَآءِ اِيَّاكُمْ كَانُوْا يَعْبُدُوْنَ" اور کہا گیا ہے کہ اسی قبیل سے قولہ تعالیٰ "وَاِيَّاكَ نَسْتَعِيْنُ" بھی ہے۔ یا معمول کی تقدیم کسی دوسرے معمول پر کی جاتی ہے جس کی اصل ہی تقدیم ہو۔ مثلاً "لِنُرِيَكَ مِنْ اٰيٰتِنَا الْكُبْرٰى" یہ اُس حالت میں ہوگا جبکہ ہم الکبریٰ کو نُرِیَ کا مفعول ڈالیں یا مفعول کی تقدیم فاعل پر ہو جیسے "وَلَقَدْ جَآءَ اٰلَ فِرْعَوْنَ النُّذُرُ" اور اسی قبیل سے ہے کان کی خبر کا اُس کے اسم پر مقدم کرنا مثلاً "وَلَمْ يَكُنْ لَّهٗ كُفُوًا اَحَدٌ"۔

(۲) جو چیز کہ زمانہ میں متاخر ہے اس کی تقدیم۔ جیسے "فَلِلّٰهِ الْاٰخِرَةُ وَالْاُوْلٰى" کہ اگر یہاں فواصل کی مراعاۃ نہ ہوتی تو ضرور تھا کہ اُولیٰ کو مقدم کیا جاتا۔ جیسا کہ قولہ تعالیٰ "لَهُ الْحَمْدُ فِي الْاُوْلٰى وَالْاٰخِرَةِ" میں ہے۔

(۳) فاضل کی تقدیم افضل پر جیسے "بِرَبِّ هٰرُوْنَ وَمُوْسٰى" اور جو مصلحت اس تقدیم میں ہے اُس کا بیان پہلے گزر چکا ہے۔

(۴) مضمر کی تقدیم اُس شے پر جو کہ اُس کی تفسیر کرتی ہو۔ مثلاً "فَاَوْجَسَ فِيْ نَفْسِهٖ خِيْفَةً مُّوْسٰى"

(۵) صفۃ الجملہ کی تقدیم صفت مفردہ پر جیسے "وَنُخْرِجُ لَهٗ يَوْمَ الْقِيٰمَةِ كِتٰبًا يَّلْقٰىهُ مَنْشُوْرًا"

(۶) یاء منقوص معرف کا حذف کرنا۔ جیسے "اَلْكَبِيْرِ الْمُتَعَالِ" اور "يَوْمَ التَّنَادِ"

(۷) فعل غیر مجزوم کی یاء کا حذف کرنا۔ جیسے "وَاللَّيْلِ اِذَا يَسْرِ"

(۸) یاء اضافت کا حذف کرنا۔ جیسے "فَكَيْفَ كَانَ عَذَابِىْ وَنُذُرِ" اور "فَكَيْفَ كَانَ عِقَابِ"

(۹) حرفِ مدّ کی زیادتی۔ جیسے "اَلظُّنُوْنَا اور "الرَّسُوْلَا" اور اَلسَّبِيْلَا اور اسی قبیل سے ہے حرف مد کا عامل جازم کے ساتھ میں باقی رکھنا۔ جیسے "لَا تَخَافُ دَرَكًا وَلَا تَخْشٰى" اور "سَنُقْرِئُكَ فَلَا تَنْسٰى" اس قول کے اعتبار پر کہ یہ صیغہ نہی ہے۔

(۱۰) جو چیز منصرف نہیں ہوتی اُسے منصرف کر ڈالنا۔ جیسے "قَوَارِيْرَ قَوارِيْرَ"

(۱۱) اسم جنس کی تذکیر کا ایثار (ترجیح دینا) مثلاً قولہ تعالیٰ "اَعْجَازُ نَخْلٍ مُنْقَعِرٍ"

(۱۲) اسم جنس کی تانیث کا ایثار مثلاً "اَعْجَازُ نَخْلٍ خَاوِيَةٍ" اور ان دونوں باتوں کی نظیر سورۃ القمر میں قولہ تعالیٰ "وَكُلُّ صَغِيْرٍ وَّكَبِيْرٍ مُّسْتَطَرٌ" اور سورۃ الکھف میں قولہ تعالیٰ "لَا يُغَادِرُ صَغِيْرَةً وَّلَا كَبِيْرَةً اِلَّا اَحْصَاهَا" ہے۔

(۱۳) قرأت سبعہ میں سے دو ایسی جائز وجہوں کی ایک ہی وجہ پر غیر قرأت سبعہ میں اقتصار (کمی) کر لینا جن کے ساتھ قرأت کی گئی ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ "فَاُولٰٓئِكَ تَحَرَّوْا رَشَدًا" حالانکہ قرأت سبعہ میں "رَشَدًا" کہیں نہیں آیا ہے۔ اور اسی طرح قولہ تعالیٰ "وَهَيِّئْ لَنَا مِنْ اَمْرِنَا رَشَدًا" کی بھی حالت ہے۔ کیونکہ دونوں سورتوں میں فواصل حرفِ وسط کی حرکت کے ساتھ آئے ہیں۔ اور اسی کے بالمقابل "وَاِنْ يَّرَوْا سَبِيْلَ الرُّشْدِ" میں وہ ساکن الاوسط ہے اور اس بات سے فارسی کا قرأت تحریک کو بالاجماع ہونے کے ذریعہ سے پہلے گزرے ہوئے بیان میں ترجیح دینا باطل ٹھہرتا ہے۔ اور اس کی نظیر ہے "تَبَّتْ يَدَا اَبِىْ لَهَبٍ" کی قرأت فتحہ ھاء کے ساتھ اور اُس کے سکون کے ساتھ بھی اور "سَيَصْلٰى نَارًا ذَاتَ لَهَبٍ" کی قرأت فتحہ ھاء کے ساتھ صرف مراعاتِ فاصلہ کی غرض سے کی گئی ہے۔

(۱۴) جس جملہ کے ساتھ اُس کے ماقبل کی تردید کی گئی ہو اُسے اسمیۃ اور فعلیۃ میں مطابق نہ ہونے کی وجہ پر وارد کرنا۔ مثلاً قولہ تعالیٰ "وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَّقُوْلُ اٰمَنَّا بِاللّٰهِ وَبِالْيَوْمِ الْاٰخِرِ وَمَاهُمْ بِمُؤْمِنِيْنَ" یہاں منافقین کے قول "اٰمَنَّا" اور اُس جملہ کے مابین جس کے ذریعہ سے یہ قول رد کیا گیا ہے مطابقت نہیں کی اور اسی وجہ سے "وَلَمْ يُؤْمِنُوْا" یا "وَمَا اٰمَنُوْا" نہیں فرمایا۔

(۱۵) دو قسموں سے ہر ایک قسم کا دوسری قسم کے ساتھ اسی انداز پر غیر مطابق وارد کرنا۔ جیسے "وَلَيَعْلَمَنَّ اللّٰهُ الَّذِيْنَ صَدَقُوْا وَلَيَعْلَمَنَّ الْكَاذِبِيْنَ" اور "اَلَّذِيْنَ كَذَبُوْا" نہیں کہا۔

(۱۶) دو جملوں کے دو اجزا میں سے کسی ایک جز کو اُس وجہ کے علاوہ دوسری وجہ پر وارد کرنا جس پر کہ دوسرے جملہ میں اُس کا نظیر جز وارد کیا گیا ہے۔ مثلاً "اُولٰٓئِكَ الَّذِيْنَ صَدَقُوْا وَاُولٰٓئِكَ هُمُ الْمُتَّقُوْنَ".

(۱۷) دو لفظوں میں سے اَغرب لفظ کے لانے کو فضیلت دینا اور اچھا سمجھنا۔ جیسے "قِسْمَةٌ ضِيْزٰى" اور "جَائِزَةٌ" نہیں کہا۔ "لَيُنْبَذَنَّ فِى الْحُطَمَةِ" یہاں جہنم نہیں کہا اور نہ نار کا ذکر فرمایا۔ اور سورۃ المدثر میں "سَاُصْلِيْهِ سَقَرَ" سورۃ سأل میں "اِنَّهَا لَظٰى" اور سورۃ القارعۃ میں "فَاُمُّهٗ هَاوِيَةٌ" کہنے کی وجہ ہر ایک سورۃ کے فواصل کی مراعات ہے۔

(۱۸) دومشترک الفاظ میں سے ہر ایک لفظ کا ایک موضع کے ساتھ خاص ہو جانا۔ جیسے قولہ "وَلِيَذَّكَّرَ اُولُوا الْاَلْبَابِ" اور سورۂ طٰہٰ میں قولہ تعالیٰ "وَاِنَّ فِيْ ذٰلِكَ لَاٰيَاتٍ لِّاُولِي النُّهٰى"۔

(۱۹) مفعول کا حذف کر دینا۔ جیسے "فَاَمَّا مَنْ اَعْطٰى وَاتَّقٰى" اور "مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلٰى" اور اسی قبیل سے ہے افعل التفضیل کے متعلق کا حذف کر دینا۔ جیسے "يَعْلَمُ السِّرَّ وَاَخْفٰى" اور "خَيْرٌ وَّاَبْقٰى"۔

(۲۰) افراد کے ساتھ تثنیہ سے استغنا ہو جاتا۔ جیسے "فَلَا يُخْرِجَنَّكُمَا مِنَ الْجَنَّةِ فَتَشْقٰى"۔

(۲۱) افراد ہی کے ساتھ جمع سے مستغنی بن جانا۔ جیسے "وَاجْعَلْنَا لِلْمُتَّقِيْنَ اِمَامًا" کہ یہاں اُسی طرح "اَئِمَّةً" نہیں کہا جس طرح کہ "وَجَعَلْنَا هُمْ اَئِمَّةً يَهْدُوْنَ" میں کہا ہے اور اسی کی دوسری مثال ہے قولہ تعالیٰ "اِنَّ الْمُتَّقِيْنَ فِيْ جَنَّاتٍ وَنَهَرٍ" یعنی "اَنْهَارٍ"۔

(۲۲) تثنیہ کے ساتھ افراد سے مستغنی ہو جانا۔ مثلاً "وَلِمَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهٖ جَنَّتَانِ" فراء کا قول ہے کہ یہاں پر خداوند کریم نے ویسے ہی "جَنَّةٌ" (ایک جنت مراد لیا ہے۔ جس طرح کہ اپنے قول "فَاِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَاْوٰى" میں ہے اور یہاں تثنیہ لانے کی وجہ رعایت فاصلہ ہے۔ فراء کہتا ہے اور یہ بات اصل ہے کہ قوافی اس قدر کمی اور بیشی کے متحمل ہو جاتے ہیں جس قدر تمام کلام متحمل نہیں ہو سکتا۔ اور اسی کی نظیر فراء ہی کا وہ قول ہے جو کہ اُس نے قولہ تعالیٰ: "اِذَا انْبَعَثَ اَشْقَاهَا" کے بارہ میں کہا ہے۔ فراء کہتا ہے کہ وہ دو شخص تھے ایک کا نام تھا قدار۔ اور دوسرا ایک اُس کا ساتھی بھی تھا۔ اور خداوند پاک نے "اَشْقَيَاهَا" مراعاۃ فاصلہ ہی کی وجہ سے نہیں کہا"۔ مگر ابن قتیبۃ نے اس بات کو ناپسند کر کے اس بارہ میں بہت سختی کے ساتھ سرزنش کی ہے اور کہا ہے کہ "جو امر جائز ہے وہ یہ ہے کہ محض آیتوں کے سروں میں ایک ھاء سکتہ یا الف زائد کر دیا جائے یا کوئی ہمزہ یا حرف حذف کر دیا جائے بہر حال جبکہ یہ بات ہو کہ خدا تعالیٰ نے دو جنتوں کا وعدہ کیا ہو اور تم معاذ اللہ اُن کو ایک ہی جنت بنا دو۔ اور پھر محض رؤسِ آیات ہی کی وجہ سے ایسا کرو تو یہ نہایت بری بات ہے۔ علاوہ اس کے یہ بات ہو کیونکر سکتی ہے؟ کیونکہ خدا تعالیٰ تو اُس کی صفت اثنین (دو) کی صفات کے ساتھ فرماتا اور کہتا ہے "ذَوَاتَا اَفْنَانٍ" پھر ارشاد کرتا ہے "فِيْهِمَا" لیکن ابن الصائغ نے قاریوں سے یہ قول نقل کیا ہے کہ "یہاں پر خدا تعالیٰ نے "جَنَّاتٌ" مراد لیا ہے اور بوجہ فاصلہ کے اثنین کا صیغہ جمع پر اطلاق کیا ہے۔ پھر اس کے بعد وہ کہتا ہے کہ یہ بات کچھ بعید نہیں۔ اور کہتا ہے کہ تثنیہ سے جمع مراد لینے کے بعد بھی دوبارہ ضمیر تثنیہ کے عائد کرنے میں لفظ کی رعایت منظور تھی اور یہی تیئسواں حکم بھی ہے۔

(۲۴) جمع کے ساتھ افراد سے مستغنی بن جانا۔ جیسے "لَا بَيْعٌ فِيْهِ وَلَا خِلَالَ" یعنی "وَلَا خُلَّةٌ" جیسا کہ آیت میں ہے اور یہاں اُس کو مرعاۃ فاصلہ کے لحاظ سے صیغۂ جمع کے ساتھ وارد کیا۔

(۲۵) عاقل کو غیر عاقل کے جاری مجریٰ (قائم مقام) بنانا۔ مثلاً قولہ تعالیٰ "رَاَيْتُهُمْ لِيْ سَاجِدِيْنَ" اور "كُلٌّ فِيْ فَلَكٍ يَسْبَحُوْنَ"

(۲۶) اس لفظ کا امالہ کرنا جس کا امالہ نہیں کیا جاتا۔ جیسے "طٰه" اور "وَالنَّجْمِ" کی آیتیں۔

(۲۷) قدیرٌ اور علیمٌ کی طرح صیغہ ہائے مبالغہ کا لانا اور اسی کے ساتھ "هُوَ الْقَادِرُ" اور "عَالِمُ الْغَيْبِ" کی مثالوں میں

مبالغہ کے صیغہ کو ترک کر دینا۔ اور اسی حکم میں سے ہے قولہ تعالیٰ "وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا"۔

(۲۸) مبالغہ کے بعض اوصاف کو بعض پر برتری دینا۔ جیسے "اِنَّ هٰذَا لَشَيْءٌ عُجَابٌ" کہ یہاں عجاب کو مناسبِ فاصلہ کے لحاظ سے عجیبٌ پر ترجیح دی گئی۔

(۲۹) معطوف اور معطوف علیہ کے مابین فصل ہونا۔ جیسے "وَلَوْ لَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِنْ رَّبِّكَ لَكَانَ لِزَامًا وَّاَجَلٌ مُّسَمًّى"۔

(۳۰) اسم ظاہر کو اسم مضمر کے موقع پر واقع کرنا۔ جیسے "وَالَّذِيْنَ يُمَسِّكُوْنَ بِالْكِتَابِ وَاَقَامُوا الصَّلٰوةَ اِنَّا لَا نُضِيْعُ اَجْرَ الْمُصْلِحِيْنَ" اور اسی طرح پر آیۃ الکہف بھی ہے۔

(۳۱) مفعول کا فاعل کے موقع پر واقع ہونا۔ مثلاً قولہ تعالیٰ "حِجَابًا مَّسْتُوْرًا ○ كَانَ وَعْدُهٗ مَاْتِيًّا" یعنی "سَاتِرًا اور اٰتِيًا"۔

(۳۲) فاعل کا مفعول کے موقع پر وقوع۔ جیسے "عِيْشَةٍ رَّاضِيَةٍ" اور "مَآءٍ دَافِقٍ" رَضِيَّۃ اور مَدْفُوْق۔

(۳۳) موصوف اور صفت کے مابین فصل کرنا۔ جیسے "اَخْرَجَ الْمَرْعٰى فَجَعَلَهٗ غُثَآءً اَحْوٰى" اگر احویٰ کو المرعیٰ کی صفت ڈالا جائے یعنی حال بنا کر۔

(۳۴) کسی حرف کو دوسرے حرف کی جگہ پر واقع کرنا۔ جیسے "بِاَنَّ رَبَّكَ اَوْحٰى لَهَا" اور اصل اس کی "اَوْحٰى اِلَيْهَا"۔

(۳۵) ایسے وصف کو جو ابلغ (بلیغ تر) نہیں ہے وصف ابلغ سے مؤخر لانا۔ اس کی مثال ہے "اَلرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ اور رَءُوْفٌ رَّحِيْمٌ" کیونکہ رأفت بہ نسبت رحمت کے بلیغ تر (اعلیٰ درجہ کی صفت) ہے۔

(۳۶) فاعل کو حذف کر کے مفعول کو اُس کا نائب بنانا۔ جیسے "وَمَا لِاَحَدٍ عِنْدَهٗ مِنْ نِّعْمَةٍ تُجْزٰى"۔

(۳۷) ہاءِ سکتہ کو ثابت کرنا مثلاً "مَاهِيَهْ. سُلْطَانِيَهْ. مَاهِيَهْ"۔

(۳۸) کئی ایک مجرورات کو اکٹھا کر دینا۔ مثلاً "ثُمَّ لَا تَجِدُلَكَ بِهٖ عَلَيْنَا تَبِيْعًا" کہ اس جگہ احسن یہ تھا کہ اُن مجرورات کے مابین فصل کیا جائے لیکن فاصلہ کی مراعات نے عدم فصل اور تبیعاً کے موخر لائے جانے کا اقتضاء کیا۔

(۳۹) صیغۂ ماضی سے صیغۂ استقبال کی جانب عدول (تجاوز کرنا۔ جیسے "فَرِيْقًا كَذَّبْتُمْ وَفَرِيْقًا تَقْتُلُوْنَ" حالانکہ اصل "قَتَلْتُمْ" ہے۔

(۴۰) بنائے کلمہ کو متغیر کر دینا۔ جیسے "وَطُوْرِ سِيْنِيْنَ" حالانکہ اصل لفظ "سِيْنَآء" ہے۔

تنبیہ: ابن الصائغ کہتا ہے "یہ بات کچھ ممتنع نہیں ہے کہ آیات مذکورہ میں ان کے اصل سے خارج ہونے کی وجہ بتاتے ہوئے وجہ مناسبت کے ساتھ ہی بعض دیگر اُمور بھی پائے جائیں۔ کیونکہ جیسا کہ حدیث شریف میں آیا ہے قرآن کریم کے عجائب کبھی ختم نہیں ہو سکتے۔

فصل: ابن ابی الاصبع کا بیان ہے کہ قرآن کے فواصل، تمکین، تصدیق، توشیح اور ایغال ان چار چیزوں میں سے کسی ایک چیز سے کبھی خالی نہیں ہوتے۔

تمکین: جس کا نام ائتلاف القافیۃ بھی ہے اس بات کا نام ہے نثر عبارت لکھنے والا شخص قرینہ کے واسطے اور شاعر قافیہ کے لئے کوئی ایسی تمہید اٹھائے جس کے سبب سے قرینہ یا قافیہ اپنی جگہ پر بالکل درست آ بیٹھے۔ اُس میں کوئی خلل، غیر موزونیت اور بدنمائی نہ پائی جائے۔ اُس کے معنی پورے کلام کے معنی کے ساتھ پورا پورا اور ایسا تعلق رکھتے ہوں کہ اگر وہ قافیہ یا قرینہ اُس جگہ سے الگ کر دیا جائے یا گرا دیا جائے تو معنی میں خلل پڑ جائے اور فہم مضطرب ہو جائے اور قرینہ یا قافیہ کی یہ حیثیت ہو کہ اگر اُس کے ذکر سے سکوت کیا جائے تو سننے والا شخص اپنی طبیعت ہی سے اُس کو مکمل کر لے۔ اور اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ "یَا شُعَیْبُ اَصَلٰوتُکَ تَاْمُرُکَ اَنْ نَتْرُکَ......" کہ اس میں جیسا کہ بیشتر آیت میں بیان ہوا ہے عبادت کا ذکر ہے اور اُس کے بعد ہی اموال میں تصرف مذکور ہے۔ لہٰذا اس بات نے حلم اور رُشد کا ذکر ترتیب کے ساتھ ہونے کی خواہش کی کیونکہ حلم عبادات کے مناسب ہے اور رشد کی مناسبت مال و دولت سے ہے۔ اور قولہ تعالیٰ "اَوَلَمْ یَهْدِ لَهُمْ کَمْ اَهْلَکْنَا مِنْ قَبْلِهِمْ مِنَ الْقُرُوْنِ یَمْشُوْنَ فِیْ مَسَاکِنِهِمْ اِنَّ فِیْ ذٰلِکَ لَاٰیَةٍ اَفَلَا یَسْمَعُوْنَ اَوَلَمْ یَرَوْا اَنَّا نَسُوْقُ الْمَآءَ...... اَفَلَا تُبْصِرُوْنَ" ان دونوں آیتوں میں سے پہلی آیت کو "یَهْدِ لَهُمْ" کے لفظ سے آغاز کر کے اُسے "یَسْمَعُوْنَ" پر اُس واسطے ختم کیا ہے کہ اُس میں جو نصیحت ہے وہ سنی ہوئی بات ہے۔ اور وہ امر مسموع پچھلے زمانوں کے قصص اور تاریخی حالات ہیں اور دوسری آیت کو "یَرَوْا" سے شروع فرما کر "یُبْصِرُوْنَ" پر یوں ختم کر دیا کہ وہ آنکھوں سے دیکھی جانے والی بات ہے۔ اور قولہ تعالیٰ "لَا تُدْرِکُهُ الْاَبْصَارُ وَهُوَ اللَّطِیْفُ الْخَبِیْرُ" میں لفظ "لطیف" اُس شے کے مناسب حال ہے جس کا ادراک بصر (آنکھ) کے ذریعہ سے نہیں ہوتا۔ اور "خَبِیْر" اس چیز کے ساتھ مناسبت رکھتا ہے جس کا ادراک بصر کر لیتی ہے۔

اور قولہ تعالیٰ "وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْاِنْسَانَ مِنْ سُلٰلَةٍ مِنْ طِیْنٍ...... فَتَبَارَکَ اللّٰهُ اَحْسَنُ الْخَالِقِیْنَ" میں جو فاصلہ آیا ہے وہ ایسی تمکین تام ہے جو کہ اپنے ماقبل سے نہایت مناسبت رکھتا ہے۔ چنانچہ اس آیت کے نزول کے وقت اس کا آغاز ہوتے ہی بعض صحابہؓ کی زبان سے بے ساختہ قبل اس کے کہ وہ اس کا خاتمہ سنیں وہی عبارت ادا ہو گئی تھی۔ ابن ابی حاتم شعبی کے طریق پر زید بن ثابتؓ سے روایت کرتا ہے کہ اُنہوں نے کہا "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھ پر یہ آیت املا فرمائی "وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْاِنْسَانَ مِنْ سُلٰلَةٍ مِنْ طِیْنٍ...... خَلْقًا اٰخَرَ" تو معاذ بن جبل بول اٹھے "فَتَبَارَکَ اللّٰهُ اَحْسَنُ الْخَالِقِیْنَ" رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم معاذؓ کی زبان سے یہ جملہ سنتے ہی ہنسنے لگے اور معاذؓ نے دریافت کیا "یا رسول اللہ آپ کس بات کی وجہ سے ہنسے؟ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ یہ آیت اسی جملہ پر ختم کی گئی ہے"۔ اور بیان کیا ہے کہ ایک اعرابی نے کسی قاری کو پڑھتے ہوئے سنا "فَاِنْ زَلَلْتُمْ مِنْ بَعْدِ مَا جَآءَتْکُمُ الْبَیِّنَاتُ فَاعْلَمُوْا اَنَّ اللّٰهَ غَفُوْرٌ رَحِیْمٌ" تو وہ اعرابی حالانکہ قرآن نہیں پڑھتا تھا۔ یعنی ناخواندہ تھا۔ پھر بھی اُس نے کہا کہ "اگر یہ کلام الٰہی ہے تو خدا تعالیٰ کبھی ایسا نہیں کہے گا۔ حکیم لغزش کے موقع پر غفران کا ذکر نہ کرے گا۔ اس واسطے کہ یہ تو اور لغزش پر اُکسانے اور آمادہ بنانے کے ہم معنی ہے۔

تنبیہیں: (۱) کبھی اوائل سورۃ النحل کی طرح فواصل کا اجتماع ایک ہی موضع میں ہو جاتا ہے اور اُن کے مابین اختلاف ہوا کرتا ہے۔ کیونکہ یہاں خداوند تعالیٰ نے افلاک کے ذکر سے کلام کی ابتدا کی ہے اور فرمایا "خَلَقَ السَّمٰوٰتِ

وَالْاَرْضَ بِالْحَقِّ" پھر انسان کے نطفہ سے پیدا کرنے کا اور اس کے بعد چرند جانوروں کی خلقت اور نباتات کے عجائبات کا ذکر فرما کر ارشاد کیا ہے "هُوَ الَّذِیْ اَنْزَلَ مِنَ السَّمَآءِ مَآءً لَّكُمْ مِنْهُ شَرَابٌ وَّمِنْهُ شَجَرٌ فِیْهِ تُسِیْمُوْنَ o یُنْبِتُ لَكُمْ بِهِ الزَّرْعَ وَالزَّیْتُوْنَ وَالنَّخِیْلَ وَالْاَعْنَابَ وَمِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ اِنَّ فِیْ ذٰلِکَ لَاٰیَةً لِّقَوْمٍ یَّتَفَكَّرُوْنَ o" چنانچہ خدا تعالیٰ نے اس آیت کا مقطع تفکر کو قرار دیا اس لئے کہ یہ بیان نباتات کے مختلف انواع کا حدوث ظاہر کرنے کے ذریعہ سے خدائے قادر مختار کے وجود کا استدلال ہے۔ اور چونکہ اس مقام پر ایک سوال کا ظنہ بھی تھا جو یہ ہے کہ "اس آفرینش نباتات اور اُن کے حدوث کے بارہ میں موسموں کی طبیعتوں اور آفتاب و ماہتاب کی حرکات کا مؤثر ہونا کیوں جائز نہیں ہوتا؟" اور یہ دلیل بغیر اس سوال کا جواب دیئے ہوئے تام نہیں ہوتی تھی اس واسطے یہ جگہ غور وفکر اور تامل کی جولان گاہ تھی اور خدا تعالیٰ نے اس کا جواب دو وجہوں کے ساتھ دیا۔ وجہ اول یہ ہے کہ اس عالم سفلی کے تغیرات حرکاتِ افلاک کے احوال سے مربوط ہیں اور دیکھنا یہ ہے کہ ان حرکات کا حصول کیونکر ہوا ہے؟ اگر ان کے حصول کا سبب پیش نظر افلاک کے سوا کچھ دوسرے افلاک ہیں تو اس بات سے تسلسل لازم آتا ہے یعنی یہ سلسلہ غیر متناہی چلا جاتا ہے۔ اور اگر ان افلاک کی حرکتوں کا حصول خدائے خالق اور حکیم کی طرف سے ہے تو یہی بات پروردگارِ عالم کے وجود کا اقرار ہے اور یہی اصل مراد ہے قولہ تعالیٰ "وَسَخَّرَ لَكُمُ الَّیْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُوْمُ مُسَخَّرَاتٌ بِاَمْرِهٖ اِنَّ فِیْ ذٰلِکَ لَاٰیَاتٍ لِّقَوْمٍ یَّعْقِلُوْنَ" سے۔ پس اس آیت کا مقطع عقل کو بنایا اور گویا یہ کہا گیا کہ اگر تو عاقل ہے تو معلوم کر لے کہ بے شک تسلسل باطل ہے اور اس سے واجب ہوا کہ تمام حرکتوں کی انتہا ایک ایسی حرکت تک ہوتی ہو جس کا موجد خدائے قادر اور مختار ہے۔ اور دوسری وجہ اس سوال کے جواب دینے کی یہ ہے کہ کواکب اور طبائع کی نسبت ایک ایک ورق اور ایک ایک دانہ کے تمام اجزاء کی طرف بالکل ایک ہی ہے مگر ہم دیکھتے ہیں کہ ایک گلاب کی پنکھڑی کا ایک رُخ نہایت شوخ سرخ ہے تو دوسرا رُخ جد درجہ کا سیاہی مائل اس واسطے کہا جا سکتا ہے کہ اگر مؤثر موجب بالذات ہوتا تو اُس کے آثار میں ایسا تفاوت حاصل ہونا ممتنع ہو جاتا اور جبکہ ایسا تفاوت ممتنع نہیں بلکہ پایا جاتا ہے تو اسی امر سے ہم کو یہ علم ہوتا ہے کہ مؤثر حقیقی تاثیرات کواکب اور طبائع نہیں ہیں بلکہ وہ مؤثر خدائے قادر ومختار ہے۔ اور قولہ تعالیٰ "وَمَا ذَرَاَ لَكُمْ فِی الْاَرْضِ مُخْتَلِفًا اَلْوَانُهٗ اِنَّ فِیْ ذٰلِکَ لَاٰیَاتٍ لِّقَوْمٍ یَّذَّكَّرُوْنَ" سے بھی یہی مراد ہے گویا کہ اس طور پر سمجھایا گیا ہے کہ "جس وقت تمہاری عقل میں یہ بات جم گئی کہ واجب بالذات والطبع کی تاثیر مختلف نہیں ہوا کرتی اور تم نے دیکھ لیا کہ ایسا اختلاف موجود ہے تو اس سے تم معلوم کر سکتے ہو کہ محض طبائع ہی مؤثر نہیں ہیں بلکہ اثر ڈالنے والی ذات پاک فاعل مختار کی ہے اور اسی وجہ سے آیت کا مقطع تذکر (یاددہانی) کا لفظ کیا گیا۔

اور اسی قسم سے ہے قولہ تعالیٰ "قُلْ تَعَالَوْا اَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَیْكُمْ......" کہ ان میں سے پہلی آیت "لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُوْنَ" پر۔ دوسری "لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُوْنَ" پر۔ اور تیسری آیت قولہ تعالیٰ "لَعَلَّكُمْ تَتَّقُوْنَ" پر تمام کی گئی۔ کیونکہ پہلی آیت میں جو صفتیں ہیں اُن کے ترک پر آمادہ بنانے والی شے یہ ہے کہ انسان میں بے جا خواہش نفسانی پر غالب آنے والی عقل نہ ہو اس واسطے کہ خدا کے ساتھ اُس کی صفات کمال میں غیر کو شریک بنانے کا موجب ایسی کامل عقل کا نہ ہونا ہے جو کہ اُس کی توحید اور عظمت پر دلالت کرے۔ اور اسی طرح ماں باپ کی نافرمانبرداری بھی مقتضائے عقل نہیں ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ

بچہ کے ساتھ وہ ہر طریقہ پر احسان میں سبقت کر چکے ہیں پھر یونہی یہ بات بھی عقل سے بعید ہے کہ حی اور کریم رزاق کے موجود ہوتے ہوئے تنگیِ رزق کے خوف سے بچوں کو گلا گھونٹ کر مارا جائے۔ اور برے کاموں کا کرنا بھی مقتضائے عقل نہیں ہوسکتا' اور نہ ایسے غیظ وغضب کی وجہ سے قتل نفس درست ہوسکتا ہے جو کہ قاتل کے دل میں پیدا ہو جائے' اور عقل اُس کو مستحسن نہ ٹھہرائے غرضیکہ ان امور کے لحاظ سے آیت کا خاتمہ "تَعْقِلُوْنَ" پر کرنا پسندیدہ ہوا۔

اور دوسری آیت کا تعلق مالی اور قولی حقوق کے ساتھ ہے لہٰذا جس کو یہ علم ہوگا کہ اُس کے بھی یتیم بچے ہیں جو اُس کی وفات کے بعد بے والی اور وارث رہ جائیں گے۔ اُس کو مناسب نہ ہوگا کہ وہ غیروں کے یتیم بچوں کے ساتھ ایسا سلوک کرے جس کو اپنے یتیم بچوں کے لئے ناپسند کرتا ہو۔ اور جو شخص کہ دوسرے آدمی کے واسطے کچھ تولتا ناپتا۔ یا اُس کے واسطے گواہی دیتا ہے۔ اگر خود اُس کو یہ اتفاق پڑے کہ غیر شخص اُس کے لئے کچھ تولے ناپے یا اُس کے کسی معاملہ کی گواہی دے تو وہ کبھی پسند نہ کرے گا کہ تولنے ناپنے والا غیر شخص اُس کے کام میں بددیانتی کرے۔ اور ایسے ہی جو آدمی کوئی وعدہ کرتا ہے اور وہ اپنے ساتھ خلاف وعدگی کا روادار نہیں ہوتا وہ دوسرے لوگوں سے حسبِ وعدہ برتاؤ کرے گا تا کہ وہ لوگ بھی اس کے اُس سے وعدہ خلافی نہ کریں۔ غرضیکہ ان باتوں کا ترک اُسی صورت میں ہوسکتا ہے جبکہ ان کا تارک غور اور انجام بینی سے غفلت کرے۔ لہٰذا اس آیت کا قولہ تعالیٰ "لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُوْنَ" پر ختم کیا جانا ہی مناسب تھا۔

تیسری آیت میں خدا تعالیٰ نے اپنی اُن دینی شریعتوں کا بیان فرمایا ہے جن کی پابندی واجب ہے اور اُن کی پیروی نہ کرنے کا نتیجہ عذاب وعتاب ہے لہٰذا اس کا خاتمہ "لَعَلَّكُمْ تَتَّقُوْنَ" پر مستحسن ہوا۔ یعنی تا کہ تم اُن قوانینِ الٰہی کی پابندی کر کے عذابِ الٰہی سے بچ سکو۔ اور اسی قبیل سے ہے قولہ تعالیٰ "وَهُوَ الَّذِيْ جَعَلَ لَكُمُ النُّجُوْمَ......" سورۃ الانعام میں کہ ان آیتوں میں سے پہلی آیت کا اختتام "لِقَوْمٍ يَّعْلَمُوْنَ" دوسری کا خاتمہ "لِقَوْمٍ يَّفْقَهُوْنَ" اور تیسری آیت کا خاتمہ قولہ تعالیٰ "لِقَوْمٍ يُّؤْمِنُوْنَ" پر ہوا ہے اس لئے کہ حسابِ نجوم اور اُن کے ذریعہ سے راستوں کا پہچاننا اور ہدایت پانا اس فن کے جاننے والے علماء کے ساتھ مخصوص ہے اور آیت کا ختم ہونا "يَعْلَمُوْنَ" کے لفظ پر اس کے مناسب حال ہے۔ اور ایک نفس (ذات) سے خلائق کا پیدا کرنا' اُن کو صلب سے رحم میں منتقل بنانا' پھر دنیا میں لا کر زندگی بخشنا اور موت دینا۔ ان امور میں غور وفکر کرنا نہایت باریکی کا کام تھا اس لئے اس کو "يَفْقَهُوْنَ" کے لفظ پر ختم کرنا مناسب ہوا کیونکہ فقہ کے معنی باریک اشیاء کا سمجھنا ہے۔ اور جس مقام پر خدا تعالیٰ نے اُن باتوں کا ذکر فرمایا جو اُس نے اپنے بندوں پر انعام فرمائے ہیں مثلاً روزی کی کشائش اور کھانے کی چیزوں کی افراط میوہ جات اور اسی طرح کی دیگر اشیاء۔ وہاں کلام کو ایمان کے ذکر پر ختم کرنا مناسب تھا کیونکہ ایمان شکر نعمت الٰہی بجا لانے کا باعث ہے۔ اور قولہ تعالیٰ "وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَاعِرٍ قَلِيْلًا مَّا تُؤْمِنُوْنَ ○ وَلَا بِقَوْلِ كَاهِنٍ قَلِيْلًا مَّا تَذَكَّرُوْنَ" کہ اس میں پہلی آیت کو تؤمنون اور دوسری آیت کو تذکرون پر ختم کیا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ قرآن کا نظم شعر سے مخالف ہونا ایک کھلا ہوا اور واضح امر ہے لہٰذا جس شخص نے اُس کو شاعر کا قول بتایا وہ محض کفر اور عناد کی وجہ سے ایسا کہتا تھا۔ اور اسی مناسبت سے اس کو "قَلِيْلًا مَّا تُؤْمِنُوْنَ" پر ختم کرنا درست ہوا۔ اور قرآن کا کاہن لوگوں کے نظمِ کلام اور سجع کے الفاظ سے مخالف ہونا تذکر اور غور کا محتاج ہے کیونکہ کاہنوں کی عبارتیں اور سجع دونوں کلام نثر میں شامل ہیں لہٰذا جس وضاحت کے ساتھ قرآن کی مخالفت شعر سے پائی جاتی ہے اُتنی وضاحت اُس کے سجع اور عبارت

باہم کی مخالفت میں نہیں ہے ہاں جس وقت قرآن کی فصاحت و بلاغت کو بنظر غور دیکھا جاتا ہے اور اُس کے بدائع اور معانی پر نظر کی جاتی ہے اُس وقت اُس کا سب کلاموں سے نرالا ہونا معلوم ہوتا ہے اور اس بنا پر قولہ تعالیٰ "قَلِيْلًا مَّا تَذَكَّرُوْنَ" کے ساتھ اس آیت کا ختم ہونا موزوں اور مستحسن ہوا۔ اور اس نوع کی بدیع باتوں میں ایک بات یہ ہے کہ محدث عنہ واحد ہونے کے باوجود دو دو مواضع میں دو فاصلے مختلف آتے ہیں اور اس بات کا نہایت لطیف نکتہ ہوتا ہے مثلاً قولہ تعالیٰ "وَاِنْ يَعُدُّوْا نِعْمَةَ اللّٰهِ لَا تُحْصُوْهَا اِنَّ الْاِنْسَانَ لَظَلُوْمٌ كَفَّارٌ" سورۃ ابراہیم میں ہے اور پھر سورۃ النحل میں فرمایا ہے "وَاِنْ تَعُدُّوْا نِعْمَةَ اللّٰهِ لَا تُحْصُوْهَا اِنَّ اللّٰهَ لَغَفُوْرٌ رَّحِيْمٌ" آیا ہے۔ ابن المنیر کا قول ہے "گویا کہ پروردگار عالم جل شانہ فرماتا ہے جس وقت کہ بکثرت نعمتیں حاصل ہوتی ہیں اُس وقت تو (اے بندہ) اُن کا لینے والا ہوتا ہے اور میں اُن کو عطا کرنے والا ہوتا ہوں۔ چنانچہ اسی حالت میں جبکہ تو اُن نعمتوں کو اخذ کرتا ہے مجھے دو وصف حاصل ہوتے ہیں ایک تیرا "ظلوم" ہونا اور دوم تیرا "کفار" ہونا یعنی بوجہ اس کے کہ تو اُن نعمتوں کا شکر ادا نہیں کرتا۔ ان اوصاف سے متصف ہوتا ہے اور خود مجھے بھی ان نعمتوں کے عطا کرتے وقت دو وصف حاصل ہوتے ہیں جو یہ ہیں کہ میں غفور اور رحیم ہوں تیرے ظلم کا مقابلہ (مبادلہ) اپنے غفران سے اور تیرے کفر کا معاوضہ اپنی رحمت سے کیا کرتا ہوں اس لئے میں تیری تقصیر کے بالمقابل تیری توقیر کرتا ہوں اور تیری جفا کا بدلہ وفا کے ساتھ دیتا ہوں"۔

ابن المنیر کے سوا کسی دوسرے شخص کا قول ہے کہ "سورۃ ابراہیم "مُنْعَمٌ عَلَيْهِ" کے ذکر سے اور سورۃ النحل "مُنْعِمٌ" کے ذکر سے خاص کی گئی ہے کیونکہ سورۃ ابراہیم کی آیت وصف انسان کے مساق میں واقع ہے اور سورۃ النحل کی آیت میں صفات اللہ کا مساق ہے اور اُس کی الوہیت کا اثبات۔ چنانچہ اس کی نظیر ہے قولہ تعالیٰ "مَنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلِنَفْسِهٖ وَمَنْ اَسَاءَ فَعَلَيْهَا ثُمَّ اِلٰى رَبِّكُمْ تُرْجَعُوْنَ" سورۃ جاثیہ میں یوں آیا ہے اور سورۃ فصلت میں خاتمہ آیت پر ارشاد ہوتا ہے "وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيْدِ" اس کا نکتہ یہ ہے کہ پہلی آیت کے قبل۔ "قُلْ لِّلَّذِيْنَ اٰمَنُوْا يَغْفِرُوْا لِلَّذِيْنَ لَا يَرْجُوْنَ اَيَّامَ اللّٰهِ لِيَجْزِيَ قَوْمًا بِمَا كَانُوْا يَكْسِبُوْنَ" آیا ہے اور اس لحاظ سے اس آیت کا فاصلہ بعث پر ختم ہونا مناسب ہوا ہے کیونکہ خدا تعالیٰ نے اس آیت سے پہلے اُن لوگوں کو بعث کا منکر بیان فرمایا ہے۔ اور دوسری آیت کا اختتام ان کے مناسب حال ہے کیونکہ خدا تعالیٰ کسی عمل صالح کو ضائع نہیں کرتا اور کسی کے کار بد پر کچھ زیادتی نہیں فرماتا اور خداوند کریم نے سورۃ النساء میں فرمایا ہے: "اِنَّ اللّٰهَ لَا يَغْفِرُ اَنْ يُّشْرَكَ بِهٖ وَيَغْفِرُ مَا دُوْنَ ذٰلِكَ لِمَنْ يَّشَآءُ وَمَنْ يُّشْرِكْ بِاللّٰهِ فَقَدِ افْتَرٰى اِثْمًا عَظِيْمًا" پھر دوسری جگہ اس کا اعادہ فرمایا اور اس کو اپنے قول "وَمَنْ يُّشْرِكْ بِاللّٰهِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلٰلًا بَعِيْدًا" کے ساتھ ختم کیا ہے۔ اس کا نکتہ یہ ہے کہ پہلی آیت یہودیوں کے بارہ میں نازل ہوئی تھی جنہوں نے خدا تعالیٰ پر ایسی باتوں کا افترا باندھا تھا جو اُس کی کتاب کریم میں نہیں تھیں اور دوسری آیت مشرکین کے حق میں نازل ہوئی تھی جو اہل کتاب نہ تھے اس لئے اُن کی گمراہی سخت تر تھی۔ اور سورۃ مائدہ میں اس کی نظیر ہے قولہ تعالیٰ "وَمَنْ لَّمْ يَحْكُمْ بِمَا اَنْزَلَ اللّٰهُ فَاُولٰٓئِكَ هُمُ الْكٰفِرُوْنَ" اور دوبارہ اس کا اعادہ فرماتے ہوئے "فَاُولٰٓئِكَ هُمُ الظّٰلِمُوْنَ" فرمایا ہے۔ اور اس کے بعد تیسری آیت میں ایسے ہی موقع پر "فَاُولٰٓئِكَ هُمُ الْفٰسِقُوْنَ" ارشاد کیا ہے۔ چنانچہ اس اختلاف فواصل کا نکتہ یہ ہے کہ پہلی آیت مسلمانوں کے احکام میں، دوسری یہودیوں کے احکام میں اور تیسری نصاریٰ کے احکام کے بارہ میں نازل ہوئی

تھی اور ایک قول یہ ہے کہ پہلی آیت کا نزول اُن لوگوں کے حق میں ہوا تھا جو کہ دانستہ خدا کی نازل کردہ کتاب کا انکار رتے تھے اور دوسری آیت کا نزول اُن اشخاص کے حق میں ہوا جنہوں نے باوجود علم کے ماانزل اللہ کے خلاف کیا اور اُس کا انکار نہیں کیا اور تیسری آیت کا نزول اُن لوگوں کے حق میں ہوا جنہوں نے نادانی کی حالت میں احکام منزل من اللہ کی خلاف ورزی کی ہے۔ پھر ایک قول یہ بھی ہے کہ یہاں کافر، ظالم اور فاسق تینوں لفظ ایک ہی معنی میں آئے ہیں جو کہ کفر ہے اور اسی ایک معنی کو مختلف الفاظ کے ساتھ تعبیر کیا گیا ہے تا کہ اس سے فائدہ کی زیادتی اور تکرار لفظ سے پہلوتہی کا نفع حاصل ہو۔ اور امر متذکرہ بالا یعنی محدث عنہ واحد ہونے کی حالت میں دو مواضع پر فاصلتین کے مختلف آنے کے برعکس بات یہ ہوتی ہے کہ محدث عنہ مختلف ہو۔ اور دونوں فاصلے متفق پائے جائیں۔ اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ "یَآاَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا لِیَسْتَاْذِنْکُمُ الَّذِیْنَ مَلَکَتْ اَیْمَانُکُمْ...... کَذَالِکَ یُبَیِّنُ اللّٰہُ لَکُمُ الْاٰیَاتِ وَاللّٰہُ عَلِیْمٌ حَکِیْمٌ" سورۃ النور میں۔ اور پھر دوسری جگہ فرمایا ہے وَاِذَا بَلَغَ الْاَطْفَالُ مِنْکُمُ الْحُلُمَ فَلْیَسْتَاْذِنُوْا کَمَا اسْتَاْذَنَ الَّذِیْنَ مِنْ قَبْلِھِمْ کَذَالِکَ یُبَیِّنُ اللّٰہُ لَکُمْ اٰیَاتِہٖ وَاللّٰہُ عَلِیْمٌ حَکِیْمٌ" کہ ان دونوں مقاموں پر محدث عنہ مختلف ہیں مگر فاصلتین ایکساں آئے ہیں۔

(۲) قولہ تعالیٰ "اِنْ تُعَذِّبْھُمْ فَاِنَّھُمْ عِبَادُکَ وَاِنْ تَغْفِرْلَھُمْ فَاِنَّکَ اَنْتَ الْعَزِیْزُ الْحَکِیْمُ" مشکلاتِ فواصل میں سے ہے کیونکہ قولہ تعالیٰ "وَاِنْ تَغْفِرْلَھُمْ" اس امر کا مقتضی ہے کہ فاصلہ اَلْغَفُوْرُ الرَّحِیْمُ ہو اور اُبی کے مصحف سے یونہی منقول بھی ہے اس کے علاوہ ابن شنبوذ نے اس کی قرأت اسی طور پر کی ہے اور اس کی حکمت کے بیان میں ذکر کیا ہے کہ مستحق عذاب شخص کی مغفرت اُسی ذات قادر مطلق کا فعل ہے۔ جس پر کسی کا حکم نہیں چل سکتا اور جو سب کا حاکم علی الاطلاق ہے لہٰذا وہ ذات پاک عزیز یعنی غالب (سبھوں پر بالاتر ہے) اور حکیم اُس شخص کو کہتے ہیں جو کہ ہر شے کو اس کے محل میں رکھا کرتا ہے اور کبھی بعض افعال میں کچھ کمزور خیال کے لوگوں پر وجہ حکمت مخفی رہ جاتی ہے اور وجہ اُن کو وہم پیدا ہوتا ہے کہ یہ افعال خارج از حکمت ہیں حالانکہ فی الواقع ایسا نہیں ہوا کرتا۔ لہٰذا حکیم کے ساتھ وصف کرنے میں ایک بہت عمدہ پیش بندی اور احتراس بھی پایا گیا یعنی یہ کہ "اے خدائے برتر اگر تو اُن بندوں کو باوجود اُن کے مستحق عذاب ہونے کے بھی معاف فرما ے تو اس بارہ میں کوئی تجھ پر کچھ اعتراض نہیں کرسکتا اور جو کچھ تو کرے وہی حکمت ہے۔ پھر اسی کی نظیر ہے سورۃ التوبۃ میں قولہ تعالیٰ "اُولٰٓئِکَ سَیَرْحَمُھُمُ اللّٰہُ اِنَّ اللّٰہَ عَزِیْزٌ حَکِیْمٌ" سورۃ الممتحنہ میں قولہ تعالیٰ "وَاغْفِرْلَنَا رَبَّنَا اِنَّکَ اَنْتَ الْعَزِیْزُ الْحَکِیْمُ" سورۃ غافر میں قولہ "رَبَّنَا وَاَدْخِلْھُمْ جَنَّاتِ عَدْنٍ...... اِنَّکَ اَنْتَ الْعَزِیْزُ الْحَکِیْمُ" اور سورۃ النور میں "وَلَوْ لَا فَضْلُ اللّٰہِ عَلَیْکُمْ وَرَحْمَتُہٗ وَاَنَّ اللّٰہَ تَوَّابٌ حَکِیْمٌ" آخری مثال میں بظاہر امر "تَوَّابٌ رَّحِیْمٌ" اس جگہ زیادہ مناسب تھا کیونکہ رحمت کا توبہ کے ساتھ لگاؤ ہے۔ لیکن یہاں لفظ حکیم کے ساتھ رحمت کی تعبیر اس غرض سے کی کہ اس سے لعان کے مشروع ہونے کا فائدہ اشارۃً معلوم ہو جائے اور اس کی حکمت کا بھی علم حاصل ہو جو کہ ایسے عظیم الشان برے کام کی پردہ پوشی ہے۔ اور ایسے ہی مخفی وجوہ اختلاف فواصل میں سے سورۃ البقرہ کے اندر قولہ تعالیٰ "ھُوَ الَّذِیْ خَلَقَ لَکُمْ مَا فِی الْاَرْضِ جَمِیْعًا ثُمَّ اسْتَوٰی اِلَی السَّمَآءِ فَسَوّٰھُنَّ سَبْعَ سَمٰوٰتٍ وَھُوَ بِکُلِّ شَیْءٍ عَلِیْمٌ" اور سورۃ آل عمران میں "قُلْ اِنْ تُخْفُوْا مَا فِیْ صُدُوْرِکُمْ اَوْ تُبْدُوْہُ یَعْلَمْہُ اللّٰہُ وَیَعْلَمُ مَا فِی السَّمٰوٰتِ وَمَا فِی الْاَرْضِ وَاللّٰہُ عَلٰی کُلِّ شَیْءٍ قَدِیْرٌ" بھی ہے کیونکہ سورۃ البقرہ کی آیت میں قدرت کے ساتھ ختم ہونا اور آیت آل عمران میں علم کے ساتھ ختم کیا جانا

سب سے پہلے ذہن میں آتا ہے اور اس کا جواب یہ ہے کہ چونکہ سورۃ البقرۃ کی آیت میں زمین اور اُس کے موجودات کو پیدا کرنے کی خبر دہی اس اعتبار کے ساتھ شامل تھی کہ وہ تمام کائنات ارضی اہل ارض کے حاجات کے مناسب حال اور اُن کی بہبود اور فوائد کے مطابق ہے اور یہ بیان بھی اس آیت میں موجود تھا کہ آسمانوں کی آفرینش مستوی اور محکم انداز پر بلا کسی تفاوت کے کی گئی ہے لہٰذا یہ بات واجب تھی کہ اس صفت کا خالق اپنے فعل سے کلی اور جزئی اور مجمل اور مفصل طریقہ پر باخبر اور دانا اس واسطے اس آیت کا صفت علم کے ساتھ ختم کرنا ہی مناسب ہوا۔ اور آل عمران کی آیت چونکہ کفار سے دوستی کرنے کے بارہ میں وعید کے سیاق پر آئی تھی اور اُس میں علم کے ساتھ تعبیر کرنا عذاب وثواب کے بدلہ دینے کے لئے کنایۃ کے طور پر رکھا گیا تھا بدینہ وجہ اُسے صفتِ قدرت پر ختم کرنا مناسب ٹھہرا۔ اور اسی قبیل سے ہے قولہ تعالٰی "وَاِنْ مِّنْ شَیْءٍ اِلَّا یُسَبِّحُ بِحَمْدِہٖ وَلٰکِنْ لَا تَفْقَهُوْنَ تَسْبِیْحَهُمْ اِنَّهٗ کَانَ حَلِیْمًا غَفُوْرًا" کہ اس جگہ اشیاء کی تسابیح (تسبیح خوانی) کے ذکر سے بعد کلام کو حلم اور مغفرت کے ذکر پر ختم کرنا بادی الرائے میں غیر ظاہر امر ہے۔ اور اس کی حکمت کے بارہ میں یہ ذکر کیا گیا ہے کہ "جس صورت میں تمام چیزیں خدا کی تسبیح (پاکی بیان) کرنے والی ہیں اور اُن کے حق میں کوئی عصیاں (گنہگاری) نہیں ہے حالانکہ تم لوگ (انسان) معصیت کیا کرتے ہو لہٰذا آیت کو حلم اور مغفرت کے ذکر پر ختم کیا تاکہ عصیان کے معنی کی رعایت ہو جائے جو کہ آیت میں مقدر ہیں اور اس کا ثبوت رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ حدیث ہے کہ لَوْ لَا بَهَائِمُ رُتَّعٌ وَشُیُوْخٌ رُکَّعٌ وَاَطْفَالٌ رُضَّعٌ لَصُبَّ عَلَیْکُمُ الْعَذَابُ صَبًّا وَلَرُضَّ رَضًّا یعنی اگر چرنے والے چرند اور خمیدہ پشت بڈھے اور شیر خوار بچے نہ ہوتے تو بے شک تم لوگوں پر بے شمار عذاب نازل ہوتا اور ہر آئنہ تم عذاب میں جکڑ دیئے جاتے"۔

اور کہا گیا ہے کہ یہاں عبارت کی تقدیر ہے خدا تعالٰی مسبحین کی کمی کرنے سے درگزر کرنے والا اور اُن کے گناہوں کو معاف کرنے والا ہے"۔ اور ایک قول میں آیا ہے کہ نہیں بلکہ اس جگہ عبارت کی تقدیر یہ ہے کہ "خدا تعالٰی ان مخاطب لوگوں کی حرکت کو برداشت کرنے والا ہے جو کہ خدا کی نشانیوں اور عبرت دلانے والی باتوں پر غور کرنا چھوڑ کر تسبیح کو پوری طرح نہیں سمجھتے اور یہ نہیں کرتے کہ خداوند پاک نے جو باتیں اپنی مخلوقات میں ودیعت رکھی ہیں۔ اور جن کے علم سے تنزیہ باری کا علم حاصل ہوتا ہے اُن کو جیسا کہ اُن کی معرفت کا حق ہے اُسی طرح شناخت کریں۔

(۳) قرآن شریف میں بعض فواصل ایسے آئے ہیں جن کا اُس میں اور کوئی نظیر ہی نہیں ملتا۔ مثلاً خدا تعالٰی نے سورۃ النور میں آنکھیں جھکا لینے کا حکم دینے کے بعد فرمایا ہے: "اِنَّ اللّٰهَ خَبِیْرٌ بِمَا یَصْنَعُوْنَ" اور دعا استجابۃ کا حکم فرمانے کے بعد ارشاد کیا "لَعَلَّهُمْ یَرْشُدُوْنَ" کہا گیا ہے کہ اس دوسری آیت میں لیلۃ القدر کی تعریض ہے اس وجہ سے کہ اس کا ذکر رمضان کے ذکر سے بعد میں کیا گیا ہے یعنی اس کی مراد یہ ہے کہ شاید وہ لوگ شب قدر کی معرفت کی جانب راہ پائیں۔

تصدیر اس بات کا نام ہے کہ فاصلہ کا لفظ بعینہٖ ویسا ہی لفظ ہو جو کہ آیت کے شروع میں پہلے آ چکا ہے۔ اس تصدیر کا ایک اور نام رد العجز علی الصدر بھی ہے۔ اور ابن المعتز کا بیان ہے کہ اس کی تین قسمیں ہیں۔

اول یہ کہ فاصلہ کا آخر اور صدر کلام کا آخری کلمہ دونوں باہم موافق ہوں اس کی مثال ہے قولہ تعالٰی "اَنْزَلَهٗ بِعِلْمِهٖ وَالْمَلٰٓئِکَةُ یَشْهَدُوْنَ وَکَفٰی بِاللّٰهِ شَهِیْدًا"۔

دوم یہ صدر کلام کا اول کلمہ فاصلہ کے آخری کلمہ سے موافق ہو مثلاً قولہ تعالیٰ "وَهَبْ لَنَا مِنْ لَّدُنْكَ رَحْمَةً ۚ اِنَّكَ اَنْتَ الْوَهَّابُ"۔ اور "قَالَ اِنِّیْ لِعَمَلِكُمْ مِنَ الْقَالِیْنَ" اور تیسری قسم یہ ہے کہ فاصلہ کا اخیر کلمہ صدر کلام کے کسی نہ کسی کلمہ کے موافق ہو۔ جیسے "وَلَقَدِ اسْتُهْزِئَ بِرُسُلٍ مِّنْ قَبْلِكَ فَحَاقَ بِالَّذِیْنَ سَخِرُوْا مِنْهُمْ مَا كَانُوْا بِهٖ یَسْتَهْزِءُوْنَ" اور "اُنْظُرْ كَیْفَ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلٰی بَعْضٍ وَلَلْاٰخِرَةُ اَكْبَرُ دَرَجٰتٍ وَّاَكْبَرُ تَفْضِیْلًا"۔

اور "قَالَ لَهُمْ مُّوْسٰی وَیْلَكُمْ لَا تَفْتَرُوْا عَلَی اللّٰهِ كَذِبًا...... وَقَدْ خَابَ مَنِ افْتَرٰی"۔

اور "فَقُلْتُ اسْتَغْفِرُوْا رَبَّكُمْ اِنَّهٗ كَانَ غَفَّارًا"۔

اور توشیح اس بات کو کہتے ہیں کہ اول کلام میں کوئی ایسی بات ہو جو کہ قافیہ کی مستلزم ہوتی ہے۔ توشیح اور تصدیر کے مابین فرق یہ ہے کہ توشیح کی دلالت معنوی ہوتی ہے اور تصدیر کی دلالت لفظی۔ مثلاً قولہ تعالیٰ "اِنَّ اللّٰهَ اصْطَفٰی اٰدَمَ......" میں "اِصْطَفٰی" کا لفظ اس بات پر لفظی حیثیت سے کبھی یہ دلالت نہیں کرتا کہ اس آیت کا فاصلہ "الْعٰلَمِیْنَ" ہوگا کیونکہ اصطفیٰ کا لفظ العالمین کے لفظ سے جداگانہ ہے۔ مگر معنی کی جہت سے ضرور دلالت کر رہا ہے اس واسطے کے کے اصطفیٰ کے لوازم میں سے ایسی شے کا ہونا معلوم ہے جو کہ اپنی جنس پر برگزیدہ اور چیدہ ہو اور ان مصطفین کی جنس ہیں اہل عالم۔ یا مثلاً قولہ تعالیٰ "وَاٰیَةٌ لَّهُمُ الَّیْلُ نَسْلَخُ......" کہ اس بارہ میں ابن ابی الاصبع نے کہا ہے "جو شخص اس سورۃ کا حافظ اور اس بات کو سمجھنے والا ہے کہ اس سورۃ کی آیتوں کے مقاطع نون مردفہ ہیں اور پھر آیت کے صدر (آغاز) میں لیل (رات) سے نہار (دن) کا انسلاخ (برآمد ہونا) سنا تو وہ معلوم کر لے گا کہ اس آیت کا فاصلہ مُظْلِمُوْنَ ہوگا کیونکہ جس شخص نے اپنی لیل سے نہار کا اسلاخ کیا وہ ظلمت میں داخل ہو گیا (یعنی "اَظْلَمَ" بمعنی در ظلمت شد) غرضیکہ اسی سبب سے اس بدیع کا نام توشیح رکھا گیا۔ اس واسطے کہ جب کلام کے اول (آغاز) نے اس کے آخر یعنی انجام پر دلالت کی تو اس کے معنی بمنزلہ وشاح (زیور) کے ٹھہرائے گئے اور کلام کا اوّل و آخر گردن اور کمر کی جگہ تصور کیا گیا جن کے گرد زیور کا حلقہ ہوتا ہے اب رہا ایغال اس کا بیان اطناب کی نوع میں پہلے گزر چکا ہے۔

فصل: فن بدیع کے عالموں نے سجع کو اور اسی کے مانند فواصل کو بھی کئی قسموں پر تقسیم کیا ہے۔ جو حسبِ ذیل ہیں۔ مطرف، متوازی، مرصع، متوازن اور متماثل۔

مطرف: اس کو کہتے ہیں کہ دو فاصلے وزن میں باہم مختلف ہوں اور حروف سجع میں باہم متفق مثلاً قولہ تعالیٰ "مَا لَكُمْ لَا تَرْجُوْنَ لِلّٰهِ وَقَارًا وَقَدْ خَلَقَكُمْ اَطْوَارًا"۔

متوازی: اس کا نام ہے کہ دو فاصلے وزن اور قافیہ کی جہتوں سے باہم متفق ہوں اور پہلے فاصلہ میں جو لفظ ہے وہ دوسرے فاصلہ کے لفظ سے وزن اور تقفیہ (قافیہ بندی) میں مقابلہ نہ ہو۔ مثلاً قولہ تعالیٰ "فِیْهَا سُرُرٌ مَّرْفُوْعَةٌ وَّاَكْوَابٌ مَّوْضُوْعَةٌ"۔

متوازن: اس کا نام ہے کہ دو فاصلے وزن میں بغیر خیال تقفیہ کے ہموزن اور موافق ہوں۔ جیسے قولہ تعالیٰ "وَنَمَارِقُ مَصْفُوْفَةٌ وَّزَرَابِیُّ مَبْثُوْثَةٌ"۔

مرصع: وہ ہے کہ دو فاصلے وزن اور تقفیہ دونوں جہتوں سے متفق ہوں اور جو بات پہلے فاصلہ میں ہے وہ دوسرے

فاصلہ کی بات سے ویسی ہی مقابل واقع ہو۔ جیسے قولہ تعالیٰ "اِنَّ اِلَيْنَا اِيَابَهُمْ ثُمَّ اِنَّ عَلَيْنَا حِسَابَهُمْ" "اِنَّ الْاَبْرَارَ لَفِيْ نَعِيْمٍ وَّاِنَّ الْفُجَّارَ لَفِيْ جَحِيْمٍ"۔

اور متماثل وہ ہے جو کہ تقفیۃ کے بغیر دوسرے فاصلہ کے ساتھ وزن میں مساوی ہو اور پہلے فاصلہ کے افراد دوسرے فاصلہ کے افراد کے مقابلہ میں پڑیں۔ اسی وجہ سے متماثل کی نسبت مرصع کے جانب ویسی ہی ہوتی ہے جیسی کہ متوازن کی نسبت متوازی کی طرف ہوا کرتی ہے۔ اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ "وَاٰتَيْنٰهُمَا الْكِتٰبَ الْمُسْتَبِيْنَ وَهَدَيْنٰهُمَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيْمَ" کہ یہاں کتاب اور صراط کے دونوں لفظ باہم متوازن ہیں اور ایسے ہی مستبین اور مستقیم کے الفاظ بھی متوازن ہیں لیکن وہ آخری حرف میں ایک دوسرے سے مختلف ہو گئے ہیں۔

فصل: متذکرہ بالا بیانات کے بعد اب صرف دو بدیعی نوعیں فواصل سے تعلق رکھنے والی باقی رہ گئیں جو حسب ذیل ہیں:

اوّل تشریع: ابن ابی الاصبع نے اس کا نام توأم رکھا ہے۔ اور اس کی اصل یہ ہے کہ شاعر اپنے بیت (شعر) کو فن عروض کے دو وزنوں پر یوں بنا کرے کہ اگر اُس میں سے ایک یا دو جز ساقط کر دیئے جائیں تو باقی ماندہ حصہ دوسرے وزن کا ایک بیت ہو جائے۔ ایک قوم نے کہا کہ نوعِ تشریع صرف فن شعر کے ساتھ خاص ہے۔ اور دوسرے لوگ کہتے ہیں کہ نہیں بلکہ وہ نثر میں بھی ہوتا ہے اور یوں کہ نثر کلام ایسے دو سجع کے فقروں پر مبنی ہوا کرتا ہے کہ اُن میں سے اگر صرف ایک ہی فقرہ پر اقتصار کر لیا جائے تو بھی کلام تام اور مفید رہے۔ اور اگر اس کے ساتھ دوسرا سجعۃ بھی لاحق کر دیا جائے تو وہ کلام تمام اور مفید ہونے میں اپنی حالت پر رہے گا۔ اور اسی کے ساتھ جس قدر لفظی زیادتی ہوئی ہے۔ اتنے زائد معنی دے گا۔ ابن ابی الاصبع کا قول ہے "سورۃ الرحمٰن کا بیشتر حصہ اسی باب سے آیا ہے کیونکہ اس کی آیتوں میں اگر دو فاصلوں میں سے صرف ایک پہلے ہی فاصلہ پر "فَبِاَيِّ اٰلَآءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبٰنِ" کو چھوڑ کر اقتصار کر لیا جائے تو بھی کلام تام اور مفید رہے گا۔ اور دوسرے فاصلہ سے محض اُس کی تکمیل ہوگئی ہے۔ اور اُس نے تقریر اور توبیخ کے ایک زائد معنی کا فائدہ دیا ہے۔

میں کہتا ہوں کہ ابن ابی الاصبع کی یہ تمثیل ٹھیک اور مطابق نہیں ہے۔ بہتر یہ تھا کہ مثال میں ایسی آیتیں پیش کی جائیں۔ جن کے اثبات میں کوئی ایسی بات ہوئی ہو جو کہ فاصلہ ہونے کے واسطے صحیح ہوتی۔ جیسے قولہ تعالیٰ "لِتَعْلَمُوْا اَنَّ اللّٰهَ عَلٰى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيْرٌ" "وَاَنَّ اللّٰهَ قَدْ اَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا" یا اس کے مشابہ اور آیات۔

اور نوع دوم ہے استلزام۔ اس کو لزوم مالا یلزم کے نام سے بھی موسوم کیا جاتا ہے۔ اور یہ اس بات کا نام ہے کہ شعر یا نثر کلام میں عدم کلفت کے حرف روی سے پہلے ایک یا دو حرفوں کا التزام کر لیا جائے۔ ایک حرف کے التزام کی مثال ہے "فَاَمَّا الْيَتِيْمَ فَلَا تَقْهَرْ وَاَمَّا السَّائِلَ فَلَا تَنْهَرْ" کہ یہاں را حرف روی سے قبل ہا کا التزام کیا ہے۔ اور اسی کی مثال ہے "اَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ ......" کہ اُن میں کاف سے قبل را کا التزام کیا گیا ہے۔ اور قولہ تعالیٰ "فَلَا اُقْسِمُ بِالْخُنَّسِ الْجَوَارِ الْكُنَّسِ" میں سین حرف روی سے قبل نون مشددہ کا التزام ہے۔ اور قولہ تعالیٰ "وَاللَّيْلِ وَمَا وَسَقَ وَالْقَمَرِ اِذَا اتَّسَقَ" میں قاف سے پہلے سین کا التزام ہے اور دو حرفوں کے التزام کی مثال ہے قولہ تعالیٰ "وَالطُّوْرِ وَكِتٰبٍ مَّسْطُوْرٍ" اور "وَمَا اَنْتَ بِنِعْمَةِ رَبِّكَ بِمَجْنُوْنٍ وَاِنَّ لَكَ لَاَجْرًا غَيْرَ مَمْنُوْنٍ" اور "بَلَغَتِ التَّرَاقِيَ وَقِيْلَ مَنْ رَاقٍ وَّظَنَّ اَنَّهُ

الْفِرَاقُ" اور تین حروف کے التزام کی مثال ہے قولہ تعالیٰ "تَذَكَّرُوْا فَاِذَا هُمْ مُبْصِرُوْنَ وَاِخْوَانُهُمْ يَمُدُّوْنَهُمْ فِی الْغَیِّ ثُمَّ لَا یُقْصِرُوْنَ"۔

تنبیہیں: (۱) اہل بدیع کا قول ہے "سجع یا اُس کے مثل کلام میں احسن وہ کلام ہوتا ہے جس کے قرائن باہم مساوی ہوں۔ جیسے "فِیْ سِدْرٍ مَّخْضُوْدٍ وَّطَلْحٍ مَّنْضُوْدٍ وَّظِلٍّ مَّمْدُوْدٍ" اور اس کے بعد خوبی میں اُس سجع کا نمبر ہے۔ جس کا دوسرا قرینہ طویل ہو جائے۔ مثلاً "وَالنَّجْمِ اِذَا هَوٰى مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوٰى" یا تیسرا قرینہ طول پکڑے۔ جیسے "خُذُوْهُ فَغُلُّوْهُ ثُمَّ الْجَحِيْمَ صَلُّوْهُ ثُمَّ فِیْ سِلْسِلَةٍ......"۔

اور ابن الاثیر کا بیان ہے کہ دوسرے قرینہ میں مساوات کا ہونا احسن ہے ورنہ تھوڑا سا طویل ہونا چاہئے اور تیسرے قرینہ کے بارہ میں بہت طویل ہونا خوب تر ہے۔ خفاجی کہتا ہے یہ بات جائز نہیں کہ دوسرا قرینہ پہلے قرینہ سے بہت قصیر ہو۔

(۲) علما کا قول ہے کہ خوب ترین سجع وہ ہے جو کہ قصیر (چھوٹا) ہو کیونکہ کلام کی کمی بیشی (انشا پرداز) کی قوتِ (انشا) پر دلالت کیا کرتی ہے۔ اور کم از کم ایک ایسے سجع میں دو کلمے ہونے چاہئیں۔ جیسے قولہ تعالیٰ "يٰۤاَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ قُمْ فَاَنْذِرْ......" اور "وَالْمُرْسَلٰتِ عُرْفًا......" اور "وَالذّٰرِيٰتِ ذَرْوًا......" اور "وَالْعٰدِيٰتِ ضَبْحًا......" اور بڑے سے بڑا سجع وہ ہے جو کہ دس کلموں سے زائد کا ہو جیسے کہ قرآن کی بیشتر آیتیں ہیں اور ان دونوں کے مابین جس قدر سجعے ہیں وہ سب متوسط ہیں۔ جس طرح سورۃ القمر کی آیت۔

(۳) زمخشری نے اپنی کتاب کشاف قدیم میں بیان کیا ہے "اکیلے فواصل ہی کی محافظت پسندیدہ نہیں ہوتی مگر یہ کہ اُس کے معانی کو اپنے اندازِ بیان پر اُس طریقہ سے باقی رکھیں جس کو خوبی نظم اور کلام کا پورا ہونا چاہتا ہے۔ ورنہ جس وقت معانی کا لحاظ نہ کر کے محض لفظ کی خوبی کا اہتمام کیا جائے۔ اور اُس کے موا کی طرف نظر ہی نہ کریں تو یہ بات بلاغت کی اقسام میں سے نہیں ہے۔ چنانچہ اسی قاعدہ کی بنا پر کہا گیا ہے کہ قولہ تعالیٰ "وَبِالْاٰخِرَةِ هُمْ يُوْقِنُوْنَ" میں "بِالْاٰخِرَةِ" کی تقدیم صرف فاصلہ کے لحاظ سے نہیں کی گئی ہے۔ بلکہ یہاں اختصاص کی رعایت بھی رکھی گئی ہے۔

(۴) چونکہ فواصل کا مبنیٰ وقف پر ہے اس لئے اُن میں مرفوع کا مقابلہ مجرور کے ساتھ یا اس کے برعکس ہونا مناسب اور جائز ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ "اِنَّا خَلَقْنٰهُمْ مِّنْ طِيْنٍ لَّازِبٍ" قولہ تعالیٰ "عَذَابٌ وَّاصِبٌ" اور "شِهَابٌ ثَاقِبٌ" کے ساتھ آیا ہے۔ اور قولہ تعالیٰ "بِمَآءٍ مُّنْهَمِرٍ" قولہ "قَدْ قُدِرَ" "سِحْرٌ" اور "مُسْتَمِرٌّ" کے مقابلہ میں واقع کیا گیا ہے اور قولہ تعالیٰ "وَمَا لَهُمْ مِّنْ دُوْنِهٖ مِنْ وَّالٍ" قولہ تعالیٰ "وَيُنْشِئُ السَّحَابَ الثِّقَالَ" کے ساتھ آیا ہے۔

(۵) قرآن شریف میں بکثرت فواصل کو حروف مد و لین اور الحاقِ نون کے ساتھ ختم کیا گیا ہے۔ اس کی حکمت یہ ہے کہ اس کے ساتھ تطریب (طرب انگریزی) پر قابو پایا جائے۔ جیسا کہ سیبویہ کا قول ہے کہ اہل عرب ترنم کرنے کی حالت میں کلموں کے ساتھ الف، یا اور نون کا الحاق کیا کرتے ہیں کیونکہ اُن کا ارادہ آواز میں کشش کرنے کا ہوا کرتا ہے اور جس وقت وہ ترنم نہیں کرتے۔ اُس وقت ان حروف کا الحاق ترک کر دیتے ہیں۔ اور قرآن شریف میں یہ (ترنم یا الحاق) نہایت [illegible] موقف اور شیریں ترین مقطع پر آیا ہے۔

(٦) فواصل کے حروف متماثل ہوتے ہیں یا متقارب۔ متماثل کی مثال ہے: "وَالطُّوْرِ وَكِتَابٍ مَسْطُوْرٍ فِي رَقٍّ مَنْشُوْرٍ وَالْبَيْتِ الْمَعْمُوْرِ"۔

متقارب کی مثال ہے "اَلرَّحْمٰنُ الرَّحِيْمِ مَالِكِ يَوْمِ الدِّيْنِ" اور "قٓ ۚ وَالْقُرْآنِ الْمَجِيْدِ بَلْ عَجِبُوْا اَنْ جَآءَهُمْ مُنْذِرٌ مِنْهُمْ فَقَالَ الْكَافِرُوْنَ هٰذَا شَيْءٌ عَجِيْبٌ" امام فخر الدین اور اُن کے سوا دیگر لوگوں کا قول ہے کہ قرآن شریف کے فواصل ان دونوں قسموں سے خارج نہیں ہوا کرتا۔ بلکہ اُن کا انحصار متماثلہ اور متقاربہ کے احاطہ میں ہوا کرتا ہے۔ امام فخر الدین کہتا ہے۔ اور اسی بات کے ذریعہ سے سورۃ الفاتحہ کو مع بسم اللہ کے۔ اور "صِرَاطَ الَّذِيْنَ. اِلٰى اٰخِرِهَا" کو ایک آیت قرار دے کر سات آیتوں کی سورۃ شمار کرنے میں امام شافعی رحمتہ اللہ علیہ کا مذہب امام ابی حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے مذہب پر مرجح بنایا جاتا ہے اس لئے کہ جس شخص نے "اَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ" کو چھٹی آیت گردانا ہے اُس کا قول اس طور سے رد کیا گیا ہے کہ وہ سورۃ کی دیگر تمام آیتوں کے فواصل سے نہ تو متماثلہ کے ذریعہ سے نہ اور مقاربتہ کے وسیلہ سے کسی طرح بھی مشابہ نہیں ہوتی حالانکہ فواصل میں تشابہ کی رعایت لازمی امر ہے۔

(٧) فواصل میں تضمین اور ایطاء کی کثرت اس وجہ سے پائی جاتی ہے کہ یہ دونوں باتیں نثر عبارت میں کوئی عیب نہیں ہیں۔ اگرچہ نظم میں ان کو عیب شمار کیا گیا ہے تضمین اس بات کا نام ہے کہ مابعد الفاصلہ اُس کے ساتھ متعلق ہو۔ جیسے قولہ تعالیٰ "وَاِنَّكُمْ لَتَمُرُّوْنَ عَلَيْهِمْ مُصْبِحِيْنَ وَبِاللَّيْلِ" اور ایطاء تکرار الفاصلہ بلفظھا کو کہتے ہیں۔ مثلاً قولہ تعالیٰ "هَلْ كُنْتُ اِلَّا بَشَرًا رَّسُوْلًا" سورۃ الاسرا میں کہ اس کے بعد کی دو آیتیں اور بھی اسی فاصلہ کے ساتھ ختم کی ہیں۔

ساٹھویں نوع

سورتوں کے فواتح

ابن ابی الاصبع نے اس بارہ میں ایک مستقل کتاب تالیف کی ہے اور اُس کا نام اَلْخَوَاطِرِ السَّوَانِح فی اسرار الفواتح رکھا ہے۔ اور میں اس نوع کے تحت میں اُس کتاب کا ملخص مع کچھ زائد باتوں کے جو دیگر کتب سے لی گئی ہیں درج کرتا ہوں۔

خداوند کریم نے قرآن شریف کی سورتوں کا افتتاح کلام کی دس انواع کے ساتھ فرمایا ہے اور کوئی سورۃ ایسی نہیں جو اُن دس انواع میں سے کسی نہ کسی نوع سے خارج ہو۔ کلام کی پہلی نوع خدا تعالیٰ کی ثناء کرنا ہے اور ثناء کی دو قسمیں ہیں۔ اول خدا تعالیٰ کے لئے صفات مدح کا اثبات۔ اور دوم صفاتِ نقص کی اُس سے نفی اور خدا تعالیٰ کی تنزیہ ایسی صفتوں سے۔ چنانچہ قسم اول کی قبیل سے پانچ سورتوں میں تحمید (الحمد کہنے) اور دو سورتوں میں تبارک (کہنے کے ساتھ) ابتدا ہوئی ہے۔ اور قسم دوم کے متعلق سات سورتوں میں تسبیح کے ساتھ ابتدا ہونا ہے۔

الکرمانی متشابہ القرآن کے بیان میں کہتا ہے کہ "تسبیح ایک ایسا کلمہ ہے جس کے ساتھ اللہ پاک نے استیثار فرمایا ہے۔

(یعنی اُسے بہت کثرت کے ساتھ یا بالکل اپنی ہی ذات کے لئے پسند اور استعمال کیا ہے) چنانچہ سورۃ بنی اسرائیل کو مصدر کے ساتھ آغاز فرمایا کیونکہ مصدر اصل شئے ہے۔ پھر سورۃ الحدید اور سورۃ الحشر میں صیغۂ ماضی کا استعمال فرمایا اس لئے کہ ماضی کا زمانہ حال و استقبال کے دونوں زمانوں سے اسبق ہے۔ زاں بعد سورۃ الجمعہ اور سورۃ التغابن میں مضارع کا صیغہ برتا۔ اور سب سے بعد سورۃ الاعلیٰ میں امر کا صیغہ استعمال کر کے اس کلمہ کا اس کی جمیع جہات سے استیعاب کرلیا۔

دوسری نوع حروفِ تہجی ہیں۔ ان کے ساتھ اُنتیس سورتوں کو آغاز کیا ہے۔ اور اس کا مکمل اور بالاستیعاب بیان متشابہ کی نوع میں پہلے کردیا گیا ہے اور آئندہ مناسبات کی نوع میں اس کی مناسبات کی طرف بھی اشارہ آئے گا۔

تیسری نوع نداء ہے یہ دس سورتوں میں آئی ہے۔ پانچ سورتوں میں رسول صلی اللہ علیہ وسلم کو ندا کیا ہے۔ احزاب، طلاق، تحریم، مزمل اور مدثر ہیں۔ اور پانچ سورتوں میں امت کو نداء کی گئی ہے۔ النسآء، المائدہ، الحج، الحجرات اور الممتحنہ۔

چوتھی نوع خبریہ جملے ہیں۔ مثلاً "یَسْئَلُوْنَکَ عَنِ الْاَنْفَالِ" "بَرَآءَۃٌ مِّنَ اللّٰہِ" "اَتٰی اَمْرُ اللّٰہِ" "اِقْتَرَبَ لِلنَّاسِ حِسَابُھُمْ" "قَدْ اَفْلَحَ الْمُؤْمِنُوْنَ" "سُوْرَۃٌ اَنْزَلْنَاھَا" "تَنْزِیْلُ الْکِتَابِ" "اَلَّذِیْنَ کَفَرُوْا" "اِنَّا فَتَحْنَا" "اِقْتَرَبَتِ السَّاعَۃُ" "اَلرَّحْمٰنُ" "قَدْ سَمِعَ اللّٰہُ" "اَلْحَآقَّۃُ" "سَاَلَ سَائِلٌ" "اِنَّا اَرْسَلْنَا نُوْحًا" "لَا اُقْسِمُ" دو جگہوں میں "عَبَسَ" "اِنَّا اَنْزَلْنَاہُ" "لَمْ یَکُنْ" "اَلْقَارِعَۃُ" "اَلْھَاکُمُ" "اِنَّا اَعْطَیْنٰکَ" کہ یہ سب بتیس سورتیں ہیں۔

پانچویں نوع ہے قسم اور اس کے ساتھ پندرہ سورتوں کا آغاز ہوا ہے۔ ازانجملہ ایک سورۃ ایسی ہے جس میں ملائکہ کی قسم کھائی گئی ہے اور وہ سورۃ والصافات ہے، دو سورتوں میں افلاک کی قسم کھائی ہے بروج اور الطارق میں۔ چھ سورتوں میں لوازمِ فلک کی قسم وارد ہوئی ہے۔ النجم میں "ثریا" کی قسم کھائی گئی ہے۔ الفجر میں دن کے مبداء کی قسم ہے الشمس میں آیۃ النہار کی قسم کھائی ہے۔ اللیل میں زمانہ کے نصف حصہ کی قسم ہے۔ الضحیٰ میں ان کے نصف حصہ کی، العصر میں دن کے آخری حصہ کی یا جملۃ (تمام) زمانہ کی قسم کھائی گئی ہے۔ اور دو سورتوں میں ہوا کی قسم کھائی گئی ہے جو کہ منجملہ اربعہ عناصر کے ایک عنصر ہے یہ والذاریات اور والمرسلات کی سورتیں ہیں۔ ایک سورۃ میں مٹی کی قسم ہے۔ اور یہ بھی ایک عنصر ہے یعنی سورۃ الطور میں۔ اور سورۃ والتین میں نبات (روئیدگی) کی قسم ہے۔ سورۃ والنازعات میں حیوان ناطق کی قسم کھائی گئی ہے۔ اور سورۃ والعادیات میں چرند جانوروں کی قسم ہے۔

چھٹی نوع کلام کی شرط ہے، اور یہ سات سورتوں میں آئی ہے۔ الواقعہ، المنافقون، التکویر، الانفطار، الانشقاق، الزلزلۃ اور النصر میں۔ نوع ہفتم امر ہے اور یہ چھ سورتوں میں آیا ہے۔ قل اوحی، اقرا، قل یا ایہا الکافرون، قل ہو اللہ احد، قل اعوذ۔ یعنی معوذتین کی سورتیں۔ آٹھویں نوع ہے استفہام اور اس کا وقوع چھ سورتوں میں ہے۔ ہل اتی، عم یتساءلون، ہل اتاک، الم نشرح، الم تر۔ اور ارایت۔ نویں نوع ہے دعا اور یہ صرف تین سورتوں کے آغاز میں آئی ہے۔ ویل للمطففین، ویل لکل ہمزۃ اور تبت۔ دسویں نوع کلام کی تعلیل ہے اور وہ محض ایک سورۃ لایلاف قریش کی ابتداء میں آئی ہے۔ ابوشامۃ نے فواتح سور کو اسی طرح پر جمع کیا اور کہا ہے کہ "ہم نے دعا کی قسم میں جن سورتوں کا ذکر کیا ہے اُن کی نسبت یہ بھی جائز ہو سکتا ہے کہ انہیں "خبر" کے ساتھ ذکر کیا جائے (یعنی جملۂ خبریہ شمار ہوں) اور اسی طرح ثناء بھی تمام تر خبر ہی ہے۔ باستثنائے سبح کے کیونکہ وہ امر کی قسم میں داخل ہوتا ہے۔ اور سبحان کا لفظ امر اور خبر دونوں کا احتمال رکھتا ہے"۔ ابوشامۃ نے اس تفصیل کے

جنہیں مضمون ذیل کے دو بیتوں میں نظم بھی کر دیا ہے

اُثْنِی عَلٰی نَفْسِہٖ سُبْحَانَہٗ بِثُبُوْتٖ
اَلْحَمْدِ وَالسَّلْبِ لَمَّا اسْتَفْتَحَ السُّوَرَا
وَالْاَمْرِ وَالشَّرْطِ وَالتَّعْلِيْلِ وَالْقَسَمِ الدُّعَا
حُرُوْفُ التَّهَجِّيْ اسْتَفْهِمِ الْخَبَرَا

''خداوند کریم نے سورتوں کا افتتاح کرتے ہوئے اپنی ذات پاک کی ثناء ثبوت اور سلبِ حمد' امر' شرط' تعلیل' قسم' دعا' حروف تہجی' استفہام اور خبر کے ساتھ کی ہے''۔

اہل بیان کا قول ہے۔ حسن الابتداء بلاغت کی جان ہے۔ حسن الابتداء اس بات کا نام ہے کہ کلام کے آغاز میں خوبی عبارت اور پاکیزگی لفظ کا بہت بڑا خیال رکھا جائے کیونکہ جس وقت کوئی کلام کانوں میں پڑنا شروع ہوا۔ اگر اس وقت عبارت کا چہرہ درست ہوا تو ضرور ہے کہ سننے والا بڑی توجہ سے وہ کلام سنے اور اُسے اپنے ذہن میں محفوظ رکھنے کی کوشش کرے گا۔ ورنہ عبارت کا چہرہ خراب ہونے کی صورت میں باقی کلام خواہ کتنا ہی پاکیزہ ہو سامع کو ابتدا کے بھونڈے الفاظ سن کر کچھ ایسی نفرت ہوگی کہ وہ کبھی اُس کو سننا گوارا نہ کرے گا۔ اسی وجہ سے یہ ضروری بات ہے کہ آغاز کلام میں بہتر سے بہتر' شیریں' سلیس' خوشنما اور معنی کے اعتبار سے صحیح تر اور واضح' تقدیم و تاخیر' اور تعقید سے خالی' التباس اور عدم مناسبت سے بری لفظ لایا جائے۔ اور کلام مجید کی سورتوں کے فواتح بہترین وجوہ پر نہایت بلیغ اور کامل ہو کر آئے ہیں۔ مثلاً تحمیدات' حروف تہجی' اور نداء' وغیرہ۔ اور کلام کے عمدہ ابتدا کی ایک خاص ترین نوع براعۃ الاستہلال نامی بھی ہے۔ یہ اس بات کا نام ہے کہ آغازِ کلام اُس چیز پر شامل ہو جو کہ متکلم فیہ کے مناسب حال ہے۔ اور اُس میں باعث سیاق کلام کا اشارہ موجود ہو۔ چنانچہ اس بارہ میں سب سے اعلیٰ اور احسن نمونہ سورۃ الفاتحہ ہے جو کہ قرآن کریم کا مطلع اور اُس کے تمام مقاصد پر مشتمل ہے بیہقی نے اس بات کو اپنی کتاب شعب الایمان میں بیان کیا ہے وہ کہتا ہے ''ابوالقاسم بن حبیب نے محمد بن صالح بن ہانی سے اور اُس نے حسین بن الفضل سے بواسطہ عفان بن مسلم' از ربیع بن صبیح حسن نے کہا ''خداوند کریم نے ایک سو چار کتابیں نازل فرمائی ہیں اور اُن سب کے علوم چار کتابوں توریت' انجیل' زبور اور قرآن میں ودیعت رکھ دیئے ہیں پھر توریت' انجیل اور زبور کے علوم قرآن میں ودیعت رکھے اور علوم القرآن کو اُس کے حصہ مفصل میں امانت رکھا اور مفصل کے جملہ علوم صرف سورۃ فاتحۃ الکتاب میں ودیعت فرما دیئے لہٰذا جو شخص فاتحۃ الکتاب کی تفسیر معلوم کر لے گا وہ گویا تمام کتب منزلہ کی تفسیر سے واقف ہو جائے گا''۔ اس حدیث کی توجیہ اس طرح پر کی گئی ہے کہ جس قدر علوم پر قرآن حاوی ہے اور جو علوم قیامِ مذاہب کے ارکان ہیں وہ صرف چار علم ہیں۔

اول علم اصول۔ اس کا مدار خدا تعالیٰ کی معرفت اور اُس کی صفات کے پہچاننے پر ہے اور اسی کی جانب ''رَبِّ الْعٰلَمِيْنَ'' اور ''الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ'' کے ساتھ اشارہ ہوا ہے۔ اور نبوتوں کی شناخت پر بھی۔ اس کی جانب ''اَلَّذِيْنَ اَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ'' کے جملہ سے اشارہ کیا گیا ہے۔ اور معاد یعنی خدا کی طرف لوٹ کر جانے کا علم ہونے پر اس کی طرف ''مٰلِكِ يَوْمِ الدِّيْنِ'' کے جملہ سے اشارہ ہوا ہے۔

دوم علم عبادات اور جس کی طرف "اِیَّاکَ نَعْبُدُ" اشارہ کر رہا ہے۔

سوم علم سلوک۔ اور یہ اس بات کا نام ہے کہ نفس کو آدابِ شرعیہ کے برتنے اور خداوند عالم کی طاعت وفرمان پذیری کرنے پر آمادہ کیا جائے اور اس کی جانب "اِیَّاکَ نَسْتَعِیْنَ اور اِھْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِیْمَ"۔

چوتھا علم قصص ہے یعنی گزشتہ زمانوں اور رفتہ قوموں کے حالات اور تاریخ کا علم تا کہ اس بات پر مطلع ہونے والے کو اطاعت الٰہی کرنے والوں کی سعادت اور نافرمانوں اور کافروں کی شقاوت کا علم ہو اور قولہ تعالیٰ "صِرَاطَ الَّذِیْنَ اَنْعَمْتَ عَلَیْھِمْ غَیْرِ الْمَغْضُوْبِ عَلَیْھِمْ وَلَا الضَّآلِّیْنَ" سے اس کی سمت اشارہ کیا گیا ہے۔ غرضیکہ سورۃ الفاتحہ میں قرآن کے تمام مقاصد پر آگاہ کر دیا گیا ہے اور یہ بات براعۃ الاستہلال کی غایت ہے جس کے ساتھ ہی سورۃ الفاتحہ کا عمدہ الفاظ اور دل پسند مقاطع پر مشتمل ہونا اور بھی سونے میں سہاگہ بن گیا ہے اور وہ انواع بلاغت پر بخوبی حاوی ہے اور اسی طرح سورۃ اقراء کا شروع بھی سورۃ الفاتحہ کے مانند تمام ایسی ہی خوبیوں پر شامل ہے۔ اُس میں براعۃ الاستہلال موجود ہے۔ کیونکہ وہ سب سے پہلے نازل ہونے والا قرآن ہے اور اُس میں قرأت اور خدا تعالیٰ کے نام سے بداءت (شروع کرنے) کا حکم دیا گیا ہے' اُس میں احکام کے علم کی طرف اشارہ ہے' توحیدِ باری تعالیٰ اور اُس کی ذات وصفات کے اثبات پر زور دیا گیا ہے۔ صفتِ ذات اور صفت فعل کا بیان ہے۔ اصولِ دین اور اُس کے متعلق اخبار کی طرف قولہ تعالیٰ "عَلَّمَ الْاِنْسَانَ مَا لَمْ یَعْلَمْ" کے ساتھ اشارہ ہوا ہے۔ اور اسی وجہ سے کہا گیا ہے کہ سورۃ اقراء عنوان القرآن کے نام سے موسوم کرنے کی مستحق اور لائق ہے کیونکہ کتاب کا عنوان اُس کتاب کے تمام مقاصد کو بہت ہی مختصر عبارت میں اپنے آغاز میں جمع کرتا ہے۔

نوع اکسٹھ

سورتوں کے خواتم

یہ بھی فواتح ہی کی طرح حسن وخوبی میں طاق ہیں اس لئے کہ یہ کلام کے وہ مقامات ہیں جو آخر میں گوش زد ہوا کرتے ہیں۔ اور اسی باعث سے یہ سامع کو انتہائے کلام کا علم حاصل کرانے کے ساتھ معانی بدیعہ کے بھی متضمن ہو کر آئے ہیں یہاں تک کہ اُن کے سننے سے پھر نفس کو بعد میں ذکر کی جانے والی بات کا کوئی شوق یا انتظار باقی نہیں رہ جاتا۔ اور اس کی وجہ یہ ہے کہ سورتوں کے خاتمے' دعاؤں' نصیحتوں' فرائض' تحمید' تہلیل' مواعظ' وعد اور وعید وغیرہ امور میں سے کوئی نہ کوئی امر ہوا کرتے ہیں۔ مثلاً سورۃ الفاتحہ کے خاتمہ میں پورے مطلوب کی تفصیل کر دی گئی ہے یوں کہ اعلیٰ درجہ کی مطلوب شے وہ ایمان ہے جو کہ خدا کا غضب نازل کرنے والی معاصی کی آلودگی اور گمراہی سے محفوظ ہو۔ اور ان سب باتوں کی تفصیل خداوند کریم نے اپنے قول "اَلَّذِیْنَ اَنْعَمْتَ عَلَیْھِمْ" کے ساتھ کر دی ہے۔ اس سے مراد مومن لوگ ہیں اور اسی واسطے انعام کو مطلق بلا کسی قید کے وارد کیا تا کہ وہ ہر ایک انعام کو شامل ہو جائے کیونکہ جس پر خدا تعالیٰ نے ایمان کی نعمت کا انعام

کیا گویا اُن پر ہر ایک نعمت نازل فرمادی اور اس کی وجہ یہ ہے کہ ایمان تمام نعمتوں کو اپنی تبعیت میں رکھتا ہے۔

اس کے بعد خداوند کریم نے اُن مومن لوگوں کا وصف اپنے قول "غَیْرِ الْمَغْضُوْبِ عَلَیْھِمْ وَلَا الضَّآلِّیْنَ" کے ساتھ فرمایا یعنی یوں کہا کہ اُن لوگوں نے مطلق نعمتوں کو جو کہ ایمان ہے اور خدا تعالیٰ کے غضب اور گمراہی سے سلامت رہنے کو باہم جمع کرلیا ہے اس واسطے کہ غضبِ الٰہی اور گمراہی کے اسباب ہیں گناہ اور خدا تعالیٰ کی حدود سے آگے بڑھنا۔ اور اس کے سوا خواتم سورتہائے قرآن میں دعا آنے کی مثال سورۃ البقرہ کے خاتمہ کی دو آیتیں ہیں' وصایا (نصیحتوں اور ہدایتوں) کی نظیر سورۃ آل عمران کا خاتمہ ہے یعنی قولہ تعالیٰ "یَا اَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوا اصْبِرُوْا وَصَابِرُوْا وَرَابِطُوْا......" فرائض پر ختم ہونے کی مثال سورۃ النساء کا اختتام ہے۔ اُس میں خوبی اختتام کی بات موت کے احکام کا بیان ہے کیونکہ احکامِ موت ہر ایک جاندار کا انجام کار اور سب سے اخیر میں نازل ہونے والے احکام ہیں۔ یا مثلاً سورۃ المائدہ کا خاتمہ تبجیل (بزرگی ظاہر کرنے) اور تعظیم پر ہوا ہے۔ سورۃ انعام وعد اور وعید پر ختم ہوئی ہے۔ سورۃ الاعراف کا خاتمہ ملائکہ کی حالت بیان کر کے عبادت پر آمادہ بنانے کے ساتھ ہوا ہے۔ سورۃ الانفال جہاد اور صلہ رحم (عزیزوں سے میل جول رکھنے) پر ترغیب دلانے کے ساتھ ہوا ہے۔ سورۃ براءۃ کا خاتمہ رسول مقبول صلی اللہ علیہ وسلم کی صفت' اُن کی مدح اور تہلیل کے بیان پر کیا گیا ہے۔ سورۃ یونس کا خاتمہ رسول صلی اللہ علیہ وسلم کو تسلی دینے کے ساتھ ہوا ہے اور اُسی کے مانند سورۃ ہود کا بھی خاتمہ ہے۔ سورۃ یوسف کے خاتمہ میں قرآن کا وصف اور اُس کی مدح بیان ہوئی ہے۔ سورۃ رعد کا خاتمہ وعید اور رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی تکذیب کرنے والے کی تردید کے ساتھ ہوا ہے۔ اور خاتمہ سورۃ کی واضح ترین علامت سورۃ ابراہیم کا اختتام یعنی قولہ تعالیٰ "ھٰذَا بَلَاغٌ لِّلنَّاسِ......" ہے۔ پھر اُسی کے مانند الاحقاف خاتمہ۔ اور اسی طرح سورۃ الحجر کا خاتمہ قولہ تعالیٰ "وَاعْبُدْ رَبَّکَ حَتّٰی یَاْتِیَکَ الْیَقِیْنُ" ساتھ جس کی تفسیر "موت" کی گئی ہے اور یہ حد درجہ کی براعت ہے۔ اور دیکھو سورۃ زلزلۃ کیونکر اہوال قیامت کے ذکر سے آغاز کی گئی اور قولہ تعالیٰ "فَمَنْ یَّعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّۃٍ خَیْرًا یَّرَہٗ ۝ وَمَنْ یَّعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّۃٍ شَرًّا یَّرَہٗ" پر ختم ہوئی ہے یا سب سے اخیر میں نازل ہونے والی آیت "وَاتَّقُوْا یَوْمًا تُرْجَعُوْنَ فِیْہِ اِلَی اللّٰہِ" میں کس طرح کی براعت ہے اور اُس میں وفات کی مستلزم آخریت کا کیونکر پتا دیا گیا ہے۔ اور یونہی سب سے اخیر میں نازل ہونے والی سورۃ النصر میں بھی وفاۃ کا پتا دینا موجود ہے۔

اس بات کی تخریج (روایت) بخاری سعید بن جبیر کے طریق پر ابن عباسؓ سے کی ہے کہ عمرؓ نے صحابہؓ سے دریافت کیا کہ قولہ تعالیٰ "اِذَا جَآءَ نَصْرُ اللّٰہِ وَالْفَتْحُ" سے کیا مراد ہے۔ صحابہؓ نے کہا "شہروں اور محلوں کا فتح ہونا"۔ عمرؓ نے کہا "ابن عباس رضی اللہ عنہ! تم کیا کہتے ہو؟ ابن عباس رضی اللہ عنہ نے جواب دیا۔ ایک میعاد ہے جو محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے مقرر کی گئی اور اُن کی وفات کی خبر دی گئی ہے"۔ اور نیز بخاری نے اُسی مذکور سابق راوی (ابن عباس رضی اللہ عنہ) سے یوں روایت کی ہے کہ اُس نے کہا "عمر رضی اللہ عنہ کا دستور تھا کہ وہ مجھ کو شیوخ بدر کے ساتھ صحبت میں بلایا کرتے تھے اور شیوخ میں سے کسی کو یہ بات دل میں ناگوار گزری چنانچہ اس نے کہا "یہ لڑکا ہمارے ساتھ کیوں داخل کیا گیا بحالیکہ ہمارے بچے بھی اسی کے مانند ہیں؟"۔ عمر نے اُس کی یہ بات سن کر جواب دیا "تم کو یہ بھی معلوم ہے کہ یہ ہے کون؟ پھر ایک دن عمرؓ نے تمام شیوخ بدر کو طلب کر کے اُن سے کہا "قولہ تعالیٰ "اِذَا جَآءَ نَصْرُ اللّٰہِ وَالْفَتْحُ" کے بارہ میں تم کیا کہتے

ہو؟‘‘ شیوخ بدر میں سے چند لوگوں نے بیان کیا۔ ’’ہم کو حکم دیا گیا ہے کہ جس وقت ہم کو نصرت ملے اور کوئی فتح حاصل ہو تو اس وقت ہم خدا تعالیٰ کی حمد کریں اور اُس سے مغفرت کے خواہاں ہوں‘‘۔ اور کچھ لوگ خاموش رہ گئے اُنہوں نے کوئی جواب ہی نہیں دیا۔ اس کے بعد عمرؓ نے مجھ سے کہا ’’ابن عباسؓ کیا تم بھی یہی کہتے ہو؟‘‘ میں نے جواب دیا ’’نہیں‘‘ عمرؓ نے دریافت کیا ’’پھر تم کیا کہتے ہو؟‘‘ میں نے کہا ’’یہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اجل ہے خدا تعالیٰ نے آپ ﷺ کو اس کا علم دلا دیا اور فرمایا کہ جس وقت خدائے پاک کی مدد اور فتح آئے اور یہ تمہاری اجل کی علامت ہے تو اُس وقت تم خدا کی حمد اور پاکی بیان کرنے اور اُس سے مغفرت چاہنا کیونکہ خداوند کریم اعلیٰ درجہ کا توبہ قبول کرنے والا ہے‘‘۔ عمرؓ نے یہ سن کر کہا ’’میں اس سورۃ کی نسبت بجز اس کے جو تم کہتے ہو۔ اور کچھ نہیں جانتا‘‘۔

نوع باسٹھویں

آیتوں اور سورتوں کی مناسبت

علامہ ابوجعفر بن الزبیر شیخ ابی حیان نے اس عنوان پر ایک مستقل کتاب تالیف کی جس کا نام ہے البرہان فی مناسبۃ ترتیب سور القرآن۔ اور ہمارے زمانہ کے لوگوں میں سے شیخ برہان الدین بقاعی نے اسی منتخب پر ایک کتاب تالیف کی ہے اُس کا نام ہے نظم الدرر فی مناسبۃ آلای والسور۔ اور خود میری کتاب جس کو میں نے اسرار التنزیل کے بیان میں تصنیف کیا ہے اس بات کی کافل اور سورتوں آیتوں کی باہمی مناسبتوں کی جامع ہے اسی کے ساتھ اُس میں وجوہ اعجاز اور بلاغت کے اسالیب کا بیان بھی شامل ہے۔ اس کتاب سے خلاصہ کر کے میں نے سورتوں کے مناسبات کو خاص کر ایک نفیس جز (رسالہ) میں جمع کر دیا اور اُس کا نام تناسق الدرر فی تناسب السور رکھا ہے۔

مناسبت کا علم نہایت شریف علم ہے۔ مفسرین نے اس کی دقت (باریکی) کی وجہ سے بہت کم اس پر توجہ کی ہے۔ ہاں جن لوگوں نے بکثرت مناسبات کا بیان کیا ہے از انجملہ ایک صاحب امام فخر الدین رازی ہیں۔ اُنہوں نے اپنی تفسیر میں بیان کیا ہے کہ ’’قرآن شریف کے اکثر لطائف (خوبیاں) اُس کی ترتیبوں اور روابط میں ودیعت رکھی گئی ہیں‘‘۔

اور ابن العربی کتاب سراج المریدین میں بیان کرتے ہیں ’’قرآن کی آیتوں کا ایک دوسری کے ساتھ یوں ربط دینا کہ وہ سب مل کر ایک باہم مناسبت رکھنے والے اُلفاظ اور مسلسل معانی کا کلمہ ہو جائے۔ نہایت شریف اور عظیم علم ہے۔ اور بجز ایک عالم کے کسی نے اس کو ہاتھ نہیں لگایا ہے اُس نے بھی سورۃ البقرہ میں اس کو استعمال کیا تھا اور پھر اللہ پاک نے یہ دروازہ ہم پر کھول دیا مگر جبکہ ہم نے اُس کے واسطے کوئی اٹھانے والا شخص نہیں پایا (یعنی اس کا کوئی طالب نہ نظر آیا) اور تمام خلق کو سست و کاہل لوگوں کی طرح دیکھا تو اس مبحث کو مہر کر کے تہ کر رکھا اور یہ رمز اپنے اور خدا تعالیٰ کے مابین ہی تک محدود رکھ کر اس کا تکملہ اُسی کی مرضی پر چھوڑ دیا۔ کسی اور عالم کا بیان ہے کہ ’’سب سے پہلے شیخ ابوبکر نیشاپوری نے علم مناسبات کو ظاہر کیا تھا۔ وہ بڑا ذی علم شخص اور شریعت اور ادب کا بہت بڑا ماہر تھا وہ آیت الکرسی کی بابت جبکہ اُس کے

سامنے پڑھی جاتی یہ کہا کرتا تھا کہ یہ آیت اس آیت کے پہلو میں کیوں رکھی گئی ہے؟ اور اس سورۃ کو فلاں سورۃ کے برابر اور پہلو بہ پہلو لانے میں کیا حکمت ہے؟ شیخ مذکور یہ علمائے بغداد پر طعن کیا کرتا تھا کیونکہ اُن لوگوں کو مناسبت کا کچھ بھی علم نہ تھا''۔

شیخ عزالدین بن عبدالسلام کا قول ہے کہ ''مناسبت ایک عمدہ علم ہے مگر ارتباطِ کلام کے حسن میں یہ بات شرط ہے کہ وہ کسی ایسے کلام کے پیچھے واقع ہو جو کہ متحد ہو اور اُس کا اول اُس کے آخر کے ساتھ ربط رکھتا ہو۔ لہٰذا اگر کلام کا وقوع مختلف اسباب پر ہو گا تو اس میں یہ ارتباط کبھی نہ ہو گا اور جو شخص ایسے کلام کو ربط دے گا وہ خواہ مخواہ ایک ان ہونی بات کرنے کی تکلیف گوارہ کرے گا اور رکیک طریقہ کی پیروی کرے گا جس سے معمولی عمدہ بات کو محفوظ رکھنا بھی ضروری ہے۔ چہ جائے کہ بہترین کلام کی حفاظت اور قرآن کریم کا نزول بیس سال سے چند زائد برسوں کے عرصہ میں مختلف احکام کے موقع پر ہوا ہے جو کہ الگ الگ اسباب سے مشروع ہوئے تھے اور اس طرح کا کلام کبھی باہم ربط نہیں کیا جا سکتا۔ اور شیخ ولی الدین ملوی کا قول ہے کہ جس شخص نے یہ کہا ہے کہ آیات کریمات کے لئے کسی مناسبات کا تلاش کرنا درست نہیں۔ وہ شخص وہم میں مبتلا نظر آتا ہے۔ کیونکہ اس نے عدم ضرورت اور نادرستی کی وجہ آیات قرآن کا متفرق واقعات کی نسبت نازل ہونے کو قرار دیا ہے اور اس بات میں قول فیصل یہ ہے کہ قرآن کریم کی آیتیں نزول کے اعتبار سے بحسب واقعات اتری ہیں اور حکمت کے لحاظ سے باہم ترتیب دی گئی اور وصل کی گئی ہیں۔ چنانچہ مصحف مجید بالکل اُسی قرآن کے موافق ہے جو کہ لوح محفوظ میں مندرج ہے۔ اس کی تمام سورتیں اور آیتیں توقیف کے ساتھ ترتیب دی گئی ہے اور وہ بالکل ویسا ہی مرتب ہوا ہے جیسا کہ بیت العزۃ میں نازل کیا گیا تھا۔ قرآن کا کھلا ہوا معجزہ اُس کا اسلوب بیان اور روشن نظم عبارت ہے۔ ہر ایک آیت میں جس امر کا تلاش کرنا سزاوار ہے وہ یہ بات ہے کہ سب سے پہلے اُس آیت کا اپنے ماقبل کی تکمیل کرنے والی ہونا یا اُس کا مستقل ہونا دریافت کیا جائے اور پھر یہ بات معلوم کرنے کی فکر کی جائے کہ آیت مستقلہ کی اُس کے ماقبل کے ساتھ مناسبت ہونے کی کیا وجہ ہے کیونکہ اسی بات میں بہت پورا اور مکمل علم ہے۔ اور اسی طرح سورتوں میں اُن کے اتصال کی وجہ تلاش کرنا چاہئے کہ آخر وہ اپنے ماقبل کے ساتھ کس طرح کا اتصال رکھتی ہیں اور اُن کا سیاق کس سبب سے ہوا ہے۔ الخ

امام رازی سورۃ البقرہ کے بیان میں کہتے ہیں کہ ''جو شخص اس سورۃ کے نظم کے لطائف اور اس کی ترتیب کے بدائع میں تامل کرے گا وہ بخوبی معلوم کر لے گا کہ جس طرح پر قرآن اپنے الفاظ کی فصاحت اور اپنے معانی کے شرف کے سبب سے معجزہ ہے وہ اپنی ترتیب اور نظم آیات کے اعتبار سے بھی معجز ہے۔ اور شائد کہ جن لوگوں نے قرآن کا اپنے اسلوب بیان کی وجہ سے معجز ہونا بیان کیا ہے اُنہوں نے یہی بات مراد لی ہے جو ہم نے اوپر ذکر کی۔ مگر افسوس کی بات ہے کہ میں نے جمہور (عام) مفسرین کو ان لطائف سے روگردانی کرنے والا اور ان اسرار پر توجہ نہ کرنے والا دیکھا ہے۔ حالانکہ اس بارہ میں جو بات ہے وہ ذیل کے شعر کے فحوٰی سے مطابق ہے۔

وَالنَّجْمُ تَسْتَصْغِرُ الْاَبْصَارُ صُوْرَتَهٗ
وَالذَّنْبُ لِلطَّرْفِ لَا لِلنَّجْمِ فِی الصِّغَرِ

"یعنی نگاہیں مہر درخشاں کی صورت کو چھوٹی دیکھتی ہیں حالانکہ جرمِ آفتاب کو چھوٹا دیکھنے میں گناہ آنکھوں ہی کا ہے اور آفتاب بے گناہ ہے"

فصل: مناسبت کے لغوی معنی ہم شکل اور باہم قریب قریب ہونے کے ہیں۔ اور آیات یا اُن کی مثل چیزوں میں مناسبت کا مرجع ایک ایسے رابطِ معنی کے جانب ہوا کرتا ہے جو کہ ان آیات کے مابین ہو۔ وہ معنی عام وخاص عقلی ہو یا حسی اور یا خیالی وغیرہ عام وخاص۔ یا اُس کے ماسوا علاقات کی دوسری نوعیں ہوں یا تلازم ذہنی ہو مثلاً سبب اور مسبب علتِ اور معلول نظیریں اور ضدیں اور اُنہی کے مانند دیگر امور۔

اور مناسبت کا فائدہ یہ ہے کہ وہ اجزائے کلام میں سے ایک دوسرے کو باہم بستہ اور پیوستہ بنا دیتی ہے اور اس طریقہ سے ارتباط کلام کی قوت بہت بڑھ جاتی ہے اور تالیفِ کلام کا حال اُس عمارت کی طرح ہو جاتا ہے جو کہ نہایت محکم اور متناسب اجزاء رکھنے والی ہو۔ لہٰذا ہم کہتے ہیں کہ ایک آیت کا دوسری آیت کے بعد ذکر کیا جانا یا تو کلمات کے باہم ایک دوسرے کے ساتھ تعلق رکھنے اور اُس کے محض پہلی آیت ہی کے ساتھ کلام تام نہ ہونے کے باعث ظاہر الارتباط ہوگا اور یہ ارتباط نہایت واضح ہے اور اسی طرح جس وقت کہ دوسری آیت پہلی آیت کے واسطے تاکید، تفسیر، اعتراض، یا بدل پڑنے کی وجہ پر آئے ہوگی اور اس قسم میں بھی ارتباط ہونے کی بابت کوئی کلام نہیں ہے۔ اور یا یہ صورت ہوگی کہ ارتباط کا اظہار نہ ہوگا بلکہ ظاہر یہ ہوگا کہ ہر ایک جملہ دوسرے جملہ سے مستقل اور بجائے خود الگ ہے اور وہ اُس نوع کے بالکل خلاف ہے جس کے ساتھ کلام کی ابتدا کی گئی ہے۔ تو ایسی حالت میں یا تو پہلی آیت دوسری آیت پر کسی ایسے حرف عطف کے ساتھ معطوف ہوگی جو کہ حکم میں شریک بنانے والا ہے اور یا معطوف نہ ہوگی۔ اگر وہ معطوف ہے تو ضروری ہے کہ اُن دونوں آیتوں کے مابین باعتبار اُس امر کے جس کی تقسیم پہلے بیان ہو چکی ہے کوئی باہم جمع کرنے والی جہت پائی جائے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ "يَعْلَمُ مَا يَلِجُ فِي الْاَرْضِ وَمَا يَخْرُجُ مِنْهَا وَمَا يَنْزِلُ مِنَ السَّمَآءِ وَمَا يَعْرُجُ فِيْهَا" اور قولہ تعالیٰ "وَاللّٰهُ يَقْبِضُ وَيَبْسُطُ وَاِلَيْهِ تُرْجَعُوْنَ" بوجہ اس کے کہ قبض (بستگی) اور بسط (کشادگی) کے مابین اور دلوج (داخل ہونے) خروج (نکلنے) نزول (اترنے) اور عروج (چڑھنے) کے مابین تضاد پایا جاتا ہے اور سماء اور ارض کے مابین شبہ تضاد موجود ہے۔ اور ایسی باتوں میں سے کہ جن میں کلام کا تضاد ہوا کرتا ہے۔ عذاب کے بعد رحمت کا اور رہبت (خوف دلانے) کے بعد رغبت (ترغیب دینے) کا ذکر ہے۔ اور قرآن کا دستور ہے کہ جس موقع پر وہ کچھ احکام کا ذکر کرتا ہے وہاں اُن کے بعد وعد یا وعید کا تذکرہ بھی ضرور کر دیتا ہے تاکہ یہ وعدہ یا دھمکی پہلے بیان کئے گئے احکام پر عمل کرنے کے لئے برانگیختہ کرے اور اس کے بعد توحید اور تنزیہ کی آیتیں ذکر فرماتا ہے تاکہ اُن سے حکم دینے والے اور نہی کرنے والے (خدا تعالیٰ) کی عظمت معلوم ہو۔

تم سورۃ البقرہ، مائدہ اور النساء کو بغور دیکھو گے تو اُن کو ایسی ہی سورتیں پاؤ گے۔ لیکن اگر وہ دوسری آیت پہلی پر معطوف نہ ہو تو اُس وقت میں ضروری ہے کہ کوئی قوی وجہ اتصال کلام کا علم دلانے والی وہاں پائی جاتی ہو۔ اور یہ وجوہ معنوی (مخفی) قرینے ہوا کرتے ہیں جو کہ ربطِ کلام کو معلوم کراتے ہیں۔ اور ان قرینوں کے بہت سے اسباب ہیں ازانجملہ ایک سبب ہے تنظیر کیونکہ نظیر کا الحاق اُس کے نظیر (مانند) کے ساتھ عقل مند لوگوں کی شان ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ "كَمَآ اَخْرَجَكَ رَبُّكَ مِنْ بَيْتِكَ بِالْحَقِّ" کہ یہ بات خدا تعالیٰ نے اپنے قول "اُولٰٓئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُوْنَ حَقًّا" کے عقب

تمثیل فرمائی ہے کیونکہ یہاں اللہ پاک نے اپنے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کو تقسیمِ اموالِ غنیمت کے بارہ میں باوجود اُن کے اصحاب کی نارضامندی کے اُسی طرح اپنے ہی حکم پر چلنے کا امر فرمایا جس طرح کہ وہ (رسول صلی اللہ علیہ وسلم) قافلہ قریش کی تلاش یا جنگ کے لئے اپنے گھر سے نکلنے کے بارہ میں حکم الٰہی پر کار بند ہوئے تھے اور اصحاب رسول صلی اللہ علیہ وسلم اس بات کو ناپسند کرتے تھے۔ اور اُس کا مقصد یہ ہے کہ اصحاب نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا آپ کی تقسیم غنائم کے بارہ میں برا ماننا ویسا ہی ہے جیسا کہ وہ جنگ کے لئے گھر سے نکلتے وقت برا مانتے تھے اور خروج (جہاد کے لئے نکلنے) کے بارہ میں فتح ونصرت اور حصولِ غنیمت کی بہتری کا ذکر اور اسلام کی عزت کا بیان کر دیا گیا ہے۔ لہٰذا گویا بتایا گیا کہ اسی طرح رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل تقسیم غنیمت میں بھی بہتری ہوگی اس لئے چاہئے کہ اصحاب نبی صلی اللہ علیہ وسلم حکم ربانی کی اطاعت کریں اور اپنی نفسانی خواہشوں کو ترک کر دیں۔

دوسرا سبب یہ ہے کہ مُضَادَہ یعنی باہم ایک دوسرے کی ضد (خلاف) ہونا مثلاً سورۃ البقرہ میں قولہ تعالیٰ "اِنَّ الَّذِیْنَ کَفَرُوْا سَوَاءٌ عَلَیْھِمْ ......" کیونکہ سورۃ کا آغاز قرآن کا ذکر تھا اور اس بات کا بیان کہ قرآن کی شان ایمان کے ساتھ وصف کی گئی قوم کی ہدایت ہے۔ پس جب مومنین کے وصف کو مکمل کر لیا تو اُس کے عقب میں کافروں کا ذکر چھیڑا اور ان دونوں تذکروں کے مابین ایک وہمی جامع موجود ہے جس کو اسی وجہ سے تضاد کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔ اور اس کی حکمت ہے پہلے کلام پر ثبوت (ثابت رہنا) اور اُس کا شوق دلانا جیسا کہ کہا گیا ہے "وَبِضِدِّھَا تَتَبَیَّنُ الْاَشْیَاءُ" چیزیں اپنی ضد (مخالف) کی وجہ سے ظاہر اور نمایاں ہوا کرتی ہیں۔ لیکن اگر یہاں پر یہ کہا جائے کہ یہ جامع جو تم نے بیان کیا جامع بعید ہے کیونکہ سورۃ کے آغاز میں مومنین کا ذکر ہونا ایک بالعرض امر ہے بالذات امر نہیں اور مقصود بالذات امر جو کہ سیاق کلام کا باعث ہے وہ صرف قرآن کا ذکر اور اُس کی گفتگو ہے اس واسطے کہ بات کا افتتاح اُسی کے ساتھ ہوا ہے۔ تو اُس کے جواب میں کہا جائے گا کہ جامع کے بارہ میں یہ کوئی شرط نہیں لگائی جاتی ہے کہ وہ قریب ہو اور بعید نہ ہو بلکہ وہاں تو صرف تعلق ہونا کافی ہے خواہ کسی وجہ سے ہو اور وجہ ربط کے لئے یہی بات کافی ہے جس کا ہم نے ذکر کیا کیونکہ ربط کا مقصود حکم قرآن کی تاکید اور اُس پر عمل کرنے کی اور ایمان پر برانگیختہ بنانے کی ترغیب ہے۔ اور اس لئے جس وقت خداوند کریم نے اس بیان سے فراغت پائی اُسی وقت کہا "وَاِنْ کُنْتُمْ فِیْ رَیْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلٰی عَبْدِنَا" اور اس قول سے پھر اول کی طرف ہی رجوع فرمایا۔

تیسرا سبب ہے استطراد[1]۔ مثلاً قولہ تعالیٰ "یَا بَنِیْ اٰدَمَ قَدْ اَنْزَلْنَا عَلَیْکُمْ لِبَاسًا یُّوَارِیْ سَوْاٰتِکُمْ وَرِیْشًا وَلِبَاسُ التَّقْوٰی ذٰلِکَ خَیْرٌ" زمخشری کا قول ہے کہ یہ آیت شرم کی جگہوں کے کھل جانے اور ان پر پتوں کر پردہ کرنے کے ذکر کے بعد بسبیل استطراد وارد ہوئی ہے اور اس سے خلقت لباس کا احسان ظاہر کرنا اور برہنگی اور شرمگاہ کو کھولنے کی برائی کا بتانا مقصود ہے اور یہ بھی عیاں کرنا مطلوب ہے کہ ستر پوشی تقویٰ کے ابواب میں سے ایک عظیم باب ہے۔ اور استطراد ہی کی مثال میں قولہ تعالیٰ "لَنْ یَّسْتَنْکِفَ الْمَسِیْحُ اَنْ یَّکُوْنَ عَبْدًا لِّلّٰہِ وَلَا الْمَلٰٓئِکَۃُ الْمُقَرَّبُوْنَ" کو بھی پیش کیا گیا ہے۔ کیونکہ اس میں کلام کا اوّل حصہ اُن نصاریٰ کی تردید کے لئے ذکر کیا گیا ہے جو کہ مسیح کو خدا کا بیٹا کہتے تھے اور پھر اس کے بعد اُن

---

[1] بات کو اس طرح بیان کرنا کہ اس سے دوسری بات لازم آئے۔

اہلِ عرب کی تردید کے لئے جو کہ ملائکہ کو خدا کی بیٹیاں کہا کرتے تھے اُس کو مستطرد کیا گیا۔ اور استطراد کے اس قدر قریب قریب کہ اُس میں کوئی فرق نہیں معلوم ہوتا۔

ایک امر حسن التخلص بھی ہے۔ اور یہ اس بات کا نام ہے کہ متکلم نے جس چیز کے ساتھ کلام کی ابتدا کی ہے اُس سے وہ مقصود اصلی کی طرف نہایت سہل وجہ پر منتقل ہو جائے اور اس انتقال کے وقت اس قدر دقیق معنی کا اختلاس کرے کہ سامع کو انتقال کا پتا ہی نہ چلے اور معلوم بھی ہو تو اس وقت جبکہ متکلم امر اول سے امر دوم کی طرف منتقل ہو چکے اور معنی ثانی کا وقوع سامع پر ہو جائے اور اس کی وجہ یہ ہو کہ اُن دونوں امور کے مابین نہایت ہی التیام (میل) پایا جاتا ہو۔

ابوالعلاء محمد بن غانم نے یہ کہنے میں سخت غلطی کی ہے کہ قرآن میں حسن التخلص کی قسم سے کوئی بات نہیں آئی ہے کیونکہ اس میں تکلف ہوا کرتا ہے اور تکلف فصاحت و بلاغت کے منافی ہے۔ وہ کہتا ہے کہ ''قرآن کا ورود محض اقتضاب کی نوع پر ہوا ہے جو کہ غیر مناسب امر کی طرف انتقال کرنے کے قبیل سے اہل عرب کا طریقہ ہے۔ اور جیسا کہ اُس نے کہا ہے یہ بات ہرگز نہیں اس واسطے کہ قرآن میں ایسے عجیب و غریب تخلصات پائے جاتے ہیں کہ اُن کو دیکھ کر عقل دنگ رہ جاتی ہے۔ مثال کے طور پر سورۃ الاعراف ہی کو دیکھو کہ اُس میں کس طرح پر انبیاء گزشتہ صدیوں' اور رفتہ قوموں کا ذکر ہونے کے بعد پھر موسیٰؑ کا بیان چھیڑا گیا ہے یہاں تک کہ ستر آدمیوں کا قصہ اور موسیٰؑ کا اُن کے واسطے اور اپنی تمام امت کے واسطے بددعا کرنا مذکور ہوا ہے۔ دیکھو موسیٰؑ کا قول ''وَاكْتُبْ لَنَا فِيْ هٰذِهِ الدُّنْيَا حَسَنَةً وَّفِي الْاٰخِرَةِ'' اور پھر خدا تعالیٰ کا جواب ہے جو کہ اُس نے موسیٰؑ کے اس سوال پر دیا تھا۔ اس کے بعد خدا تعالیٰ نے سید المرسلین صلی اللہ علیہ وسلم کے مناقب کی جانب تخلص فرمایا ہے اور یہ تخلص سید عالم صلی اللہ علیہ وسلم کی امت کی طرف اپنے قول ''عَذَابِيْ اُصِيْبُ بِهٖ مَنْ اَشَآءُ وَرَحْمَتِيْ وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ فَسَاَكْتُبُهَا لِلَّذِيْنَ......'' کے ساتھ تخلص کرنے کے بعد کیا گیا ہے کیونکہ اس آیت میں امتیانِ مُحَمَّدٌ رَّسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ کی صفات کا بیان ہوا ہے اور بتایا گیا ہے کہ اس میں اس صفت کے لوگ رسول نبی امی صلی اللہ علیہ وسلم کا اتباع کریں گے اور پھر رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی اعلیٰ صفتیں اور آپ کے فضائل بیان کرنے آغاز کئے ہیں۔ اور سورۃ الشعراء میں ابراہیمؑ کے قول ''وَلَا تُخْزِنِيْ يَوْمَ يُبْعَثُوْنَ'' کی حکایت فرما کر اُس سے تخلص کر کے اپنے قول ''يَوْمَ يَنْفَعُ مَالٌ وَّلَا بَنُوْنَ......'' کے ساتھ معاد کا حال بیان کرنا شروع کر دیا ہے۔ ایسے ہی سورۃ الکہف میں سد کے بابت ذی القرنین کا قول اُسی سد کے منہدم ہو جانے کے ذکر سے بعد میں بیان کیا ہے اور سد کا مسمار ہونا قیامت کی علامتوں میں سے ہے اور اس کے بعد صور پھونکے جانے اور حشر کا بیان کیا ہے اور کافروں اور مومن لوگوں کے لئے جو باتیں ہوں گی اُن کا تذکرہ فرمایا ہے۔

اور بعض علماء کا قول ہے کہ تخلص اور استطراد کے مابین فرق یہ ہے کہ تخلص میں تم نے اس بات کو جسے پہلے بیان کر رہے تھے گویا بالکل چھوڑ دیا اور جس امر کی طرف تخلص کر کے آئے ہو بس اب اُسی کے ہو رہے۔ اور استطراد میں یہ بات ہوتی ہے کہ تم جس امر کی طرف استطراد کرتے ہو اس پر کوند جانے والی بجلی کی طرح چمکتے ہوئے گزر کر پھر اُسے چھوڑ کر اپنے اصلی مطلوب پر آ جایا کرتے ہو گویا کہ مستطرد چیز کا بیان کرنا تمہارا مقصود نہ تھا بلکہ وہ صرف ایک عارضی بات بطور جملہ معترضہ کے اثنائے کلام میں آ پڑی تھی۔ اور کہا گیا ہے کہ اس سابق کے بیان سے اعراف اور شعراء کی سورتوں میں جو بات ہے وہ

استطراد ہی کے باب سے بنتی ہے اور تخلص کے باب سے نہیں ٹھہرتی۔ اس واسطے کہ سورۃ اعراف میں خدا تعالیٰ نے اپنے قول "وَمِنْ قَوْمِ مُوْسٰی......" کے ساتھ دوبارہ موسیٰ کے قصہ کی جانب عود فرمایا ہے۔ اور سورۃ الشعراء میں انبیاء علیہم السلام اور قوموں کے قصہ کی طرف عود کیا ہے۔

سامع کو مستعد اور چوکنا بنانے کے لئے ایک بات سے دوسری بات کی طرف یوں انتقال کرنا کہ نئی بات کو پہلی بات سے لفظ ھٰذا کے ساتھ جداگانہ بنایا ہو یہ بھی حسن التخلص کے قریب قریب ہے۔ مثلاً سورہ صٓ میں خدا تعالیٰ نے انبیاء کا ذکر فرمانے کے بعد ارشاد کیا ہے "ھٰذَا ذِکْرٌ وَّاِنَّ لِلْمُتَّقِیْنَ لَحُسْنَ مَاٰبٍ" کیونکہ یہ قرآن بھی ذکر (یاددہانی) کی ایک نوع ہے۔ اور جب کہ انبیاء کا ذکر جو کہ تنزیل کی ایک نوع ہے ختم ہو گیا تو خدا تعالیٰ نے ایک دوسری نوع کا ذکر کرنا چاہا اور وہ جنت اور اہل جنت کا حال تھا۔ پھر جب کہ اس سے بھی فارغ ہو گیا تو ارشاد کیا "ھٰذَا وَاِنَّ لِلطّٰغِیْنَ لَشَرَّ مَاٰبٍ" یعنی دوزخ اور دوزخی لوگوں کا ذکر فرمایا۔ ابن اثیر کہتا ہے "اس مقام میں لفظ ھٰذَا اس طرح کا فصل ہے جو کہ وصل سے بہت اچھا ہوا کرتا ہے اور وہ ایک کلام سے دوسرے کلام کی طرف خروج کرنے کے مابین نہایت مولد علاقہ ہے۔ اور اسی کے قریب قریب حسن مطلب کی نوع بھی ہے۔ زنجانی اور طیبی کہتے ہیں حسن مطلب اس بات کا نام ہے کہ پہلے وسیلہ کا بیان کر لینے کے بعد پھر غرض کو بیان کریں۔ مثلاً قولہ تعالیٰ "اِیَّاکَ نَعْبُدُ وَاِیَّاکَ نَسْتَعِیْنُ" کہ اس میں پہلے وسیلہ یعنی عبادت کا ذکر ہے اور اُس کے بعد غرض یعنی مدد چاہنے کا تذکرہ۔ طیبی کہتا ہے "اور اس طرح کی مثال جس میں حسن التخلص اور حسن مطلب دونوں باتیں اکٹھی جمع ہو گئی ہیں وہ خدا تعالیٰ کا یہ قول ہے جس کو اس نے اللہ تعالیٰ ابراہیم علیہ السلام کی زبانی حکایت فرماتا ہے "فَاِنَّھُمْ عَدُوٌّ لِّیْٓ اِلَّا رَبَّ الْعٰلَمِیْنَ الَّذِیْ خَلَقَنِیْ فَھُوَ یَھْدِیْنِ...... رَبِّ ھَبْ لِیْ حُکْمًا وَّاَلْحِقْنِیْ بِالصّٰلِحِیْنَ".

قاعدہ: بعض متاخرین کا قول ہے "ایسا مفید کلی امر جو کہ تمام قرآن کی آیتوں کی باہمی مناسبتوں کو بتا سکے یہ ہے کہ پہلے تم اُس غرض پر نظر ڈالو جس کی وجہ سے سورہ کا سیاق (بیان) ہوا ہے۔ اور یہ دیکھو اُس غرض کے لئے کن مقدمات کی حاجت ہے۔ پھر اس پر نظر ڈالو کہ وہ مقدمات مطلوب سے نزدیک اور دور ہونے میں کس مرتبہ پر ہیں اور مقدمات کلام چلنے کے وقت دیکھنا چاہئے کہ احکام اور اُس کے تابع لوازم کی جانب سامع کے نفس کو متوجہ بنانے والی کن چیزوں کو وہ مقدمات اپنا تابع بنانے چاہتے ہیں اور کیا وہ لوازم ایسے ہیں کہ اُن پر واقف ہو جانے سے باقتضائے بلاغت منتظر کو انتظار کی زحمت سے نجات مل جاتی ہے؟ یا نہیں۔ اور یہی وہ کلی امر ہے جو کہ تمام اجزاء قرآن کے مابین ربط دینے کے حکم پر غلبہ اور تسلط کئے ہے اور جس وقت تم اس کو سمجھ لو گے تو اُس وقت تم پر تفصیل کے ساتھ ہر ایک سورۃ کی آیتوں کے مابین وجہ نظم کا پوری طرح انکشاف ہو جائے گا"۔

تنبیہ: بعض آیتیں اس طرح کی ہیں کہ اُن کی مناسبت اُن کے ماقبل کے ساتھ مشکل نظر آتی ہے ایسی آیتوں میں سے ایک قولہ تعالیٰ "لَا تُحَرِّکْ بِهٖ لِسَانَکَ لِتَعْجَلَ بِهٖ......" ہے جو کہ سورۃ القیامۃ میں واقع ہے اور اس کی وجہ مناسبت سورہ کے اول اور آخر کے ساتھ معلوم کرنا نہایت دشوار امر ہے کیونکہ یہ پوری سورۃ حالات قیامت کے بیان میں نازل ہوئی ہے یہاں تک کہ بعض رافضیوں نے یہ کہہ دیا کہ اس سورۃ میں سے کوئی چیز ساقط ہو گئی ہے۔ اور قفال نے اُس بیان

میں جو اُن سے فخر رازی کا مقولہ بتایا ہے یہ کہا ہے کہ اس سورہ کا نزول اُس انسان کے بارہ میں ہوا ہے جس کا ذکر اس سے پہلے قولہ تعالیٰ ''یُنَبَّاءُ الْاِنْسَانُ یَوْمَئِذٍ بِمَا قَدَّمَ وَاَخَّرَ'' میں ہو چکا۔ ہے وہ کہتا ہے ''انسان کے روبرو اُس کا اعمال نامہ پیش ہوگا اور وہ اُس کو پڑھنے میں خوف کی وجہ سے لکنت کرے گا اس واسطے وہ قرأت میں تیزی سے کام کرلے گا اور ایسی حالت میں اس سے کہا جائے گا کہ تو اس اعمال نامہ کی جلد جلد قرأت کے ساتھ اپنی زبان کو حرکت نہ دے کیونکہ یہ ہمارا فرض ہے کہ ہم تیرے اعمال کو جمع کریں اور پھر اُن کو پڑھ کر تجھے سنائیں لہٰذا جبکہ اس ہم تیرے اعمالنامہ کو تیرے روبرو پڑھیں تو اُس وقت تو اُس کے پڑھنے کی تبعیت اس اقرار کے ساتھ کر کہ ہاں تو نے وہ کام کئے ہیں۔ پھر اس کے بعد ہم پر انسان کے امر کا بیان اور جو کچھ اس کی عقوبت کے متعلق ہے اس کی تفصیل واجب ہے''۔ مگر یہ بات اس امر کے مخالف ہے جو کہ حدیث صحیح سے ثابت ہوتی ہے کہ اس آیت کا نزول رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حالت نزولِ وحی میں زبان کو حرکت دینے پر ہوا تھا۔

اور آئمہ نے اس کی بہت سی مناسبتیں بیان کی ہیں از انجملہ ایک یہ ہے کہ جس وقت خدا تعالیٰ نے قیامت کا ذکر فرمایا اور قیامت کی شان یہ تھی کہ جو شخص اُس کے لئے عمل کرنے میں قصور کرتا ہو وہ عاجلہ کی محبت رکھتا ہو (یعنی دنیا کی الفت میں گرفتار ہو) اور دین کی اصل یہ ہے کہ نیک کاموں کے کرنے میں جلدی سے کام لینا مطلوب ہے لہٰذا خدا تعالیٰ نے آگاہ بنایا کہ کبھی اس مطلوب پر ایک ایسی چیز عارض ہو جایا کرتی ہے جو کہ اس سے اجل (برتر) ہوا کرتی ہے اور وہ وحی الٰہی کا توجہ کے ساتھ سننا اور اُس سے وارد ہونے والے مطالب کا سمجھنا ہے۔ اور یاد کرنے میں مشغول ہونا اس بات سے روک دیا کرتا ہے لہٰذا حکم دیا گیا کہ یاد کرنے کی جلدی نہ کرو کیونکہ اُس کا یاد کرا دینا پروردگارِ عالم کے ذمہ ہے بس تمہارا کام صرف اس قدر ہے کہ جو وحی اترتی ہے اُسے غور سے سنتے جاؤ اور جب نزول وحی تمام ہو چکے تو اُس کے احکام کی پیروی کرو۔ پھر جس وقت یہ جملہ معترضہ ختم ہو گیا اُس وقت دوبارہ کلام کا رجوع اُسی انسان اور اس کے ہم جنسوں کے متعلقات کی طرف ہوا جس کے ذکر سے کلام کا آغاز ہوا تھا۔ اور خدا تعالیٰ نے فرمایا ''کَلَّا'' یہ ردع کا کلمہ ہے گویا کہ پروردگارِ عالم نے ارشاد کیا ''بلکہ تم لوگ اے بنی آدم بوجہ اس کے کہ جلد بازی سے پیدا ہوئے ہو ضرور ہر شے میں عجلت کیا کرو گے اور اسی وجہ سے عاجلۃ (جلد ہونے والی چیز) کو دوست رکھو گے۔

دوسری وجہ مناسبت یہ ہے کہ قرآن اپنی عادت کے مطابق جس جگہ قیامت میں کئے جانے والے اعمالنامہ عبد کا ذکر کیا کرتا ہے اُسی جگہ اُس کے بعد ہی دنیا کی اس کتاب کا بھی ذکر کر دیتا ہے جو کہ احکامِ دین پر مشتمل ہے اور جس پر عمل کرنے اور نہ کرنے سے محاسبت ہوا کرتی ہے جیسا کہ سورۃ الکہف میں فرمایا ہے ''وَوُضِعَ الْكِتَابُ فَتَرَى الْمُجْرِمِيْنَ مُشْفِقِيْنَ مِمَّا فِيْهِ'' یہاں تک کہ فرمایا ''وَلَقَدْ صَرَّفْنَا فِيْ هٰذَا الْقُرْاٰنِ لِلنَّاسِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ......'' اور سورۃ سبحان الذی میں کہا ہے ''فَمَنْ اُوْتِيَ كِتَابَهٗ بِيَمِيْنِهٖ فَاُولٰٓئِكَ يَقْرَءُوْنَ كِتَابَهُمْ'' یہاں تک کہ ارشاد کیا ''وَلَقَدْ صَرَّفْنَا فِيْ هٰذَا الْقُرْاٰنِ......'' اور سورۃ طٰہٰ میں کہا ہے ''يَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّوْرِ وَنَحْشُرُ الْمُجْرِمِيْنَ يَوْمَئِذٍ زُرْقًا'' یہاں تک کہ ارشاد ہوتا ہے ''فَتَعَالَى اللّٰهُ الْمَلِكُ الْحَقُّ وَلَا تَعْجَلْ بِالْقُرْاٰنِ مِنْ قَبْلِ اَنْ يُّقْضٰٓى اِلَيْكَ وَحْيُهٗ''۔

تیسری وجہ مناسبت یہ ہے کہ جس وقت سورۃ کا اول حصہ ''وَلَوْ اَلْقٰى مَعَاذِيْرَهٗ'' تک اتر چکا اس وقت اتفاقی طور پر

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس حالت میں نازل شدہ وحی کو حفظ کر لینے کی جلدی فرمائی اور سرعت کے ساتھ اس کی قرأت میں زبان کو حرکت دی کیونکہ آپ کو اس کے ذہن سے اُتر جانے کا خوف تھا اور اُس وقت قولہ تعالیٰ ”لَا تُحَرِّکْ بِهٖ لِسَانَکَ لِتَعْجَلَ بِهٖ...... ثُمَّ اِنَّ عَلَیْنَا بَیَانَهٗ“ نازل ہوا۔ اور اس کے بعد کلام کا عود اُس شے کے تکملہ کی طرف ہوا' جس کے ساتھ اُسے آغاز کیا گیا تھا۔ امام رازی کا قول ہے ”اور اس کی مثال یوں سمجھنی چاہیئے جیسے کوئی مدرس کسی طالب علم سے ایک مسئلہ بیان کرتا ہو اور طالب علم اس حالت میں کسی عارضی چیز کی طرف مشغول ہو جائے تو استاد اس سے کہے ”تم اپنا دل میری طرف رکھو اور جو کچھ میں بیان کرتا ہوں اس کو سمجھ لو تو پھر مسئلہ کو مکمل کرتے رہنا“۔ پس جو شخص سبب سے ناواقف ہو وہ یہی کہے گا کہ یہ کلام مسئلہ کے مناسب نہیں ہے مگر جو آدمی اس کا جاننے والا ہے وہ اس کلام کو بے محل نہ شمار کرے گا۔ چوتھی وجہ مناسبت یہ ہے کہ جس نفس کا ذکر سورۃ کے شروع میں ہوا ہے اس سے مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم کے نفس کے ذکر کی طرف عدول کیا اور گویا یہ کہا کہ عام نفوس کی شان تو وہ ہے مگر اے محمد صلی اللہ علیہ وسلم تمہارا نفس تمام نفوس سے اشرف ہے لہٰذا تمہیں چاہیے کہ تم کامل ترین احوال کو اختیار کرو۔

قولہ تعالیٰ ”یَسْئَلُوْنَکَ عَنِ الْاَهِلَّةِ......“ بھی اسی باب سے ہے کیونکہ بعض صورتوں میں یہ اعتراض ہوتا ہے کہ ہلالوں کے احکام اور گھروں کے اندر آنے کے احکام کے مابین کون سا رابطہ پایا جاتا ہے جو ان دونوں کو برابر میں ذکر کیا گیا؟ اور اس کا جواب یوں دیا گیا ہے کہ یہ استطراد کے باب سے ہے کیونکہ چاند گھٹنا بڑھنا اُن کو اوقات حج کی شناخت کا ذریعہ بتایا گیا اور گھروں میں پشت کی طرف سے داخل ہونا زمانہ حج میں اُن لوگوں کا ایک معمولی فعل تھا جیسا کہ اس آیت کے سبب نزول میں درج ہو چکا ہے اس لئے گھروں میں جانے کا حکم یہاں پر جواب میں سوال سے زائد امور بیان کرنے کے باب سے ذکر کیا گیا۔ اور اس کی مثال یہ ہے کہ سمندر کے پانی کی نسبت سوال ہوا تھا تو اس کے جواب میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ”اس کا پانی طاہر ہے اور اس کا میتۃ حلال ہے“ اور قولہ تعالیٰ ”وَلِلّٰهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ......“ بھی اسی قبیل سے ہے کیونکہ اُس کی نسبت بھی ماقبل سے وجہ اتصال کا سوال ہو سکتا ہے اور اُس کا ماقبل ہے قولہ تعالیٰ ”وَمَنْ اَظْلَمُ مِمَّنْ مَّنَعَ مَسَاجِدَ اللّٰهِ ......“ شیخ ابو محمد الجوینی اُس کی تفسیر میں بیان کرتا ہے کہ اُس نے ابوالحسن ذہان کو یہ کہتے سنا ہے کہ ”اس کی وجہ اتصال سابق میں بربادی بیت المقدس کا ذکر آ چکنا ہے یعنی یہ کہ تم کو یہ بات اُس سے روگردانی پر آمادہ نہ بنائے اور تم اس کی طرف رخ کرو اس واسطے کہ مشرق اور مغرب سب خدا تعالیٰ کی بنائی ہوئی سمتیں ہیں۔

فصل

سورتوں کے فواتح اور خواتم کی مناسبت بھی اسی نوع سے ہے اور میں نے اس کے بیان میں ایک عمدہ رسالہ جداگانہ تالیف کی ہے جس کا نام مراصد المُطالِعُ فی تناسب المقاطعِ و المطالع رکھا ہے۔

سورۃ القصص کو دیکھو۔ اس کی ابتدا کیونکر موسیٰؑ کے ذکر اور اُن کی نصرت کے بیان سے ہوئی ہے اور اُس کے آغاز میں موسیٰ کا قول ”فَلَنْ اَکُوْنَ ظَهِیْرًا لِّلْمُجْرِمِیْنَ“ لایا گیا ہے۔ پھر اُن کے اپنے وطن سے نکلنے کا ذکر ہوا ہے۔ اور یہ سورۃ

ہمارے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو یوں حکم فرمانے پر ختم ہوئی ہے کہ "لَا یَکُوْنُ ظَھِیْرًا لِلْکَافِرِیْنَ" وہ کافروں کے مددگار نہ بنیں۔ اور اُن کو مکہ مکرمہ سے نکال دیئے جانے کے بارہ میں تسلی دے کر پھر اُن سے یہ وعدہ کیا گیا ہے کہ تم دوبارہ اپنے وطن میں واپس لائے جاؤ گے کیونکہ سورۃ کے اول میں خداوند جل شانہ نے ارشاد کیا ہے "اِنَّا رَادُّوْہُ".

زمخشری کا قول ہے "خداوند کریم نے ایک سورۃ کا فاتحہ قَدْ اَفْلَحَ الْمُؤْمِنُوْنَ" گردانا ہے اور اُس کے خاتمہ میں "اِنَّہٗ لَا یُفْلِحُ الْکَافِرُوْنَ" وارد کیا ہے۔ لہٰذا دیکھنا یہ ہے کہ یہاں فاتحہ اور خاتمہ کے مابین کیسا زمین و آسمان کا فرق ہے۔ کرمانی اپنی کتاب عجائب میں بھی اسی طرح پر ذکر کرتا ہے اور اُس نے سورۃ ص کے بارہ میں کہا ہے کہ خدا تعالیٰ نے اس کو "ذکر" کے لفظ سے آغاز فرما کر اسی پر ختم بھی کر دیا چنانچہ وہ فرماتا ہے "اِنْ ھُوَ اِلَّا ذِکْرٌ لِّلْعَالَمِیْنَ" سورۃ ن کو اپنے قول "مَا اَنْتَ بِنِعْمَۃِ رَبِّکَ بِمَجْنُوْنٍ" سے آغاز کیا اور اپنے قول "اِنَّہٗ لَمَجْنُوْنٌ" پر ختم فرمایا۔

ایک سورۃ کے فاتحہ کی مناسبت اُس سے قبل والی سورۃ کے خاتمہ کے ساتھ بھی اسی نوع میں شمار ہوتی ہے یہاں تک کہ ایسی مناسبت رکھنے والی سورتوں میں سے بعض کا تعلق لفظ ہی کے اعتبار سے ظاہر ہوا کرتا ہے جیسا کہ "فَجَعَلَھُمْ کَعَصْفٍ مَّاْکُوْلٍ". "لِاِیْلَافِ قُرَیْشٍ" میں ہے اس لئے کہ اخفش نے ان دونوں کا باہمی اتصال "فَالْتَقَطَہٗ اٰلُ فِرْعَوْنَ لِیَکُوْنَ لَھُمْ عَدُوًّا وَّحَزَنًا" کے باب سے قرار دیا ہے۔

الکواشی سورۃ المائدہ کی تفسیر میں لکھتا ہے کہ جس وقت خدا تعالیٰ نے سورۃ النساء کو توحید کے ماننے اور بندوں کے مابین عدل کرنے کے حکم پر تمام کیا تو اُس وقت اپنے قول "یَا اَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا اَوْفُوْا بِالْعُقُوْدِ" کے ساتھ پہلے حکم کی تاکید فرمائی اور کسی دوسرے شخص کا قول ہے کہ جب تم ہر ایک سورۃ کے افتتاح کا اعتبار کرو گے تو اُسے اُس کی ماقبل کی سورۃ کے خاتمہ سے نہایت مناسبت رکھنے والا پاؤ گے۔ پھر وہ مناسبت کبھی مخفی ہو جاتی ہے اور دوسری مرتبہ ظاہر ہوا کرتی ہے مثلاً سورۃ الانعام کا افتتاح الحمد کے ساتھ سورۃ مائدہ کے اختتام سے جو کہ فیصلہ قضاء کے بابت ہے مناسبت رکھتا ہے۔ جیسا کہ خود پروردگار عالم نے فرمایا ہے "وَقُضِیَ بَیْنَھُمْ بِالْحَقِّ وَقِیْلَ الْحَمْدُ لِلّٰہِ رَبِّ الْعٰلَمِیْنَ" یا جس طرح سورۃ فاطر کا افتتاح "اَلْحَمْدُ لِلّٰہِ" کے ساتھ اُس کی ماقبل والی سورۃ کے خاتمہ سے جو کہ قولہ تعالیٰ "وَحِیْلَ بَیْنَھُمْ وَبَیْنَ مَا یَشْتَھُوْنَ کَمَا فُعِلَ بِاَشْیَاعِھِمْ مِنْ قَبْلُ" ہے ویسی ہی مناسبت رکھتا ہے جیسا کہ خدا تعالیٰ کے قول "فَقُطِعَ دَابِرُ الْقَوْمِ الَّذِیْنَ ظَلَمُوْا وَالْحَمْدُ لِلّٰہِ رَبِّ الْعٰلَمِیْنَ" میں پایا جاتا ہے۔ سورۃ الحدید کا افتتاح تسبیح کے ساتھ ہونا سورۃ الواقعہ کے خاتمہ سے یوں مناسب ہے کہ اُس میں تسبیح کا حکم دیا گیا ہے۔ سورۃ البقرہ کا افتتاح "الٓمّٓ ذٰلِکَ الْکِتٰبُ" کے ساتھ ہونے سے الصِّرَاط کی جانب اشارہ پایا جاتا ہے جو کہ قولہ تعالیٰ "اِھْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِیْمَ" میں ہے۔ گویا کہ جس وقت اُن لوگوں نے صراط مستقیم کی جانب ہدایت کا سوال کیا تو اُس وقت اُن سے کہا گیا کہ جس صراط کی طرف تم راستہ دکھانے کی خواہش کرتے ہو وہ کتاب ہی ہے۔ اور یہ عمدہ معنی ہیں اُن میں سورۃ بقرہ کا ارتباط سورۃ فاتحہ کے ساتھ ظاہر ہوتا ہے۔ اور سورۃ الکوثر کے لطائف میں سے یہ ہے کہ وہ اپنے ماقبل کی سورۃ سے مدمقابل کے انداز پر واقع ہوئی ہے کیونکہ اس سے سابق کی سورۃ میں خدا تعالیٰ نے منافق کی صفت میں چار امور ذکر کئے ہیں: (۱) بخل (۲) ترک نماز (۳) اور نماز کی ریا (دکھاوا) کرنا۔ (۴) زکوٰۃ نہ دینا۔ اور سورۃ الکوثر میں انہی چاروں باتوں کے مقابل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی چار خوبیاں ذکر کی ہیں۔ بخل کے

مقابلہ میں "اِنَّا اَعْطَیْنَاکَ الْکَوْثَرَ" یعنی مالِ کثیر ترک صلوٰۃ کے مقابلہ میں "فَصَلِّ" یعنی اس پر مداومت کر ریاء کے مقابل میں "لِرَبِّکَ" یعنی خدا کی رضا جوئی کے لیے نہ کر آدمیوں کے خوش کرنے کو۔ اور مَنعِ الْمَاعُوْنَ کے مقابلہ میں وَانْحَرْ آیا ہے اور اس سے قربانیوں کا گوشت صدقہ کرنا مراد لیا گیا ہے۔

بعض علماء کا قول ہے۔ مصحف میں سورتوں کے رکھنے کی ترتیب کے بہت سے ایسے اسباب ہیں جو اس بات پر مطلع بناتے ہیں کہ وہ ترتیب توفیقی ہے اور کسی حکیم سے صادر ہوئی ہے۔ ازانجملہ ایک سبب یہ ہے کہ وہ حروف کے موافق مرتب ہوئی ہیں جیسا کہ حوامیم میں ہے۔ دوسرا سبب یہ کہ سورۃ کا آغاز اُس کے ماقبل والی سورۃ کے آخر سے موافقت کھاتا ہے جیسا کہ سورۃ الحمد کا آخر معنی میں اور سورۃ البقرہ کا اول۔

تیسرا سبب لفظ میں ہم وزن ہونا ہے۔ جیسے تبت کا آخر اور سورۃ الاخلاص کا اول۔

چوتھا سبب سورۃ کے جملہ کا دوسرے جملہ سے مشابہ ہونا ہے جس طرح "اَلضُّحٰی" اور "اَلَمْ نَشْرَحْ".

کسی امام کا قول ہے سورۃ الفاتحہ ربوبیت کے اقرار، دین اسلام میں پروردگارِ عالم کی طرف پناہ لینے اور یہود اور نصاریٰ کے دین سے محفوظ رہنے پر شامل ہے۔ سورۃ البقرہ قواعدِ دین پر شامل ہے اور سورۃ آل عمران اس کے مقصود کو مکمل بنانے والی ہے۔ لہٰذا البقرہ بمنزلہ حکم پر دلیل قائم کرنے کے ہے اور آلِ عمران بمنزلہ مخالفین کے شبہات کا جواب دینے کے۔ اسی واسطے سورۃ آلِ عمران میں متشابہ کا ذکر آیا ہے کیونکہ نصاریٰ نے متشابہ کے ساتھ تمسک کیا تھا اور آل عمران ہی میں حج واجب کیا گیا ہے ورنہ سورۃ البقرہ میں صرف حج کے مشروع ہونے کا ذکر ہوا ہے اور اُس کو شروع کر لینے کے بعد اُسے تمام کروانے کا حکم دیا گیا ہے۔ اور سورۃ آل عمران میں اُسی طرح نصاریٰ سے زیادہ خطاب کیا گیا ہے جس طرح کہ سورۃ البقرہ میں یہودیوں کی طرف بکثرت خطاب ہوا ہے کیونکہ توراۃ اصل ہے اور انجیل اس کی فرع (شاخ) ہے اور یہ بات بھی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے مدینہ میں تشریف آوری کے بعد یہودیوں ہی کو دعوتِ اسلام دی تھی اور اُس نے جہاد کیا تھا اور اپنے نصاریٰ سے پچھلے زمانہ میں جہاد فرمایا۔ جیسا کہ آپؐ کی دعوت اہلِ کتاب سے پہلے مشرکین پر آغاز ہوئی تھی اسی وجہ سے مکی سورتوں میں وہ دین مذکور ہے جو عام مخلوق اور انبیاء سب کا متفق علیہ اور اُن کے مخاطب تمام انسان بنائے گئے۔ اور مدنی سورتوں میں انہی لوگوں سے خطاب ہوا ہے جو انبیاء کے مقر اور اہل کتاب تھے اور مومن لوگ لہٰذا اُن کے مخاطب بنانے کے لئے "یَا اَهْلَ الْکِتَابِ. یَا بَنِیْ اِسْرَائِیْلَ" اور یَا اَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا کے کلمات استعمال ہوئے ہیں۔

سورۃ النساء ان اسباب کے احکام پر متضمن ہے جو کہ انسانوں کے مابین ہیں۔ اُن اسباب کی دو قسمیں ہیں ایک خدا کے پیدا کئے ہوئے اور دوسرے آدمیوں کی قدرت میں دیئے گئے۔ مثلاً نسب (رشتہ) اور صہر (ناطہ) اس لئے خدا تعالیٰ نے سورۃ النساء کا افتتاح اپنے قول "اِتَّقُوْا رَبَّکُمُ الَّذِیْ خَلَقَکُمْ مِنْ نَفْسٍ وَّاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا" کے ساتھ کیا اور پھر فرمایا "وَاتَّقُوا اللّٰهَ الَّذِیْ تَسَاءَلُوْنَ بِهٖ وَالْاَرْحَامَ" اب دیکھو کہ افتتاح میں یہ کیسی عجیب مناسبت اور براعت استہلال ہے کیونکہ افتتاحِ سورۃ کی آیت اُس شے پر شامل ہے جس کا بیان سورۃ کے اکثر حصہ میں کیا گیا ہے یعنی عورتوں سے نکاح کرنے۔ اُن کے محرمات اور مواریث کا جو کہ ارحام سے تعلق رکھتے ہیں۔ اس طرح کہ اس بات کی ابتداء آدم کی

آفرینش سے ہوئی تھی پھر آدم علیہ السلام سے اُن کے جوڑے کی آفرینش ہوئی اور بعدازاں ان دونوں سے بہت سے مرد اور عورتیں دنیا میں پھیلائی گئیں۔ اور سورۃ المائدہ عقود کی سورۃ ہے وہ شریعتوں کی تکمیل اور دین کو کامل بنانے والی چیزوں اور رسولوں کے قول و پیمان وفا کرنے اور جو اقرار امت پر لئے گئے ہیں اُن کو بنانے کے بیان پر شامل ہے اور چونکہ اُنہی چیزوں سے دین کامل ہوتا ہے لہٰذا اس سورۃ کا نام سورۃ التکمیل ہے۔ کیونکہ اسی سورۃ میں احرام باندھنے والے پر شکار کا حرام ہونا وارد ہوا ہے اور یہ بات احرام کو پورا کرنے والی ہے۔ شراب حرام کی گئی ہے جس کے ذریعہ سے حفاظت عقل کا اور دین تکملہ ہوا ہے۔ چوروں اور محارب لوگوں کی طرح بے اعتدالیاں کرنے والوں کی سزا مقرر کی گئی ہے جس سے حفاظت جان و مال کا انتظام ہوا ہے۔ پاک چیزیں حلال بنائی گئی ہیں کیونکہ یہ بات عبادت الٰہی کو تام اور کامل کرنے والی ہے۔ غرض کہ انہی وجوہ سے سورۃ المائدہ میں تمام وہ باتیں ذکر کی گئی ہیں جو کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی شریعت کے ساتھ خصوصیت رکھتی ہیں مثلاً وضوء، تیمم اور ہر ایک دین دار پر قرآن کے مطابق حکم کیا جانا۔ اور اسی وجہ سے اس سورۃ میں اکمال اور اتمام کے الفاظ کثرت سے وارد ہوئے ہیں اور اسی سورۃ میں ذکر کیا گیا ہے کہ جو شخص دین اسلام سے مرتد (روگرداں) ہو جائے گا خداوند کریم اُس کے عوض میں اُس سے بہتر شخص اس دین کو عطا کرے گا اور یہ دین ہمیشہ کامل ہی رہے گا اور اسی واسطے وارد ہوا ہے کہ سورۃ مائدہ میں ختم اور تمام کے اشارات ہونے کے لحاظ سے وہ سب سے آخر میں نازل ہوئی ہے۔ اور ان چاروں سورتوں یعنی البقرہ۔ آل عمران۔ النساء اور المائدہ کے مابین جو مدنی سورتیں ہیں یہ ترتیب نہایت اچھی ترتیب ہے۔

ابوجعفر بن الزبیر کہتا ہے خطابی نے ذکر کیا ہے کہ جس وقت صحابہؓ قرآن پر اجماع کیا اور سورۃ القدر کو سورۃ الفلق کے بعد رکھا تو اُنہوں نے اس ترتیب سے یہ دلیل نکالی کہ قولہ تعالیٰ "اِنَّـا اَنْـزَلْـنَاهُ فِيْ لَيْلَةِ الْقَدْرِ" مین کنایہ کی ھَا سے اُس کے قول "اِقْرَاءْ" کی جانب اشارہ ہونا مراد ہے"۔ قاضی ابوبکر بن العربی کہتا ہے کہ یہ استدلال بے حد نادر ہے۔

فصل

کتاب البرہان میں آیا ہے کہ "اور انہی مناسبتوں مین سے ایک بات سورتون کا حروف مقطعہ کے ساتھ آغاز ہونا ہے اور ہر ایک سورۃ کا اُنہی حروف کے ساتھ خاص ہونا جن کے ساتھ اُس کی تبدا ہوئی ہے۔ یہاں تک کہ آلٓـر کے مقام پر آلٓم اور طٰسٓ کے موضع میں حٰمٓ کو نہیں وارد کیا گیا۔ اور اس کی وجہ یہ ہے کہ ہر ایک سورت کی ابتدا اُسی سورۃ میں سے کسی ایک حروف کے ساتھ ہوئی ہے یوں کہ اُس کے اکثر کلمات اور حروف اُسی مبتدا بہ کے مماثل ہیں لہٰذا ہر ایک سورۃ کے لئے یہ بات سزاوار ہوئی کہ جو کلمہ اُس کے اندر وارد نہیں ہوا ہے وہ اس کے مناسب بھی نہ ہو اور اس وجہ سے اگر ن کی جگہ پر ق کو وضع کیا جاتا تو بے شک وہ تناسب نابود ہو جاتا جس کی مراعاۃ کتاب اللہ میں واجب ہے۔ سورۃ ق کے اس حرف سے ابتدا ہونے کی علت یہ ہے کہ اُس میں لفظ قاف کے ساتھ بہت سے کلمے قرآن اور آفرینش (خلق) کے ذکر میں آئے ہیں۔ قول کی تکریر اور اُس کا بار بار دہرانا۔ ابن آدم سے قریب تلقی الملکین (دو فرشتوں کا باہم ملنا) عتید۔ اور رقیب اور سابق کا قول اَلْقَـاءَ فِيْ جَهَنَّمَ اور تَـقَدُّمْ بِالْوَعْدِ متقین کا ذکر قلب اور قرون کا ذکر۔ تنقیب فی البلاد (ملکوں میں پھر جانا) چلنا

زمین کا تَشَـــقُق (پھٹ پھٹ جانا) اور حقوق الوعید وغیرہ باتوں کا بیان اُس میں ہوا ہے اور یہ سب الفاظ حرف ق پر مشتمل ہیں۔

سورۃ یونسؑ میں جس قدر کلمات واقع ہیں منجملہ ان کے دو سو یا اس سے زائد کلمات میں ''الـــر'' مقرر ہوا ہے۔ اس واسطے اس کا افتتاح آلــر کے ساتھ ہوا۔ سورۃ ص متعدد خصومتوں (جھگڑوں) پر مشتمل ہے کیونکہ اُس میں سب سے پہلی نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی خصومت ہے کفار کے ساتھ اور کفار کا یہ قول مذکور ہے "اَجَعَلَ الْاٰلِهَةَ اِلٰهًا وَّاحِدًا". پھر داؤد کے پاس دو خصموں کا اختصام (جھگڑنا) بیان ہوا ہے۔ اس کے بعد دوزخی لوگوں کی باہمی خصومت کا ذکر ہے۔ بعدہ ملاء اعلیٰ (فرشتوں) کی خصومت کا بیان ہے۔ اور پھر ابلیس کا جھگڑا آدمؑ کی شان میں اور بعدہ اولادِ آدمؑ اور اُن کے اغواء کے بارہ میں مذکور ہوا ہے۔

آلــم: نے خلق، زبان اور دونوں ہونٹوں کے ہر سہ مخارج کو بترتیب جمع کر لیا ہے اور اس بات سے ابتدائے آفرینش کی طرف اشارہ ہے اور انتہائے خلقت کی جانب جو کہ میعاد کے ابتدا ہونے کا زمانہ ہے اور وسطِ خلقت کی جانب اشارہ نکلتا ہے جو کہ معاش (دنیاوی زندگی) ہے اور اُس میں احکام اور نواہی مشروع ہوتے ہیں۔ اور جو سورۃ آلـــم کے ساتھ شروع کی گئی ہے وہ ضرور ان تینوں امور پر شامل ہے سورۃ الاعراف میں آلــم پر ص کا اضافہ اِس لئے کیا گیا کہ اُس میں منجملہ قصص کی شرح (بیان) کے آدمؑ کا قصہ ہے اور پھر اُن کے بعد آنے والے انبیاء علیہم السلام کا قصہ بیان ہوا ہے۔ اور تنزیہ وجہ یہ ہے کہ اُس میں "فَلَا یَکُنْ فِیْ صَدْرِکَ حَرَجٌ" کا ذکر ہے اور اسی وجہ سے کسی عالم کا قول ہے کہ "آلمٓصٓ" کے معنی ہیں "اَلَـــمْ نَشْـــرَحْ لَکَ صَـــدْرَکَ" سورۃ رعد میں آلــم پر را زائد کی گئی ہے کیونکہ اس میں خدا تعالیٰ نے "رَفَـــعَ السَّمٰوٰتِ" فرمایا ہے اور یہ وجہ بھی ہے کہ اس میں رعد اور برق وغیرہ کا ذکر آیا ہے۔

یہ بات معلوم کرنے کے قابل ہے کہ ان حروف کا ذکر کرتے وقت قرآن کریم کا معمول یہ ہے کہ ان کے بعد قرآن کے متعلق کسی بات کا ذکر فرمائے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ "آلٓمٓ ذٰلِکَ الْکِتٰبُ لَا رَیْبَ فِیْهِ" "آلٓمٓ اللّٰهُ لَآ اِلٰهَ اِلَّا هُوَ الْحَیُّ الْقَیُّوْمُ نَزَّلَ عَلَیْکَ الْکِتٰبَ بِالْحَقِّ" "آلمٓصٓ کِتَابٌ اُنْزِلَ اِلَیْکَ" "آلٓر تِلْکَ آیَاتُ الْکِتٰبِ" "طٰهٰ مَآ اَنْزَلْنَا عَلَیْکَ الْقُرْاٰنَ لِتَشْقٰی" "طٰسٓمٓ تِلْکَ آیَاتُ الْکِتٰبِ" "یٰسٓ وَالْقُرْآنِ" "صٓ وَالْقُرْآنِ" "حٰمٓ تَنْزِیْلُ الْکِتٰبِ" اور "قٓ وَالْقُـــرْآنِ" مگر تین سورتوں عنکبوت، روم اور ن میں کوئی بات قرآن کے متعلق مذکور نہیں ہوئی ہے۔ اور میں نے اس بات کی حکمت کتاب اسرار التنزیل مین بیان کر دی ہے۔

الحرانی۔ حدیث اُنْزِلَ الْقُرْآنُ عَلٰی سَبْعَةِ اَحْرُفٍ. زَاجِرٍ. وَاٰمِرٍ. وَحَلَالٍ. وَحَرَامٍ. وَمُحْکَمٍ. وَمُتَشَابِهٍ. وَاَمْثَـــالٍ کے معنی میں بیان کرتا ہے' معلوم کرنا چاہیے کہ قرآن کا نزول خلقت کی انتہاء اور ہر ایک آغاز شدہ امر کے کمال کے وقت ہونے والا تھا۔ اسی واسطے وہ اس زیور سے آراستہ کل مخلوقات کے انتہا کا جامع اور ہر ایک امر کے کمال کا مرکز ہوا۔ اور اسی لئے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عالم کائنات کے قثیم ہیں۔ اور قثیم جامع کامل کو کہتے ہیں اس وجہ سے آپ انبیاء علیہم السلام کے ختم کرنے والے ہوئے اور آپ کی کتاب بھی ایسی ہی خاتم الکتب بنی۔ چونکہ معاد کا آغاز آپ کے ظہور ہی کے وقت سے ہو گیا اس لئے اپنے اُن تینوں جوامع کی اصلاح کا استیفاء کر لیا جن کی ابتدائیں اگلے انبیاء اور

اقوام کے عہد میں ہو چکی تھیں۔ اور اُن کا خاتمہ آپ کے وقت مبارک میں ہو گیا۔ اور فرمایا "بُعِثْتُ لِاُتَمِّمَ مَكَارِمَ الْاَخْلَاقِ" یعنی میں اس واسطے مبعوث کیا گیا ہوں تا کہ اچھی عادتوں کو کمال کے درجہ پر پہنچا دوں اور وہ مکارم اخلاق کیا ہیں؟ دنیا' دین اور معاد کی درستی جن کو رسول علیہ السلام کے اس قول نے باہم جمع کر لیا ہے۔ ارشاد ہوا اَللّٰهُمَّ اَصْلِحْ لِیْ دِيْنِيْ الَّذِیْ هُوَ عِصْمَةُ اَمْرِیْ وَاَصْلِحْ لِیْ دُنْيَایَ الَّتِیْ فِيْهَا مَعَاشِیْ وَاَصْلِحْ لِیْ اٰخِرَتِیْ الَّتِیْ اِلَيْهَا مَعَادِیْ اے خدا میرا دین درست کر دے جو کہ میرا بچاؤ کا ذریعہ ہے' میری دنیا سدھار دے کہ وہ میری بسرِ زندگی کا سامان ہے اور میری آخرت بنا دے کہ اس کی طرف مجھ کو پھر کر جانا ہے''۔

اور چونکہ ہر ایک صلاح میں اقیام اور اجام دو باتیں ہوا کرتی ہیں اس واسطے تینوں جامع باتوں کی تعداد المضاعف ہو کر چھ ہوئی اور یہی قرآن کے چھ حروف ہوئے پھر اس کے بعد خدا تعالیٰ نے ایک اور جامع ساتواں حرف مرحمت فرمایا جو کہ بالکل فرد ہے اور اُس کا کوئی جوڑ نے وال نہیں اس لئے پورے سات حرف ہو گئے ہیں۔ ان حروف میں سے کمتر حرف اصلاح دنیا کا حرف ہے اور اس کے دو حرف ہیں ایک حرام کا حرف کہ نفس و بدن کے صلاح کی صورت اُس سے پاک ہونے پر منحصر ہے کیونکہ وہ نفس اور جسم کی تقویم سے بہت بعید ہے۔ دوسرا حرفِ حلال ہے جس کے ذریعہ سے نفس اور بدن کی اصلاح ہوا کرتی ہے کیونکہ وہ ان کی درستی سے موافقت رکھتا ہے۔ اور ان دونوں حروفِ حرام وحلال کی اصل توراۃ میں ہے اور ان دونوں کا تمام (پورا ہونا) قرآن میں پایا جاتا ہے۔ اور حرفِ اصلاح دنیا کے بعد اُس سے متصل ہی اصلاح معاد کے دو حرف ہیں۔ اول حرف زجر اور نہی کہ آخرہ کا اُس سے طاہر رکھنا ہی مناسب ہے کیونکہ وہ آخرت کی نیکیوں سے دور ہے۔ اور دوسرا حرف امر ہے جس پر آخرت منحصر ہے اس واسطے کہ وہ آخرت کی بھلائیوں کا متقاضی ہوتا ہے۔ اور ان دونوں حرفوں کی اصل انجیل میں اور ان کا تمام (پورا ہونا) قرآن میں پایا جاتا ہے۔ پھر اس کے بعد صلاحِ دین کے دو حرفوں کا نمبر ہے کہ از انجملہ ایک حرف محکم ہے وہ حرفِ متشابہ ہے جس میں بندہ کے لئے اُس کے پروردگار کا خطاب روشن اور واضح ہوا ہے اور دوسرا حرفِ متشابہ ہے جس میں بندہ پر اس کے پروردگار کا خطاب اس جہت سے ظاہر نہیں ہوتا کہ اُس کی عقل خطاب ربانی کے ادراک میں قاصر رہتی ہے۔ چنانچہ پانچ حرف استعمال کے لئے ہیں اور یہ چھٹا حرف وقوف کے واسطے ہے اور عجز کا اعتراف کرنے کے لئے اور ان دونوں حرفوں کی اصل تمام اگلی کتابوں میں ہے اور ان کا تکملہ قرآن میں آ کر ہوا ہے۔ مگر ساتویں جامع حرف کی خصوصیت محض قرآن ہی کو حاصل ہے اور وہ حرفِ مثل ہے جو کہ مَثَلُ الْاَعْلٰی کا مبیّن ہے اور چونکہ یہ حرف سابع الحمد تھا لہٰذا خداوند کریم نے اُسی کے ساتھ اُمُّ القرآن کا افتتاح فرما کر اس میں ان حروف سبعہ کے جوامع اکٹھا کر دیئے جو کہ تمام قرآن میں پھیلے ہوئے ہیں۔ وہ اس طرح کہ پہلی آیت ساتویں حرف الحمد پر شامل ہے' دوسری آیت حلال وحرام کے دونوں حروف پر مشتمل ہے کہ اُن میں سے رحمانیۃ نے دنیا کو اور رحیمیۃ نے آخرت کو درست کر کے قائم کیا ہے۔ تیسری آیت کا اشتمال اس ملک (فرماں فرما) کے امر پر ہے جو کہ امر اور نہی کے دین میں اپنا اظہار کرنے والے حرفوں پر نگراں اور مختار ہے۔ چوتھی آیت کا شمول محکم اور متشابہ کے دونوں حرفوں پر یوں ہے کہ حرف محکم قولہ تعالیٰ "اِيَّاكَ نَعْبُدُ" میں اور حرفِ متشابہ اُس کے قول "اِيَّاكَ نَسْتَعِيْنُ" میں پایا جاتا ہے اور جب کہ اُم القرآن کا افتتاح ساتویں جامع اور موہوب حرف سے ہوا تو اس وقت سورۃ البقرۃ کا افتتاح اُس چھٹے حرف سے کیا گیا جس کی فہم میں

بندوں کو عجز لاحق ہوتا ہے اور وہ متشابہ ہے۔ الخ یہاں تک کہ الحرانی کا بیان ختم ہو لیا۔ اس بیان سے مقصود صرف اخیر حرف کا ذکر ہے ورنہ باقی کلام تو ایسا کہ کان اُس کے سننے سے اور دل اس کے سمجھنے سے گھبراتا ہے اور طبیعتوں کو اس کی جانب رغبت ہی نہیں ہوتی۔ اور خود میں اس بیان کو نقل کرنے پر استغفر اللہ پڑھتا ہوں۔ مگر اسی کے ساتھ یہ ضرور کہوں گا کہ اُس نے سورۃ البقرہ کے الٓـمٓ کے ساتھ آغاز ہونے کی مناسبت بہت اچھی بیان کی ہے اور وہ یہ ہے کہ جس وقت سورۃ الفاتحہ کی ابتدا ایسے محکم حرف کے ساتھ ہوئی جو کہ ہر شخص پر واضح اور عیاں ہے اور کسی کو اُس کے سمجھنے میں عذر تک نہیں ہو سکتا اس وقت سورۃ البقرہ کی ابتدا اس حرف محکم کے مدمقابل کے ساتھ کی گئی اور وہ حرف متشابہ ہے جس کی تاویل بعید از عقل یا محال ہوتی ہے۔

فصل

اور اسی مناسبت کی نوع سے سورتوں کے ناموں کی مناسبت اُن کے مقاصد کے ساتھ ہے اور اب سے پہلے سترہویں نوع میں اس بات کی طرف اشارہ بھی ہو چکا ہے۔ کرمانی اپنی کتاب عجائب میں کہتا ہے۔ ساتوں سورتوں کا نام حٰمٓ نام میں اشتراک کے ساتھ محض اس لئے رکھا گیا کہ اُن کے مابین مخصوص طرح کا تشاکل ہے اور وہ مشاکلت یہ ہے کہ اُن میں سے ہر ایک سورۃ کا افتتاح کتاب یا کتاب کی کسی صفت سے ہوا ہے اور اسی کے ساتھ مقداروں طول اور قصر کے لحاظ سے باہمی قربت پائی جاتی ہے اور نظام میں کلام کی شکل ایک دوسرے سے ملتی جلتی ہے۔

مناسبات کے بیان میں چند متفرق فوائد

شیخ تاج الدین سبکی کے تذکرہ میں اُنہی کے خط سے نقل ہو کر مذکور ہے "امام نے سوال کیا۔ سورۃ الاسراء کے تسبیح کے ساتھ اور سورۃ الکہف کے تحمید کے ساتھ شروع کئے جانے میں کیا حکمت ہے؟ اس کا جواب یوں دیا گیا کہ "تسبیح جہاں کہیں بھی آئی ہے تحمید پر مقدم ہو کر آئی ہے۔ جیسے "فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّکَ" اور "سُبْحَانَ اللّٰهِ وَالْحَمْدُ لِلّٰهِ" اور ابن الزملکانی نے اس کا یوں جواب دیا ہے کہ "سُبْحَانَ الَّذِیْ" کی سورۃ چونکہ اس اسریٰ (رات کی سیر) کے قصہ پر شامل تھی جس کی وجہ سے مشرکین نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو جھٹلایا تھا۔ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا جھٹلانا بمنزلہ اس کے ہے کہ گویا خدا تعالیٰ کو جھٹلایا گیا اس واسطے اُس میں "سُبْحَانَ" کا لفظ لایا گیا تا کہ اللہ تعالیٰ کی تنزیہ اُس کذب سے ہو جائے جو کہ اُس کے نبی کی جانب منسوب کیا گیا ہے اور سورۃ الکہف کا نزول چونکہ مشرکین کے قصہ اصحابِ کہف دریافت کرنے اور وحی کے بچھڑ جانے کے بعد ہوا تھا اس واسطے وہ اس بات کو بیان کرتے نازل ہوئی کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور مومنین سے اپنی نعمت کا سلسلہ منقطع نہیں کیا ہے بلکہ وہ ان پر کتاب نازل فرما کر اپنی نعمت کو تمام اور کامل کرتا ہے لہٰذا اس کا افتتاح الحمد کے ساتھ مناسب ہوا کیونکہ نعمت کا شکریہ حمد سے ادا ہو سکتا ہے۔

الجوینی کی تفسیر میں آیا ہے "سورۃ الفاتحہ کی ابتدا قولہ تعالیٰ "اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعٰلَمِیْنَ" کے ساتھ ہوئی جس میں یہ وصف ہے کہ خدا تعالیٰ تمام مخلوقات کا مالک ہے۔ اور انعام' کہف' سبا اور فاطر کی سورتوں میں ندا کی صفت اس بات کے

ساتھ نہیں کی گئی بلکہ اُس کی صفات کے افراد میں سے محض ایک ہی فرد کا ذکر لیا گیا ہے اور وہ یہ ہے کہ سورۃ الانعام میں "خَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ وَالظُّلُمَاتِ وَالنُّوْرَ" سورۃ الکہف میں "وَاَنْزَلَ الْکِتٰبَ" سورۃ سبا میں "مٰلِکِ مَا فِی السَّمٰوٰتِ وَمَا فِی الْاَرْضِ" اور سورۃ الفاطر میں "خَلَقِهِمَا" اُن دونوں کی تحقیق ہی کے وصف کو بیان کیا ہے تو اُس کی وجہ یہ ہے کہ سورۃ الفاتحہ اُم القرآن اور اُس کا مطلع ہے لہٰذا مناسب ہوا کہ اُس میں بلیغ ترین صفت اور عام اور شامل (کامل) ترین وصف لایا جائے۔

کرمانی کی کتاب العجائب میں مذکور ہے کہ "اگر کہا جائے کہ "یسئلونک" چار مرتبہ بغیر واؤ کے کیونکر آیا ہے (۱) یَسْئَلُوْنَکَ عَنِ الْاَهِلَّةِ" (۲) یَسْئَلُوْنَکَ مَا ذَا یُنْفِقُوْنَ" (۳) یَسْئَلُوْنَکَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ" اور (۴) "یَسْئَلُوْنَکَ عَنِ الْخَمْرِ اور پھر تین مقاموں پر اُس کو واؤ کے ساتھ کیوں پایا جاتا ہے؟ (۱) وَیَسْئَلُوْنَکَ مَا ذَا یُنْفِقُوْنَ" (۲) وَیَسْئَلُوْنَکَ عَنِ الْیَتَامٰی" اور (۳) وَیَسْئَلُوْنَکَ عَنِ الْمَحِیْضِ" تو ہم اس کے جواب میں کہیں گے کہ اُس کی علت پہلے حادثوں سے متفرق طور پر سوال کا واقع ہونا اور آخری حوادث سے ایک ہی وقت میں سوال کا وقوع ہے لہٰذا آخری سوال کے موقع پر اُسے حرف جمع (واؤ حرف عطف جو کہ جمع کر دینے کا فائدہ دیتا ہے) کے ساتھ لایا گیا تا کہ وہ اِن امور سے اب کے سوال ہونے پر دلالت کرے"۔ پھر اگر کوئی یہ سوال کرے کہ ایک مقام میں "وَیَسْئَلُوْنَکَ عَنِ الْجِبَالِ فَقُلْ" کیوں آیا ہے؟ حالانکہ قرآن کا دستور ہے کہ وہ جواب میں لفظ "قُلْ" کو بغیر فا کے لاتا ہے؟ تو اُس کا جواب کرمانی یہ دیتا ہے کہ یہاں تقدیر عبارت "لَوْ سُئِلْتُ عَنْهَا فَقُلْ" ہے پھر اگر سوال کیا جائے کہ "وَاِذَا سَاَلَکَ عِبَادِیْ عَنِّیْ فَاِنِّیْ قَرِیْبٌ" کیوں آیا؟ حالانکہ سوال کا معمول یہ ہے کہ قرآن میں اس کا جواب لفظ "قُلْ" کے ساتھ آیا کرتا ہے؟ تو ہم اس کا جواب یہ دیں گے یہاں لفظ "قُلْ" اس بات کی طرف اشارہ کرنے کے واسطے حذف کر دیا گیا کہ دعا کی حالت میں بندہ ایسے اشرف مقام پر ہوا کرتا ہے جہاں اُس کے اور اُس کے مولا کے مابین کوئی واسطہ (درمیانی) باقی نہیں رہ جاتا اور وہ براہ راست جو کچھ عرض کرتا ہے اُس کا بلا واسطہ جواب پاتا ہے۔

قرآن میں دو سورتیں ایسی وارد ہوئی ہیں کہ ان دونوں سورتوں کا اول "یَا اَیُّهَا النَّاسُ" ہے اور قرآن کے ہر ایک نصف حصہ میں ایسی ایک ایک سورۃ آئی ہے۔ لہٰذا پہلے نصف قرآن میں جو سورۃ "یَا اَیُّهَا النَّاسُ" کے خطاب سے آغاز ہوئی ہے وہ مبدا کی شرح (بیان) پر مشتمل ہے اور نصف ثانی کی سورہ معاد کی شرح (تفصّل) پر شامل ہے۔

نوع تریسٹھ

متشابہ آیتیں

بہت لوگوں نے اس بارہ میں جداگانہ اور مستقل کتابیں لکھی ہیں جن میں میرا گمان ہے کہ سب سے پہلا شخص کسائی ہے اور سخاوی نے اس کو نظم کیا ہے۔ کرمانیؒ نے اپنی کتاب البرھان فی متشابہ القران اسی نوع کی توجیہ میں تالیف کی ہے۔

اور اس سے بہتر کتاب دُرَّةُ التنزیل اور غرة التاویل ابی عبداللہ الرازی کی تالیف ہے۔ پھر اس سے بھی بڑھ کر عمدہ کتاب ابی جعفر ابن الزبیر نے لکھی ہے جس کا نام ملاک التاویل ہے مگر میں اُس کتاب کو نہ دیکھ سکا اس نوع میں قاضی بدرالدین بن جماعۃ کی بھی ایک عمدہ کتاب کشف المعانی عن متشابہِ المثانی نامی پائی جاتی ہے۔ اور اسرار التنزیل کی کتاب میں جس کا نام قطف الانہار فی کشف الاسرار ہے بہت سی متشابہ آیتوں کا بیان پایا جاتا ہے۔ آیتوں کے باہم متشابہ لانے کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ ایک ہی قصہ کو متفرق صورتوں میں وارد اور مختلف فواصل کے ساتھ بیان کیا جائے بلکہ کوئی قصہ ایک موضع میں مقدم اور دوسری جگہ میں موخر بھی آیا کرتا ہے مثلاً سورۃ البقرہ میں قولہ تعالیٰ "وَادْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا وَّقُوْلُوْا حِطَّةٌ" اور سورۃ الاعراف میں "وَقُوْلُوْا حِطَّةٌ وَادْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا" آیا ہے۔ اور سورۃ البقرہ میں "وَمَا اُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللّٰهِ" وارد ہوا ہے بحالیکہ تمام قرآن میں جہاں دیکھو "وَمَا اُهِلَّ لِغَيْرِ اللّٰهِ بِهٖ" وارد ہوا ہے۔ یا ایک موضع میں کسی حرف کی زیادتی کے ساتھ اور دوسری جگہ بغیر اُس زیادتی کے آیا ہے مثلاً "سَوَآءٌ عَلَيْهِمْ ءَاَنْذَرْتَهُمْ اَمْ لَمْ" یٰسین اور البقرہ میں "وَيَكُوْنَ الدِّيْنُ لِلّٰهِ" آیا ہے مگر الانفال میں "كُلُّهٗ لِلّٰهِ" وارد ہوا ہے۔ یا یہ کہ ایک موضع میں اسم معرفہ اور دوسری جگہ اسم نکرہ آیا ہو۔ ایک جگہ مفرد اور دوسری جگہ جمع ہو یا یہ کہ ایک موضع میں کسی حرف کے ساتھ اور دوسری جگہ دوسرے حرف کے ساتھ وارد ہوا ہو۔ یا یہ کہ ایک جگہ مدغم اور دوسری جگہ مفکوک وارد ہو۔ اور یہ نوع مناسبات کی نوع کے ساتھ متداخل ہوتی ہے اور اُس کی چند مثالیں توجیہ کے ساتھ یہ ہیں۔

سورۃ البقرہ میں اللہ پاک فرماتا ہے "هُدًى لِّلْمُتَّقِيْنَ" اور سورۃ لقمان میں "هُدًى وَّرَحْمَةً لِّلْمُحْسِنِيْنَ" ارشاد کرتا ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ البقرۃ میں مجموع ایمان کا ذکر متقین کے ورود کو مناسب تھا اور لقمان کی رحمت کا بیان ہونے کی وجہ سے محسنین لائے جانے کی مناسبت تھی۔

اللہ پاک نے البقرہ میں "وَقُلْنَا يٰاٰدَمُ اسْكُنْ اَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلَا" فرمایا ہے اور سورۃ الاعراف میں "فَكُلَا" حرف فا کے ساتھ ارشاد کیا ہے۔ اس کی وجہ یہ بیان کی گئی ہے کہ سورۃ البقرہ میں سکنیٰ کے معنی ''اقامت'' کے ہیں۔ اور الاعراف میں وہ "اتخاذ مسکن" کے معنی میں آیا ہے لہٰذا جس وقت قول کی نسبت خدا تعالیٰ کی طرف ہوئی یعنی "وَقُلْنَا يٰاٰدَمُ" کہا گیا تو اُس وقت اکرام کی زیادتی مناسب ٹھہری اور واؤ حرف عطف لایا گیا جو کہ سکنیٰ اور اکل کے مابین جمع کرنے پر دلالت کر رہا ہے اور اسی واسطے اُس میں "رَغَدًا" کا لفظ کہا گیا۔ اور فرمایا کہ "حَيْثُ شِئْتُمَا" جہاں تم چاہو کیونکہ وہ عام تر ہے۔ اور سورۃ الاعراف میں "یا اٰدمُ" آیا تھا اس واسطے وہاں حرف فا لایا گیا جو کہ سکنی (سکونت اختیار کرنے) کے بعد "اکل" (کھانے) کی ترتیب پر دلالت کرتا ہے یعنی وہ سکنیٰ جس کے اختیار کرنے کا حکم دیا گیا تھا کیونکہ سکونت کا انتظام ہو جانے کے بعد ہی کھانے پینے کا سامان ہو سکتا ہے اور یہ بات بھی ہے کہ "مِنْ حَيْثُ" کا لفظ حَيْثُ شِئْتُمَا کے معنی کا عموم نہیں پا سکتا۔ قولہ تعالیٰ "وَاتَّقُوْا يَوْمًا لَّا تَجْزِيْ نَفْسٌ عَنْ نَّفْسٍ شَيْئًا......" کے بعد خدا تعالیٰ فرماتا ہے "وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا عَدْلٌ وَّلَا تَنْفَعُهَا شَفَاعَةٌ" دیکھو اس میں عدل کی تقدیم اور تاخیر دونوں باتیں موجود ہیں اور ایک بار اُس کی تعبیر قبول شفاعت کے ساتھ کی گئی تو دوسری مرتبہ نفع کے ساتھ۔ اس کی حکمت میں بیان ہوا ہے کہ "منہا" میں جو ضمیر ہے وہ پہلے معنی میں نفس

اولیٰ (پہلے نفس) کی طرف راجع ہوتی ہے اور دوسرے معنی میں دوسرے نفس کی طرف۔ لہٰذا پہلے مفہوم میں بیان ہوا ہے کہ وہ شفاعت کرنے والا جزا دہندہ نفس جو کہ غیر کی طرف سے عذر خواہی کرتا ہے اس کی کوئی شفاعت قبول نہیں کی جاتی اور نہ اُن سے کسی عدل کا اخذ کیا جاتا ہے۔ اور شفاعت کو اس واسطے مقدم رکھا کہ شفاعت کنندہ عذر خواہی کو اُس سے بذل عدل کرنے پر مقدم رکھتا ہے۔ اور دوسرے معانی میں یہ بیان ہوا ہے کہ جو نفس اپنے جرم میں گرفتار مطالبہ ہوتا ہے اُس کی جانب سے نہ تو کوئی خود اس کا عدل قبول کیا جاتا ہے اور نہ کسی سفارش اُسے مطالبہ سے بچانے میں دافع پڑتی ہے یہاں عدل کی تقدیم اس لئے ہوئی کہ شفاعت کی ضرورت عدل کے رد کر دیئے جانے کے وقت ہوا کرتی ہے۔ چنانچہ اسی باعث سے پہلے جملہ میں "لَا تُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ" اور دوسرے جملہ میں "لَا تَنْفَعُهَا شَفَاعَةٌ" کہا گیا کیونکہ شفاعت صرف شافع کی قبول ہوتی ہے اور اُس کا نفع محض اُسی شخص کو پہنچتا ہے جس کے لئے سفارش کی گئی ہو۔ قولہ تعالیٰ "اِذْ نَجَّيْنٰكُمْ مِنْ اٰلِ فِرْعَوْنَ يَسُوْمُوْنَكُمْ سُوْٓءَ الْعَذَابِ يُذَبِّحُوْنَ" اور سورۃ ابراہیم میں "وَيُذَبِّحُوْنَ" واؤ کے ساتھ فرمایا ہے۔ اُس کی وجہ یہ ہے کہ پہلی آیت میں خدا تعالیٰ کا کلام ہے بنی اسرائیل کے ساتھ اس واسطے پروردگارِ عالم نے خطاب میں عنایت فرمانے کے لحاظ سے اُن کو مصائب کی تعداد نہیں بتائی یا متعدد تکلیفوں کا اظہار ان پر نہیں فرمایا۔ اور دوسری آیت موسیٰ علیہ السلام کا قول ہے لہٰذا انہوں نے تکالیف کو متعدد کر کے بیان کیا اور سورۃ الاعراف میں "يُذَبِّحُوْنَ" کی جگہ پر "يُقَتِّلُوْنَ" آیا ہے اور یہ بات طرح طرح کے الفاظ لانے کے قبیل سے ہے جس کو تَفَنُّن کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے قولہ تعالیٰ "وَاِذْ قُلْنَا ادْخُلُوْا هٰذِهِ الْقَرْيَةَ....." کے بالمقابل سورۃ الاعراف میں جو آیت آئی ہے اُس کے اندر لفظوں کا اختلاف ہے۔ اس کا نکتہ یہ ہے کہ البقرہ کی آیت اُن لوگوں کے معرض ذکر میں وارد ہوئی ہے جن پر انعام کیا گیا ہے یوں کہ خدا تعالیٰ نے فرمایا ہے "يٰبَنِيْٓ اِسْرَآءِيْلَ اذْكُرُوْا نِعْمَتِيَ" لہٰذا یہاں خدا تعالیٰ کی جانب قول کی نسبت مناسب ہوئی اور اس کے قول "رَغَدًا" سے بھی مناسب ٹھہری کیونکہ جس چیز کے ساتھ انعام کیا گیا ہے وہ کامل ترین ہے۔ پھر ایسے ہی "وَادْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا" کی تقدیم سے مناسب ہوا اور "خَطٰيٰكُمْ" بھی مناسب مقام پر آیا اس واسطے کہ وہ جمع کثرت ہے اور "وَسَنَزِيْدُ" میں واؤ کا آنا مناسب ٹھہرا تا کہ وہ اُن دونوں کے مابین جمع کرنے پر دلالت کرے۔ اور "فَكُلُوْا" میں حرف فا کے مناسب یوں ٹھہری کہ اکل کا ترتب دخول پر ہے۔

اور الاعراف کی آیت کا افتتاح ایسی بات کے ساتھ ہوا ہے جس میں بنی اسرائیل کو سرزنش کی گئی ہے اور وہ اُن لوگوں کا قول "اِجْعَلْ لَّنَآ اِلٰهًا كَمَا لَهُمْ اٰلِهَةٌ" ہے پھر اُن لوگوں کا گوسالہ کو معبود بنا لینا مذکور ہوا ہے اس واسطے "وَاِذْ قِيْلَ لَهُمُ" کہنا مناسب حال ٹھہرا اور "رَغَدًا" کو ترک کر دینا مناسب ہوا۔ اور سکنیٰ اکل کے ساتھ جمع ہونے والی چیز تھی اس لحاظ سے "وَكُلُوْا" کہا گیا۔ مغفرت خطایا کے ذکر کی تقدیم مناسب ہوئی اور "سَنَزِيْدُ" میں واؤ کا ترک کر دینا اچھا ٹھہرا۔ اور چونکہ الاعراف میں ہدایت پانے والوں کی تبعیض (معدودے چند ہونے) کا بیان قولہ تعالیٰ "وَمِنْ قَوْمِ مُوْسٰٓى اُمَّةٌ يَّهْدُوْنَ بِالْحَقِّ" سے پایا گیا تھا اس لئے مناسب ہوا کہ قولہ تعالیٰ "اَلَّذِيْنَ ظَلَمُوْا مِنْهُمْ" کے ذریعہ سے بعض لوگوں کا ظالم ہونا بھی بیان کر دیا جائے۔ اور سورۃ البقرہ میں اس کی مانند کوئی بات متقدم نہیں ہوئی تھی لہٰذا وہاں اس کو ترک کر دیا اور

سورۃ البقرہ میں اُن لوگوں کی سلامتی کی طرف اشارہ پایا جاتا ہے جنہوں نے ظلم نہیں کیا ہے کیونکہ اُس نے انزال کی تصریح ظلم کے ساتھ وصف کئے گئے لوگوں پر کردی ہے اور ارسال بہ نسبت انزال کے وقوع میں شدید (سخت) تر ہے اس واسطے سورۃ البقرہ میں ذکرِ نعمت کا سیاق اس کے مناسب ہوا۔ آیت بقرہ یَفْسُقُوْنَ کے ساتھ ختم کی گئی اور اس سے ظلم لازم نہیں آتا حالانکہ ظلم سے فسق لازم آیا کرتا ہے لہٰذا ان میں سے ہر ایک لفظ اپنے سیاق کے مناسب ٹھہرا۔ اسی طرح سورۃ البقرہ میں "فَانْفَجَرَتْ" اور سورۃ الاعراف میں "اِنْبَجَسَتْ" آیا ہے کیونکہ "اِنْفِجَار" کثرتِ ماء کی صورت میں زیادہ بلیغ ہے اور اسی واسطے نعمتوں کے ذکر کے سیاق کا اُس کے ساتھ تعبیر کیا جانا مناسب ہوا۔ قولہ تعالیٰ "وَقَالُوْا لَنْ تَمَسَّنَا النَّارُ اِلَّآ اَيَّامًا مَّعْدُوْدَةً" اور آلِ عمران میں "اَيَّامًا مَّعْدُوْدَاتٍ" آیا ہے۔ ابن جماعۃ کہتا ہے اُس کی وجہ یہ ہے کہ اس بات کے کہنے والے یہودیوں کے دو فرقے تھے منجملہ اُن کے ایک فرقہ نے کہا کہ ہم لوگ دوزخ کے عذاب میں دنیاوی ایام کی تعداد سے صرف سات دن مبتلا رکھے جائیں گے۔ اور دوسرے فرقہ کا قول تھا کہ "ہم کو عذاب دوزخ صرف چالیس دن بھگتنا پڑے گا جتنے دنوں ہمارے باپ دادا نے گوسالہ پرستی کی ہے۔ لہٰذا سورۃ البقرہ کی آیت دوسرے فرقہ کے قصد کی محتمل ہے یوں کہ اُس کی تعبیر جمعِ کثرت کے ساتھ ہوئی ہے۔ اور آلِ عمران کی آیت میں پہلے فرقہ کا قول کے اعتبار محتمل ہے کیونکہ وہاں جمع قلت کا لفظ استعمال کیا گیا ہے۔

ابوعبداللہ الرازی کا قول ہے کہ قولہ تعالیٰ "اِنَّ هُدَى اللّٰهِ هُوَ الْهُدٰى" تفنن کلام کے باب سے ہے کیونکہ سورۃ آل عمران میں "اِنَّ الْهُدٰى هُدَى اللّٰهِ" آیا ہے اور اس کی علت یہ ہے کہ سورۃ البقرہ میں اَلْهُدٰى سے قبلہ کا پھیرا جانا مراد ہے اور آل عمران میں اُس سے دین مراد لیا گیا ہے اس لئے کہ اس سے پہلے قولہ تعالیٰ "لِمَنْ تَبِعَ دِيْنَكُمْ" مقدم ہو چکا ہے اور اُس کے معنی ہیں دین اسلام۔ قولہ تعالیٰ "رَبِّ اجْعَلْ هٰذَا بَلَدًا اٰمِنًا" سورۃ البقرہ میں آیا ہے اور سورۃ ابراہیم میں "هٰذَا الْبَلَدَ اٰمِنًا" وارد ہوا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ پہلے قول کے ساتھ ابراہیم علیہ السلام نے اُس وقت دعا کی تھی جب کہ وہ بی بی ہاجرہ اور اپنے بیٹے اسماعیل کو وہاں چھوڑ آئے تھے اور اُس وقت شہر مکہ کی جگہ پر ایک پہاڑی وادی (نشیبی میدان) تھی۔ اور آپ نے اُس کے آباد شہر ہو جانے کی دعا فرمائی۔ پھر دوسری دعا اس وقت کی ہے جب کہ وہاں جرہم کا قبیلہ آباد ہو گیا تھا اور ابراہیم علیہ السلام نے دوبارہ آ کر اس صحرا کو آباد شہر دیکھا تھا لہٰذا انہوں نے اس کے محفوظ ہونے کی دعا مانگی۔ اور اسی قبیل سے قولہ تعالیٰ "قُوْلُوْٓا اٰمَنَّا بِاللّٰهِ وَمَآ اُنْزِلَ اِلَيْنَا" سورۃ البقرہ میں اور قولہ تعالیٰ "قُلْ اٰمَنَّا بِاللّٰهِ وَمَآ اُنْزِلَ عَلَيْنَا" سورۃ آل عمران میں۔ اس واسطے کہ پہلا قول مسلمانوں سے خطاب ہے اور دوسرا نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے خطاب ہے اور اس کا یہ سبب بھی ہے کہ "اِلٰى" پر ہر ایک جہت سے انتہائی ہوتی ہے مگر "عَلٰى" پر محض ایک ہی جہت سے انتہا ہوا کرتی ہے جو کہ علو (بلندی) ہے اور قرآن کی یہ حالت ہے کہ جتنی جہتوں سے اس کا مبلغ (تبلیغ کرنے والا) اُس کی جانب آ سکتا ہے اتنی ہی جہتوں سے قرآن بھی مسلمانوں کے پاس آتا ہے۔ اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم محض ایک علو (بلندی) کی جہت سے خاص کر آئے تھے لہٰذا اس کا قول "عَلَيْنَا" اور اس وجہ سے جو باتیں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی جہت میں آئی ہیں اُن میں سے اکثر عَلٰى کے ساتھ وارد ہوئی ہیں اور امت کی جہت میں آنے والی باتیں بکثرت اِلٰى کے ساتھ آئی ہیں۔ قولہ

تعالیٰ "تِلْکَ حُدُوْدُ اللّٰہِ فَلَا تَقْرَبُوْھَا" کہ اس کے بعد ارشاد کیا ہے "فَلَا تَعْتَدُوْھَا" اس کی وجہ یہ ہے کہ پہلا قول جہت سی ممانعتوں کے بعد وارد ہوا ہے اس واسطے اُن کے قریب جانے سے منع کرنا ہی مناسب ہوا۔ اور دوسرا قول بہت سے احکام کے بعد آیا ہے اس لئے مناسب ہوا کہ اُن احکام سے تجاوز کرنے کی نہی کی جائے اور کہا جائے کہ اس حد پر وقوف کر دے۔ قولہ تعالیٰ "نَزَّلَ عَلَیْکَ الْکِتٰبَ"" اور دوسری جگہ فرمایا "وَاَنْزَلَ التَّوْرَاۃَ وَالْاِنْجِیْلَ" یہ اس لئے کہا گیا کہ کتاب (قرآن) تھوڑا تھوڑا کر کے نازل کیا گیا ہے لہٰذا اُس کے واسطے نَزَّلَ کا لفظ لانا مناسب ہوا جو کہ تکریر (بار بار بیان ہونے) پر دلالت کر رہا ہے بخلاف توراۃ اور انجیل کے کہ اُس کا نزول یکبارگی ہوا ہے۔ قولہ تعالیٰ "وَلَا تَقْتُلُوْٓا اَوْلَادَکُمْ مِنْ اِمْلَاقٍ" اور سورۃ الاسراء میں "خَشْیَۃَ اِمْلَاقٍ" آیا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ پہلا کلام اُن فقیروں کی جانب خطاب ہے جو تنگدست ہیں یعنی اُن سے کہا گیا ہے کہ اپنی اولاد کو بوجہ اتنے تنگدست اور محتاج ہونے کے قتل نہ کرو۔ اور اس وجہ سے اس کے بعد "نَحْنُ نَرْزُقُکُمْ" کا آنا اچھا ہوا ہے کہ ہم تم کو ایسا رزق دیں گے جس سے تمہاری تنگدستی زائل ہو جائے گی۔ اور پھر ارشاد کیا "وَاِیَّاھُمْ" اور اُن بچوں کو بھی رزق دیں گے یعنی تم سب کو روزی پہنچائیں گے۔ اور دوسری آیت کا روئے سخن مالدار لوگوں کی جانب ہے یعنی وہ لوگ بچوں کے سبب سے لاحق ہونے والے فقر کے خوف سے اُن کو قتل نہ کریں۔ اس لئے یہاں پر "نَحْنُ نَرْزُقُھُمْ وَاِیَّاکُمْ" ارشاد ہونا حسن ٹھہرا۔ قولہ تعالیٰ "فَاسْتَعِذْ بِاللّٰہِ وَاِنَّہٗ لَسَمِیْعٌ عَلِیْمٌ" سورۃ الاعراف میں کہ اس کے بالمقابل سورۃ فصلت میں "اِنَّہٗ ھُوَ السَّمِیْعُ الْعَلِیْمُ" آیا ہے تو اس کی وجہ ابن جماعۃ نے یہ بیان کی ہے کہ سورۃ الاعراف کی آیت پہلے اتری ہے اور سورۃ فصلت والی آیت کا نزول دوسری مرتبہ ہوا ہے لہٰذا اس میں تعریف (معرفہ بنانا) یعنی "ھُوَ السَّمِیْعُ الْعَلِیْمُ" کہنا اچھا ہوا۔ مراد یہ ہے کہ وہ ایسا سمیع اور علیم ہے جس کا ذکر پہلے شیطان کے خدشہ ڈالنے کے موقع پر ہو چکا ہے۔ قولہ تعالیٰ "اَلْمُنٰفِقُوْنَ وَالْمُنَافِقَاتِ بَعْضُھُمْ مِنْ بَعْضٍ" اور مومنین کے بارہ میں فرمایا ہے "بَعْضُھُمْ اَوْلِیَآءُ بَعْضٍ" پھر کفار کے معاملہ میں ارشاد کیا ہے "وَالَّذِیْنَ کَفَرُوْا بَعْضُھُمْ اَوْلِیَآءُ بَعْضٍ" یہ تفریق اس لئے ہے کہ منافق لوگ کسی مقرر دین اور ظاہر شریعت کی پابندی میں باہم ایک دوسرے کے مددگار نہیں ہوتے اس لئے بعض منافق یہودی تھے اور بعض مشرک لہٰذا خدا تعالیٰ نے اُس کے بارہ میں "مِنْ بَعْضٍ" ارشاد کیا جس سے یہ مراد ہے کہ وہ لوگ شک اور نفاق میں ایک دوسرے کے ہم خیال ہیں۔ اور مومن لوگ دین اسلام پر قائم ہو کر باہم ایک دوسرے کے مددگار تھے۔ اسی طرح کفار جو کہ کفر کا اعلان کر رہے تھے وہ بھی ایک دوسرے کے معین و یاور اور منافقین کے بخلاف باہمی امداد پر مجتمع تھے جیسا کہ خدا تعالیٰ نے منافق لوگوں کی نسبت فرمایا ہے "تَحْسَبُھُمْ جَمِیْعًا وَّقُلُوْبُھُمْ شَتّٰی" یعنی تم اُن کو متفق خیال کرتے ہو بحالیکہ اُن کے دل پراگندہ ہیں۔ اُن میں پھوٹ پڑی ہے۔ غرضیکہ یہ چند مثالیں بطور مشتے نمونہ از خروارے یہاں بیان کر دی گئیں جن سے اس نوع کے اصل مدعا پر ایک طرح کی روشنی پڑتی ہے اور پھر اسی روشنی کی شمع کو اپنا دلیل راہ بنا کر متشابہات کی وجہ مناسبت تحقیق کی جا سکتی ہے۔ اور اس کے ماسوا بہت سی متشابہ آیتوں کا بیان تقدیم و تاخیر کی نوع اور فواصل وغیرہ کی دوسری انواع میں پہلے بھی ہو چکا ہے۔

نوع چونسٹھ

اعجازِ قرآن

بہت سے علماء نے اس نوع کے متعلق مستقل کتابیں تصنیف کی ہیں ازانجملہ خطابی، رمانی، رملکانی، امام رازی، ابن سراقہ اور قاضی ابوبکر باقلانی بھی ہیں۔ ابن عزلی کہتا ہے کہ ''باقلانی کی کتاب اس بارہ میں بے مثل ہے''۔

معجزہ ایسے خارقِ عادت امر کو کہتے ہیں جس کے ساتھ تحدی بھی کی گئی ہو اور وہ معارضہ سے سالم رہے۔

معجزہ کی دو قسمیں ہیں: (۱) حسی اور (۲) عقلی۔

قوم بنی اسرائیل کے اکثر معجزات حسی تھے جس وجہ یہ تھی کہ وہ قوم بڑی کند ذہن اور کم فہم تھی۔ اور اس امت محمدیہ (صلی اللہ علیہ وسلم) کے زیادہ تر معجزات عقلی ہیں جس کا سبب اس امت کے افراد کی ذکاوت اور اُن کے عقل کا کمال ہے اور دوسرا سبب یہ ہے کہ شریعت مصطفوی صلی اللہ علیہ وسلم چونکہ قیامت تک صفحہ دہر پر باقی رہنے والی شریعت ہے اسواسطے اس کو یہ خصوصیت عطا ہوئی کہ اس کے شارع اور نبی (صلی اللہ علیہ وسلم) کو ہمیشہ قائم و باقی رہنے والا عقلی معجزہ دیا گیا تاکہ اہل بصیرت اُسے ہر وقت اور زمانہ میں دیکھیں۔ جیسا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے ''نبیوں میں سے کوئی نبی ہوا مگر یہ کہ اُس کو کوئی ایسی چیز دی گئی کہ اُسی چیز کے مثل آدمی اس پر ایمان لے آئے۔ اور جز ایں نیست کہ جو چیز مجھے دی گئی وہ وحی ہے کہ اُس کو خدا تعالیٰ نے مجھ پر بھیجا ہے لہٰذا میں نے اُمید کی میں اُن سبھوں سے زیادہ پیرو رکھنے والا ہوں گا''۔ اس حدیث کی تخریج بخاری نے کی ہے۔

کہا گیا ہے کہ اس کے یہ معنی ہیں ''تمام نبیوں کے معجزات اُن کے زمانوں کے ختم ہونے کے ساتھ ہی مٹ گئے اس واسطے اُن معجزوں کو صرف اُنہی لوگوں نے دیکھا جو کہ اُس زمانہ میں حاضر تھے اور قرآن کا معجزہ روزِ قیامت تک دائمی ہے وہ اسلوب بیان اور بلاغت اور غیبت کی خبریں بتانے میں خرقِ عادت ہے کوئی زمانہ ایسا نہیں گزرے گا کہ اُس میں کوئی قرآن کی پیشین گوئی ظاہر ہو کر اُس کے دعوے کی صحت پر دلالت نہ کرے''۔ اور ایک قول اس کے معنی کی بابت یہ ہے کہ ''گزشتہ زمانہ کے واضح معجزات حسی اور آنکھوں سے نظر آنے والے تھے مثلاً صالح علیہ السلام کی اونٹنی اور موسیٰ کا عصا۔ اور قرآن کا معجزہ عقل و ادراک کے ذریعہ سے مشاہدہ میں آتا ہے ان لئے اُس کے تبیع لوگ بکثرت ہوں گے کیونکہ آنکھوں سے دکھائی دینے والی چیز اپنے دیکھنے والے کے فنا ہوتے ہی خود بھی فنا ہو جاتی ہے مگر جو چیز عقل کی آنکھوں سے دکھائی دیتی ہے وہ باقی رہنے والی شے ہے اُس کو ہر ایک شخص یکے بعد دیگرے دائمی طور پر دیکھتا رہے گا۔

فتح الباری میں بیان ہوا ہے کہ ''ان دونوں مذکورہ بالا قولوں کا ایک ہی کلام میں شامل کر لینا ممکن ہے اس لئے کہ ان دونوں کا محاصل ایک دوسرے کے منافی نہیں پڑتا۔ عقل مند لوگ اس بارہ میں کوئی اختلاف نہیں رکھتے کہ کتب الٰہی معجز ہے اور کوئی شخص باوجود لوگوں سے تحدی کئے جانے اُس کے معارضہ پر قادر نہیں ہو سکا۔ اللہ پاک کا ارشاد ہے وَاِنْ اَحَدٌ مِّنَ

الْمُشْرِكِيْنَ اسْتَجَارَكَ فَاَجِرْهُ حَتّٰى يَسْمَعَ كَلَامَ اللّٰهِ اس واسطے اگر اس کا سننا مشرک پر حجت نہ ہوتا تو اُس کا معاملہ مشرک کے سنانے پر موقوف نہ رکھا جاتا۔ اور کتاب اللہ اس وقت تک حجت ہو نہیں سکتی جب تک کہ وہ معجزہ نہ ہو۔ اور پھر خداوند کریم ہی ارشاد کرتا ہے وَقَالُوْا لَوْ لَآ اُنْزِلَ عَلَيْنَا اٰيَاتٌ مِّنْ رَّبِّهٖ قُلْ اِنَّمَا الْاٰيٰتُ عِنْدَ اللّٰهِ وَاِنَّمَا اَنَا نَذِيْرٌ مُّبِيْنٌ ۝ اَوَلَمْ يَكْفِهِمْ اَنَّا اَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتٰبَ يُتْلٰى عَلَيْهِمْ دیکھو یہاں خدا تعالیٰ نے یہ خبر دی کہ کتاب اُس کی نشانیوں میں سے ایک ایسی نشانی ہے جو کافی طور پر دلالت کرتی اور دوسرے انبیاء کے معجزات کے قائم مقام اور اُن کو عطا کی گئی نشانیوں کی جانشین ہے۔ علاوہ ازیں جس وقت نبی صلی اللہ علیہ وسلم اس کتاب (قرآن) کو اہل عرب کی طرف لے کر آئے ہیں وہ ایسا وقت تھا کہ اہل عرب فصیحوں کے سرتاج اور آتش زبان مقرروں کے پیشوا تھے۔ اور قرآن نے اُن سے تحدی کی اُن کو کہا کہ میرا مثل پیش کرو اور بہت برسوں تک انہیں مہلت بھی دیئے رکھی مگر عرب کے فصحاء سے ہرگز مقابلہ نہ ہو سکا اور وہ اس کا مثل نہ لا سکے چنانچہ خداوند پاک فرماتا ہے فَلْيَاْتُوْا بِحَدِيْثٍ مِّثْلِهٖ اِنْ كَانُوْا صٰدِقِيْنَ اور اس کے بعد رسول پاک صلی اللہ علیہ وسلم نے بفرمانِ الٰہی اہل عرب سے قرآن کی دس سورتوں کے برابر ویسی ہی عبارت پیش کرنے کی تحدی فرمائی جس کی نسبت خدا تعالیٰ ارشاد کرتا ہے اَمْ يَقُوْلُوْنَ افْتَرَاهُ قُلْ فَاْتُوْا بِعَشْرِ سُوَرٍ مِّثْلِهٖ مُفْتَرَيَاتٍ وَّادْعُوْا مَنِ اسْتَطَعْتُمْ مِّنْ دُوْنِ اللّٰهِ اِنْ كُنْتُمْ صٰدِقِيْنَ فَاِنْ لَّمْ يَسْتَجِيْبُوْا لَكُمْ فَاعْلَمُوْا اَنَّمَا اُنْزِلَ بِعِلْمِ اللّٰهِ اور اس کے بعد پھر اُن سے ایک ہی سورہ بنانے کی تحدی فرمائی قولہ تعالیٰ اَمْ يَقُوْلُوْنَ افْتَرَاهُ قُلْ فَاْتُوْا بِسُوْرَةٍ مِّنْ مِّثْلِهٖ...... اور بعد ازاں اپنے قول وَاِنْ كُنْتُمْ فِيْ رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلٰى عَبْدِنَا فَاْتُوْا بِسُوْرَةٍ مِّنْ مِّثْلِهٖ...... میں اسی تحدی کو مکرر بھی فرما دیا۔ مگر جب مشرکین عرب سے کچھ نہ بن آیا اور وہ قرآن کے مانند ایک سورۃ بھی بنا کر پیش کرنے سے عاجز رہ گئے اور اُن کے خطیبوں اور بلیغوں کی کثرت کچھ بھی اُن کے کام نہ آئی تو اس وقت خداوند پاک نے بآوازِ بلند پکار کر فرما دیا کہ مشرکین عرب عاجز ہو گئے اور قرآن کا معجزہ ہونا پایہ ثبوت کو پہنچ گیا چنانچہ ارشاد ہوتا ہے قُلْ لَّئِنِ اجْتَمَعَتِ الْاِنْسُ وَالْجِنُّ عَلٰى اَنْ يَّاْتُوْا بِمِثْلِ هٰذَا الْقُرْاٰنِ لَا يَاْتُوْنَ بِمِثْلِهٖ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيْرًا غور کرنے کا مقام ہے کہ اہل عرب جو اتنے بڑے فصیح اور زبان آور تھے اور اُن کے دلوں سے یہ بات لگی ہوئی تھی نورِ اسلام کو کسی طرح فرو کر دیں۔ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی بات چلنے نہ دیں۔ پس اگر قرآن کا معارضہ اُن کے امکان میں ہوتا تو وہ قطعاً اسے پیش کر دیتے اور قرآن کی تحدی توڑ کر اُس کا جھگڑا مٹا ڈالتے۔ لیکن کوئی روایت تک اس بارہ میں سنائی نہیں دیتی کہ مشرکین عرب میں سے کسی کے دل میں قرآن کے معارضہ کا خیال تک آیا ہو یا اُس نے اس کا قصد کیا ہو بلکہ جہاں تک معلوم ہوا یہی کہ جب اُن کی حجت نہ چل سکی تو دشنام اور جاہلانہ حرکتوں پر اتر آئے کبھی دست و گریبان ہو جاتے اور کسی وقت تمسخر اور بیجا طور کا مذاق کرنے لگتے اُنہوں نے قرآن کو مختلف اوقات میں جدا جدا ناموں سے موسوم کیا۔ جادو' شعر اور اگلے لوگوں کا فسانہ وافسوں۔ غرضیکہ سراسیمگی اور قائل ہونے کی حالت میں جو بات زبان پر آئی اُسی کو کہ گزرے۔ اور جب اس طرح بھی کام نہ چلا تو آخر کار تلوار کو حکم بنانے پر راضی ہو گئے' جان دی' عورتوں اور لڑکوں کو جنگی قیدی بنوا دیا۔ مال و جاہ کو فاتح مسلمانوں کے لئے مال غنیمت بنانے کو گوارا کیا اور اپنی حماقت کا خوب مزہ چکھا۔ یہ سب آفتیں کن لوگوں پر گزری تھیں اُن اہل عرب پر جو بڑے غیرت مند نہایت ناک والے اور باحمیت تھے۔ اے کاش اگر قرآن کا مثل پیش کر دینا اُن کے بس میں ہوتا تو وہ

یوں اتنی ذلتیں اور تباہیاں گوارا کرتے اور ایک آسان بات کے مقابلہ میں دشوار امر کو کس لئے پسند کرتے۔

حاکم نے ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ ولید بن مغیرہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آیا اور آپ نے اس کو قرآن پڑھ کر سنایا ولید کا دل قرآن سن کر نرم ہو گیا اور یہ خبر ابو جہل نے سنی تو وہ ولید کے پاس جا کر کہنے لگا'' چچا جی! تمہاری برادری کے لوگ چاہتے ہیں کہ چندہ کر کے تم کو بہت سا روپیہ دے دیں تا کہ تم محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) کے پاس اس لئے نہ جاؤ کہ اُن کے قول کو سنو۔ ولید یہ بات سن کر کہنے لگا'' قریش کے قبیلہ کو یہ بات بخوبی معلوم ہے کہ میں ان میں سب سے بڑھ کر مالدار ہوں''۔ ابو جہل بولا'' پھر تم اس (قرآن) کے حق میں کوئی ایسی بات کہو جس سے تمہاری قوم کو یہ معلوم ہو کہ تم اُس کو ناپسند کرتے ہو''۔ ولید نے جواب دیا'' میں کیا کہوں؟ خدا جانتا ہے کہ تم لوگوں میں مجھ سے بڑھ کر کوئی شخص شعر، رجز، قصیدہ اور اشعار کا جاننے والا نہیں ہے۔ مگر واللہ جو بات وہ کہتا ہے ان میں سے کسی چیز کے ساتھ مشابہت نہیں رکھتی اور واللہ محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) کے قول میں جس کو وہ کہتے ہیں شیرینی ہے اور لطافت اور اس کلام کا بالائی حصہ ثمر دار ہے تو اُس کا زیریں حصہ شکر بار اور اس میں شک نہیں کہ وہ کلام ضرور بالاتر ہو گا اُس پر کسی کو بلندی نہ حاصل ہو گی اور یہ بھی یقینی ہے کہ وہ اپنے سے نیچے چیزوں کو پامال کر ڈالے گا''۔ ولید کی یہ گفتگو سن کر ابو جہل دم بخود رہ گیا اور کہنے لگا'' صاحب! ان باتوں کو سن کر تمہاری قوم تم سے ہرگز خوش نہیں ہو سکتی بھائی بندوں کی رضامندی درکاری ہے تو محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) کی کچھ مذمت کرو''۔ ولید نے کہا'' اچھا مجھ کو سوچنے دو''۔ اور پھر کس قدر غور کر کے بولا'' یہ تو مؤثر جادو ہے اور اس میں یہ اثر کسی غیر طرف سے آتا ہے''۔ (یعنی جن وغیرہ کی جانب سے)

جاحظ کا بیان ہے'' خداوند کریم نے محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو ایسے وقت میں پیدا کیا جب کہ خطابت، اور شاعری میں عرب سے بڑھ کر کوئی قوم نہ تھی، اُن کی زبان محکم ترین زبان تھی اور وہ الفاظ کا نہایت وافر خزانہ رکھتی تھی پھر اہل عرب اپنی زبان کو خوب تیار کئے ہوئے تھے بہرحال ایسے وقت اور زمانہ میں محمد صلی اللہ علیہ وسلم نے قریب و بعید اہل عرب کو خدا کے ایک ماننے اور اپنی رسالت کی تصدیق کی طرف بلایا اور اُس کی حجت اُن کے روبرو پیش کی۔ پھر جب انہوں نے عذر کو منقطع کر ڈالا اور شبہ کو زائل بنا دیا اور اہل عرب کو اقرار سے منع کرنے والی چیز محض اُن کی نفسانی خواہش اور بے جا ضد ہی رہ گئی نہ کہ جہالت اور سراسیمگی تو پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے تلوار پکڑ کر اُن کو سرکشی کا مزہ چکھایا اور جنگ و جدل آغاز کر کے اُن کے بڑے بڑے سرداروں اور خویش و یگانوں کو خاک و خون میں ملانا شروع کیا مگر اس حالت میں بھی آپ اُن سے قرآن کی حجت پیش کرتے رہتے تھے اور برابر ان کو معارضہ کرنے کی دعوت دیتے ہوئے کہتے تھے کہ اگر تم قرآن کو غلط اور مجھ کو کاذب تصور کرتے ہو تو قرآن کی ایسی ایک سورت نہ سہی چند آیتیں ہی پیش کر دو اور جس قدر آپ قرآن کے ساتھ اُن سے تحدی فرماتے اور اُنہی عاجز ہونے پر قائل بتاتے اُسی قدر اُس کا عیب نمایاں ہوتا جاتا تھا اور اہل عرب کی شیخی کرکری ہوتی جاتی تھی۔ آخر اُنہوں نے ہر طرف سے تھک کر یہ کہا کہ تم گزشتہ قوموں کے حالات سے واقف ہو اور ہم اُن سے لاعلم ہیں لہٰذا تم ایسی عمدہ عبارت پیش کر سکتے ہو اور ہمیں اس کی قدرت نہیں ہے۔ آپؐ نے اُن کے اس عذر کا جواب یہ دیا کہ اچھا من گھڑت ہی باتیں ہی بناؤ لیکن اس پر بھی کسی مقرر اور زبان آور کا حوصلہ نہ پڑا کیونکہ اس میں تکلف سے کام لینا پڑتا اور تکلف سے اہل نظر لوگوں کے نزدیک قلعی کھل جانے کا قوی اندیشہ تھا۔

غرضیکہ اہل عرب کا عجز عیاں ہو گیا' ان کے شاعروں اور زباندانوں کی کثرت اُنہیں کچھ بھی فائدہ نہ پہنچا سکی اور باوجود اس کے کہ محض ایک سورۃ یا چند آیتوں سے جو دلیل ٹوٹ سکتی تھی وہ اُسے توڑنے میں ناکام رہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو کاذب نہ ٹھہرا سکے آخر انہوں نے جان دی مال گنوایا' قید و بند کی ذلتیں برداشت کیں' گھر سے جلاوطن ہوئے اور ان تمام مصائب کو سہتے رہے لیکن یہ نہ ہو سکا کہ آسان طریقہ پر اپنی جان بچا لیتے اور محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی دلیل توڑ کر اُنہیں کاذب ٹھہرا سکتے۔

غور کرنے کا مقام ہے کہ یہ کتنی زبردست تدبیر تھی جس کو اُس سرآمد حکما یعنی نبی امی روحی فداہ نے اختیار کیا تھا اور اس تدبیر کی خوبی اہل قریش اور اہل عرب سے کم درجہ عقل و رائے رکھنے والوں سے بھی مخفی نہیں رہ سکتی چہ جائے کہ خود اُن لوگوں سے جو کہ عجیب و غریب قصائد' اعلیٰ درجہ کے رجز بلیغ اور طویل خطبوں اور مختصر اور وجیز تقریروں کے نکتہ دان تھے جن کے بائیں ہاتھ کا کھیل سجع' مزدوج اور منثور لفظوں کا بنانا تھا اور اُس پر سے لطف یہ کہ ایسی ہی عبارت پیش کرنے کے لئے اُن کے قریب ترین لوگوں کا عجز ظاہر کر کے پھر ان کے دور ترین افراد سے یہی تحدی کی گئی اور وہ بھی سر پٹک کر رہ گئے مگر معارضہ نہ کر سکے لہٰذا یہ بات بالکل محال معلوم ہوتی ہے کہ تمام اہل عرب ایک کھلی ہوئی بات اور نمایاں خطا پر غلطی میں پڑے رہیں اور ان کو نقص کا طعنہ دیا جائے اور اُنہیں اُن کی عجز پر واقف بنایا جائے تاہم وہ تمام دنیا سے بڑھ کر خوددار اور اپنی خوبی پر اترانے والے لوگ جن کا سب سے بڑا اور قابل تعریف کام اُس کا کلام تھا اسی کے بارہ میں کچھ بھی نہ کر سکیں اور اگرچہ ضرورت کے وقت مشکل سے مشکل باتوں کے بارہ میں بھی کوئی حیلہ نکل آتا ہے لیکن وہ سخت حاجت مند ہونے کے ساتھ ایک ظاہر اور اعلیٰ درجہ کے مفید کام میں کوئی تدبیر نہ کر سکیں؟ اور اسی طرح یہ بھی محال ہے کہ وہ ایک چیز کو جانتے ہوں کہ وہ اُن کے قابو کی بات ہو۔ اور اُنہیں یہ قدرت حاصل ہو کہ وہ اس بات میں اس تحدی کئے گئے کلام سے بھی زائد خوبی پیدا کر سکیں۔ پھر بھی وہ اُسے نہ کریں اور ہاتھ پر ہاتھ رکھ کر بیٹھ رہیں۔

فصل

یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ قرآن ہمارے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا معجزہ ہے تو اب اُس کے اعجاز کی وجہ معلوم کرنے میں توجہ کرنا واجب آیا۔ اس میں کلام نہیں کہ لوگوں نے اس امر کی تحقیق میں خوب خوب زور طبع دکھایا ہے اور اُن میں سے بعض لوگ مقصود کی تہ تک پہنچ گئے ہیں اور چند اشخاص راستہ سے ہٹ کر بے راہ بھی ہو لیے ہیں۔ بہت سے لوگوں کا بیان ہے کہ یہ تحدی اُس کلام قدیم کے ساتھ واقع ہوئی تھی جو کہ ذات باری تعالیٰ کی صفت ہے اور اہل عرب کو ایسی کلام کا معارضہ کرنے کی تکلیف دی گئی تھی جو کہ اُن کی طاقت سے باہر تھا۔ اسی وجہ سے وہ عاجز رہ گئے۔ مگر یہ قول مردود ہے اس واسطے کہ جو بات سمجھ میں نہیں آ سکتی اُس کے ذریعہ سے تحدی ہونا عقل میں نہیں آتا۔ اور درست بات وہی جمہور کا قول ہے کہ تحدی کا وقوع کلام قدیم پر دلالت کرنے والی چیز کے ساتھ ہوا تھا۔ اور وہ الفاظ ہیں۔

پھر نظام کا قول ہے کہ قرآن شریف کا معارضہ اہل عرب سے اس لئے نہ ہو سکا کہ اللہ پاک نے اُن کی عقلوں کو سلب نہیں اس طرف آنے سے پھیر دیا تھا اور گو یہ بات اُن کی قدرت میں دی گئی تھی تاہم ایک خارجی امر نے اُن کو اس

سے روک دیا اور اس طرح قرآن بھی تمام دیگر معجزات کے مانند ہو گیا۔ مگر یہ قول فاسد ہے اس واسطے کہ قولہ تعالیٰ لَئِنِ اجۡتَمَعَتِ الۡاِنۡسُ وَالۡجِنُّ...... اہل عرب میں معارضہ کی قدرت موجود ہونے کے باوجود اُن سے معارضہ سے عاجز ہونے پر دلالت کر رہا ہے ورنہ اگر اُن سے قدرت معارضہ سلب کر لے جاتی تو پھر اُن کے اکٹھا ہونے کا کوئی فائدہ نہ باقی رہتا کیونکہ اس حالت میں اُن کا اجتماع بے جان مردوں کے اجتماع کے مثل ہونا اور مردہ لوگوں کا اجتماع کوئی لائق توجہ امر نہیں ہو سکتا اور اس بات کے علاوہ یہ بات کیسی ہے کہ قرآن کی جانب اعجاز کی نسبت کرنے پر تمام بزرگانِ سلف اور صحابہ اور آئمہ کا اجماع منعقد ہے لہٰذا اگر معجز دراصل ذاتِ باری تعالیٰ ہوتی جس نے مشرکین عرب سے قرآن کے معارضہ کی قوت سلب کر لی تھی تو پھر قرآن کیوں کر معجز ہو سکتا تھا۔ اور نیز مذکور بالا بیان کے قائل ہونے سے یہ لازم آتا ہے کہ زمانہ تحدی کے گزرتے ہی قرآن کا اعجاز زائل ہو گیا اور وہ اعجاز سے بالکل خالی رہ گیا حالانکہ اس بات سے اُمت کا یہ اجماع فاسد ہوا جاتا ہے کہ رسول صلی اللہ علیہ وسلم کا ایک عظیم الشان اور باقی معجزہ ہے اور وہ باقی معجزہ قرآن کے سوا کوئی دوسری چیز نہیں۔

قاضی ابوبکر کہتا ہے۔ اہل عرب کے معارضہ قرآن سے بارادہ الٰہی پھیر دیئے جانے کا قول یوں بھی باطل ہو جاتا ہے کہ اگر معارضہ ممکن ہوتا اور اُس سے روکنے والی شے محض یہی صرفتہ ہوتی تو کلام الٰہی معجز نہیں ہو سکتا تھا اس واسطے کہ معجز تو وہی کلام ہو گا جو کہ خود معارض کو اپنے مقابلہ پر نہ آنے دے اور جب کلام معجز نہ رہتا تو فی نفسہ اُس کو کسی دوسرے کلام پر کوئی فضیلت نہ ہوتی۔ اور اسی طرح اُن لوگوں کا قول بھی حیرت انگیز ہے جو کہ تمام اہل عرب کو قرآن کا مثل لا سکنے پر قادر مانتے ہیں اور کہتے ہیں کہ وہ اس بات میں رکے رہے تو وجہ ترتیب کا علم نہ ہونے کے باعث ورنہ اگر اُن کو یہ علم ہو جاتا تو وہ ضرور قرآن کا مثل پیش کرنے کے مرتبہ پر پہنچ جاتے پھر اس سے بھی عجیب تر چند دوسرے لوگوں کا یہ قول ہے کہ عجز کا وقوع انہی اہل عرب کی جانب سے ہوا جو کہ نزولِ قرآن کے عہد میں موجود ورنہ اُن کے بعد آنے والے عربوں میں قرآن کا مثل لانے کی قدرت تھی''۔ لیکن ان تمام اقوال پر کوئی توجہ نہ کرنا چاہئے۔ کچھ لوگوں کا بیان ہے کہ قرآن کے اعجاز کی وجہ اس میں آئندہ ہونے والی باتوں کی پیشین گوئیوں کا پایا جانا ہے اور اہل عرب میں اس بات کی قوت نہ تھی لہٰذا ہو معارضہ سے عاجز رہے۔ اور بعض دوسرے اشخاص کہتے ہیں کہ قرآن میں اگلے وقتوں کے لوگوں اور تمام گزشتہ اقوام کے قصص یوں بیان ہوئے ہیں کہ جس طرح کوئی اُن کی آنکھوں سے دیکھنے والا بیان کر رہا ہے اس لئے عرب کے لوگوں کو معارضہ کی طاقت نہ ہو سکی۔ پھر بعض اور لوگ یہ کہتے ہیں کہ قرآن میں ضمیروں کے ساتھ یوں خبر دی گئی ہے کہ وہ باتیں ان لوگوں کے کسی قول یا فعل سے ظاہر نہیں ہوئی ہیں۔ مثلاً قولہ تعالیٰ اِذۡ هَمَّتۡ طَّآئِفَتَانِ مِنۡكُمۡ اَنۡ تَفۡشَلَا۔ اور وَيَقُوۡلُوۡنَ فِىۡۤ اَنۡفُسِهِمۡ لَوۡ لَا يُعَذِّبُنَا اللّٰهُ.

قاضی ابوبکر بیان کرتا ہے۔ اعجاز قرآن کی وجہ وہ نظم و تالیف اور ترصیف ہے جو اُس میں پائی جاتی ہے اور وہ کلام عرب کے تمام معمولی اور مستعمل وجوہ نظم سے بالکل جداگانہ ہے' نظم قرآن اہل عرب کے انداز خطابات سے کوئی مشابہات ہی نہیں رکھتا اور اسی وجہ سے اہل عرب اُس کا معارضہ نہ کر سکے۔ اگر کوئی یہ چاہے کہ اہل عرب نے اپنے شعر میں جس قدر بدیع کے اصناف برتے ہیں اُن کے ذریعہ سے اعجاز قرآن کی معرفت حاصل کرے تو یہ بات کس طرح ممکن نہیں اس لئے کہ وہ بدائع خارق عادت امور نہیں ہیں۔ بلکہ علم تدریب اور اُن کے ساتھ تصنع کرنے سے اُن کا ادراک کر لینا

ممکن ہے مثلاً شعر کہنے، خطبات بیان کرنے، رسائل لکھنے کی مشق اور بلاغت میں کمال پیدا کرنے سے صنائع اور بدائع حاصل ہوسکتی ہے اور اُن صنائع و بدائع کا ایک طریقہ مقرر ہے جس پر لوگ چلتے ہیں مگر نظم قرآن کا مرتبہ بے مثل ہے اور اُس کا کوئی نمونہ بجز اُسی کے پایا نہیں جاتا اس لئے باتفاق قرآن کا مثل واقع ہونا غیر صحیح امر ہے۔ وہ کہتا ہے اور ہم اس بات کا اعتقاد رکھتے ہیں کہ قرآن کے بعض حصہ میں اعجاز نہایت ظاہر اور واضح ہے اور بعض دوسرے حصہ میں بے حد دقیق اور غامض'' (مخفی)

امام فخر الدین کا قول ہے ''قرآن کے اعجاز کی وجہ اُس کی فصاحت اسلوب بیان کی غرابت اور اُس کا تمام عیوب کلام سے محفوظ ہونا ہے۔

زملکانی کہتا ہے اعجاز کا مرجع قرآن کی ایک خاص تالیف ہے نہ کہ مطلق تالیف۔ اور خاص تالیف یہ ہے کہ اُس کے مفردات، ترکیب، وزن کے اعتبار سے معتدل ہوں اور اُس کے مرکبات معنی کے لحاظ سے بلند ترین مرتبہ پر رہیں۔ اس طرح کہ ہر ایک فن کا وقوع لفظاً اور معناً اس کے بلند ترین مرتبہ میں ہوا۔

ابن عطیہ کا بیان ہے ''وہ صحیح بات جس کو جمہور اور اعلیٰ درجہ کے زباندان علماء قرآن کے اعجاز کی وجہ قرار دیتے ہیں یہ ہے کہ قرآن اپنے نظم عبارت، صحت، معانی اور پے درپے الفاظ کی فصاحت کے باعث معجز ہے اور اس کی صورت یہ ہے کہ خداوند کریم کا علم تمام چیزوں پر محیط ہے اور ایسے ہی تمام کلام پر بھی۔ لہٰذا جس وقت کوئی ایک لفظ قرآن کا مرتب ہوا اُسی وقت خدا تعالیٰ نے اپنے احاطہ کے ذریعہ سے معلوم فرمالیا کہ کون سا لفظ پہلے لفظ کے بعد آنے کی صلاحیت رکھتا ہے اور ایک معنی کے بعد دوسرے معنی کی تبیین کرسکتا ہے۔ پھر اسی طرح اولِ قرآن سے آخر تک اُس کی ترتیب ہوئی ہے اور انسان کو عام طور پر جہل، نسیان اور ذہول (بےخبری) لاحق رہتی ہے اور یہ بھی بدیہی طور پر معلوم ہے کہ کوئی بشر تمام کلاموں پر یوں احاطہ نہیں رکھتا۔ اس لئے یوں قرآن کا نظم فصاحت کے اعلیٰ ترین مرتبہ میں آیا۔ اور اسی دلیل سے اُن لوگوں کا قول بھی باطل ہوتا ہے جو کہ اہل عرب کے قرآن کا مثل لانے پر قادر ہونے کے قائل ہیں اور کہتے ہیں کہ ارادہ الٰہی نے اُن کا رُخ اس طرف سے پھیر دیا۔ حالانکہ صحیح یہ ہے کہ قرآن کا مثل پیش کرسکنا کبھی اور کسی کی قدرت میں نہ تھا۔ اور یہی باعث ہے کہ تم ایک لائق و فائق زباندان اور بلیغ شاعر کو پورے سال تک اپنے ایک خطبہ یا قصیدہ کی درستی اور تنقیح میں مصروف دیکھنے کے بعد پھر اُسے ہر مرتبہ نظر ثانی کے موقع پر کچھ نہ کچھ اُس میں بگاڑتے بناتے ہی پایا کرتے ہو اور کتاب اللہ کی یہ حالت ہے کہ اگر اُس میں سے ایک لفظ نکال ڈالا جائے اور پھر تمام عرب کی زبان کو چھان کر اُس سے اچھا لفظ تلاش کیا جائے تو ہرگز نہ ملے گا بلکہ اُس جیسا لفظ بھی کوئی دستیاب نہ ہوگا جو وہاں رکھ دیا جاسکے۔ اور ہم پر قرآن کے اکثر حصہ میں وجہ براعت واضح ہوجاتی ہے مگر بعض مواقع میں مخفی بھی رہتی ہے اور اس کی علت یہ ہے کہ ہم اُس زمانہ کے اہلِ عرب سے ذوقِ سلیم اور جودتِ طبع میں بدرجہا کم ہیں۔

قرآن کے ذریعہ سے عرب کی دنیا پر اس لئے حجت قائم ہوئی کہ وہ فصیح و بلیغ لوگ تھے اور اُن کی طرف سے معارضہ ہونے کا شبہ کیا جاتا تھا اور اس بات کی مثال ویسی ہی ہے جیسے کہ موسیٰ علیہ السلام کا معجزہ ساحروں پر اور عیسیٰ علیہ السلام کا معجزہ طبیبوں پر حجت ہوا تھا کیونکہ خدا تعالیٰ نے مشہور وجہ پر انبیاء علیہم السلام کے معجزات کو اُن کے زمانہ کا بدیع ترین''

قرار دیا ہے۔ موسیٰؑ کے عہد میں سحر (جادو) درجہ کمال پر پہنچا ہوا تھا۔ اور عیسیٰؑ کے زمانہ میں طب کا فن اوج کمال پر تھا۔ لہٰذا ان کے معجزات اس طرح مقرر ہوئے جنہوں نے سحر اور طب کو نیچا دکھایا۔ ایسے ہی ہمارے ہادی برحق محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں فصاحت اور خوش بیانی ترقی کے اعلیٰ زینہ پر پہنچ چکی تھی لہٰذا اُن کو وہ معجزہ دیا گیا جس نے فصحاے عرب کا ناطقہ بند کر دیا اور اُن کا غرور توڑ ڈالا۔

حازم اپنی کتاب منہاج البلغاء میں بیان کرتا ہے ''قرآن میں وجہ اعجاز یہ ہے کہ اُس میں ہر طرح پر اور ہر مقام میں یکساں طور پر بلاغت کا استمرار ہے کہیں بھی اس کا سلسلہ ٹوٹتا نظر نہیں آتا۔ اور یہ بات کسی بشر کی قدرت میں نہیں۔ اور کلام عرب یا اُن کی زبان میں گفتگو کرنے والوں کے کلام میں مِنْ اَوَّلِهٖ اِلٰى اٰخِرِهٖ ہر جگہ یکساں فصاحت و بلاغت نہیں پائی جاتی یہاں تک کہ اعلیٰ درجہ کے کلام میں بھی بہت کم حصہ ایسا ملتا ہے جو فصاحت و بلاغت کے لحاظ سے مکمل ہو ورنہ آگے چل کر جا بجا انسانی فتور عقل عارض ہو جاتا اور کلام کی رونق و خوبی کو قطع کر ڈالتا ہے۔ بدیں وجہ تمام کلام میں فصاحت کا استمرار نہیں رہتا بلکہ کسی جزء اور چند متفرق ٹکڑوں میں اس کا وجود ہوتا ہے اور باقی عبارت درجہ فصاحت سے گری ہوئی ملتی ہے۔

المراکشی کتاب المصباح کی شرح میں لکھتا ہے کہ ''قرآن کا معجزہ علم بیان پر غور کرنے سے معلوم ہو سکتا ہے علم بیان کی پسندیدہ تعریف یہ ہے کہ اُس کے ذریعہ سے معنی کو ادا کرتے وقت غلطی نہ ہو سکے تعقید نہ پیدا ہو اور کلام کے مقتضی حال سے مطابق بنانے کی رعایت کے بعد اس علم کے وسیلہ سے تحسین کلام کے وجوہ معلوم ہو سکیں''۔ اس لئے کہ قرآن کے اعجاز کی جہت صرف اُس کے مفرد الفاظ نہیں ہیں ورنہ وہ اپنے نزول سے قبل ہی معجزہ ہوتا اور نہ محض اُس کی تالیف ہی معجزہ ہے کیونکہ ایسا ہوتا تو ہر ایک تالیف کا معجز ہونا ضروری تھا اسی طرح فقط اعراب کے لحاظ سے بھی وہ معجز نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ اس حالت میں ہر ایک معرب کلام کو معجز کہنا پڑے گا اور نہ تنہا اس کا اسلوب معجز ہو سکتا ہے یوں کہ ایسا ہو تو اسلوب شعر کے ساتھ ابتدا کرنا بھی معجز بن جائے۔ اسلوب بیان کے طریق اور انداز کا نام ہے۔ اور یہ بھی لازم آئے کہ مسیلمہ کا ہذیان معجز شمار ہو۔ اور یہ سبب بھی ہے کہ اعجاز کا پایا جانا بغیر اسلوب کے بھی ممکن ہے جس کی مثال ہے فَلَمَّا اسْتَيْأَسُوْا مِنْهُ خَلَصُوْا نَجِيًّا اور فَاصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ اور نہ اعجاز قرآن کا موجب یہ بات ہو سکتی ہے کہ اہل عرب بارادہ الٰہی اُس کے معارضہ سے پھیر دیئے گئے تھے کیونکہ اہل عرب کو قرآن کی فصاحت سے تعجب ہوتا تھا۔ اور اس لئے کہ مسیلمہ ابن المقفع اور معری وغیرہ مسجع کلام قرآن کے مثل بنانے کے درپے ہوئے مگر جو کچھ اُنہوں نے بنایا اور پیش کیا وہ ایسا ہے کہ کان اس کے سننے سے دور بھاگتے ہیں اور طبیعتوں کو اس سے نفرت پیدا ہوتی ہے اور اُن کلاموں کی ترکیب کے حالات دیکھ کر ہنسی آتی ہے۔ مگر قرآن کی ترکیب کے احوال ایسے ہیں جنہوں نے بڑے بڑے بلیغ لوگوں کو عاجز بنا دیا اور نہایت خوش بیان زبان آوروں کا ناطقہ بند کر ڈالا۔ اعجاز قرآن کی اجمالی دلیل کہ جس وقت اہل عرب کی زبان میں قرآن کا نزول ہوا تھا اُس کا معارضہ کرنے سے عاجز رہے تو غیر عرب بدرجہ اولیٰ اُس کا معارضہ نہ کر سکیں گے۔ اور تفصیلی دلیل کا مقدمہ یہ ہے کہ اُس کی ترکیب کے خواص پر غور کیا جائے اور نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ قرآن کے اُس ذات پاک کی طرف سے نازل شدہ ہونے کا علم حاصل ہو جو از روئے علم ہر ایک شے پر احاطہ کئے ہوئے ہے۔

اصفہانی اپنی تفسیر میں کہتا ہے معلوم کرنا چاہئے کہ قرآن کا اعجاز دو وجہوں پر مذکور ہوا ہے۔ وجہ اول اس کی ذات سے

تعلق رکھنے والا بیان ہے۔ اور دوسری وجہ لوگوں کے اُس کے معارضہ سے پھیر دیے جانے کے ساتھ بیان ہوئی ہے۔ نفس قرآن سے تعلق رکھنے والا اعجاز یا تو اُس کی فصاحت و بلاغت سے متعلق ہے اور یا اُس کے معنی سے جو اعجاز قرآن کی فصاحت و بلاغت سے تعلق رکھتا ہے۔ اُس کو قرآن کے عنصر یعنی لفظ و معنی سے کوئی علاقہ نہیں اس لئے کہ قرآن کے الفاظ وہی ہیں جو اہل عرب کے الفاظ ہیں چنانچہ خود خدا تعالیٰ فرماتا ہے قُرْآنًا عَرَبِيًّا...... بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ اور معانی سے تعلق نہ ہونے کا سبب یہ ہے کہ ان میں سے بہت کچھ معانی اگلی کتابوں میں بھی موجود ہیں جس کی دلیل قولہ تعالیٰ وَاِنَّهٗ لَفِىْ زُبُرِ الْاَوَّلِيْنَ ہے۔

اب رہے قرآن کے وہ علوم الٰہیہ اور مبدا و معاد کا بیان اور غیب کی خبریں جو اُس میں موجود ہیں تو اُن کا اعجاز قرآن کی طرف میں حیث ہو قرآن ہونے کے راجع نہیں ہوتا بلکہ اُن باتوں کے اعجاز ہونے کی علت ان کا بغیر سابقہ تعلیم و تعلم کے حاصل ہونا ہے۔ اور اخبار غیب تو خواہ اس طرح کی نظم (عبارت) میں یا دوسری عبارت میں کسی طرح بھی ادا کیا جائے اور عربی زبان میں ہو یا اور کسی زبان میں۔ اور عبارت میں ہو یا اشارت کے ساتھ وہ بہرحال اخبار غیب ہی رہے گا۔ لہٰذا اس حالت میں نظم مخصوص قرآن کی صورت ہے اور لفظ و معنی اُس کے عنصر ہیں۔ اور یہ واضح بات ہے کہ ایک شے کا حکم اور نام اُس کی صورت کے اختلاف سے مختلف ہوا کرتا ہے نہ کہ اُس کے عنصر کے اختلاف سے۔ مثلاً انگوٹھی' آویزہ اور کنگن۔ ان چیزوں کے نام اختلاف صورت کی وجہ سے جداگانہ ہیں اور عنصر کو اس بارہ میں کوئی دخل نہیں کیونکہ یہ اشیاء سونے چاندی' لوہے اور تانبے کسی دھات کی بھی ہوں جب تک ایک صورت کے تحت میں ہیں اُس وقت تک ایک ہی نام سے موسوم ہوں گی اور جہاں اختلاف صورت ہوا فوراً نام بدل جائے گا اگرچہ عنصر سب کا ایک ہی ہو۔

غرضیکہ اس بیان سے ظاہر ہوا کہ جو اعجاز قرآن کے ساتھ خاص ہے وہ ایک مخصوص نظم ہی سے تعلق رکھتا ہے۔ اور نظم کے معجز ہونے کا بیان نظم کلام کے بیان پر موقوف ہے اور پھر اس بات کے بیان پر بھی کہ یہ نظم اپنے ماسوا کلاموں کے نظم سے مخالف ہے۔ لہٰذا ہم کہتے ہیں کہ تالیف کلام کے مراتب پانچ ہیں۔

اول بسیط حرفوں کو ایک دوسرے میں اس غرض سے ضم (شامل) کرنا تا کہ اُس سے کلمات ثلاثہ یعنی اسم۔ فعل اور حرف کا حصول ہو۔

دوم ان کلمات کو ایک دوسرے کے ساتھ ترتیب دینا اور ملانا تا کہ اس طرح پر مفید جملوں کا حصول ہو سکے۔ اور یہی کلام کی وہ نوع ہے جس کو تمام لوگ عموماً اپنی بات چیت اور معاملات کی گفتگو میں برتتے ہیں اور اس کو کلام منثور کہا جاتا ہے۔

سوم انہی مذکورہ بالا کلمات ثلاثہ کو باہم اس طرح پر ملانا کہ اُس شمول میں مبداءٔ اور مقطع اور مداخل اور مخارج بھی پائے جائیں۔ اور اس طرح کی کلام کو منظوم کہا جاتا ہے۔

چہارم یہ کہ کلام کے آخری حصوں میں مذکورہ بالا امور کے ساتھ ہی تسجیع کا بھی اعتبار کیا جائے اور اس طرح کا کلام مسجع کہلاتا ہے۔

مرتبہ پنجم یہ ہے کہ سابق میں ذکر شدہ باتوں کے ساتھ ہی کلام میں وزن کا بھی لحاظ رہے اور اس طرح کے کلام کو شعر

کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔ کلام منظوم یا تو زبانی تقریر و گفتگو ہوتا ہے اُس کو خطابت کہتے ہیں۔ اور یا تحریر اور مکاتبت ہوا کرتا ہے اور اُس کو رسالت کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔

غرضیکہ کلام کے انواع ان اقسام سے خارج نہیں ہوتے اور ان میں سے ہر ایک کا ایک مخصوص نظم ہوتا ہے اور قرآن ان سبھوں کی خوبیوں کا جامع ہے مگر ایسی نظم کے ساتھ جو ان چیزوں میں سے کسی چیز کی مناسبت نہیں رکھتا اور اس بات کی دلیل یہ ہے کہ جس طرح قرآن کو کلام کہنا صحیح ہوتا ہے اسی طرح اسے رسالۃ' خطابۃ' شعر یا سجع کہنا صحیح نہیں ہوتا۔ اور اُس کی یہ کیفیت ہے کہ جہاں کسی بلیغ شخص نے اُسے سنا بس فوراً وہ اُس کے اور اُس کے ماسوا نظم کلام کے مابین امتیاز اور فرق معلوم کر لیتا ہے اور اسی وجہ سے خدا تعالیٰ نے قرآن کی صفت میں ارشاد کیا ہے۔ **وَاِنَّهٗ لَكِتٰبٌ عَزِيْزٌ لَّا يَاْتِيْهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهٖ** اور اس بات کے فرمانے سے متنبہ کر دیا ہے کہ قرآن کی تالیف ہرگز اُس ہیئت پر نہیں ہوئی ہے جس ہیئت پر انسان اپنے کلام کی تالیف کرتا ہے اور اُس کی تغیر زیادتی یا کمی کے ساتھ ممکن ہوتی ہے اور جیسی کہ قرآن کے سوا دوسری کتابوں کی حالت ہے۔ اور وہ اعجاز جو کہ لوگوں کو قرآن کے معارضہ سے پھیر دینے کے ساتھ تعلق رکھتا ہے اگر اُس کا اعتبار کیا جائے تو وہ بھی ظاہر ہے اور اُس کی دلیل یہ ہے کہ دنیا کا کوئی کام اچھا ہو یا برا ایسا نہیں ہوتا کہ اس کام اور کسی ایک انسانی گروہ کے مابین کوئی مخفی مناسبت اور پسندیدہ اتفاقات نہ ہوں۔ اس لئے کہ ایک شخص جو کسی پیشہ کو اور پیشوں پر ترجیح دینے والا پایا جاتا ہے اور اس پیشہ میں مصروف ہونے سے اُس کا دل خوش ہوتا ہے بدیں وجہ وہ خوب محنت سے اُس کام کو انجام دیتا ہے۔ اور اُس میں اچھی مشق اور ترقی بہم پہنچاتا ہے۔ لہٰذا جس وقت خداوند پاک نے ایسی بلیغ اور خطیب لوگوں کو جو کہ اپنی قوتِ زبان آوری سے معانی کے ہر ایک دشت و میدان کی خاک چھانتے پھرتے تھے قرآن کا معارضہ کرنے کی دعوت دی اور اُن کو قرآن کا مثل لا سکنے سے عاجز بنا دیا چنانچہ وہ معارضہ کرنے پر مائل نہ ہوئے۔ تو اہل دل اور صاحبانِ عقل پر یہ بات واضح ہو گئی کہ کسی خداوندی طاقت نے اُن کو قرآن کے معارضہ کی طرف سے پھیر دیا ہے ورنہ وہ تو اس میدان کے مرد تھے پھر کیا سبب ہے کہ اپنی طبیعی مناسبت کے کام میں اس قدر کچیا گئے؟ اور اس سے بڑھ کر کیا اعجاز ہو سکتا ہے کہ تمام بلیغ لوگ ظاہر میں قرآن کے معارضہ سے عاجز رہے اور بباطن اُن کے دل اس کام سے پھیر دیئے گئے تھے''۔

اور سکاکی کتاب المفتاح میں کہتا ہے جاننا چاہئے کہ قرآن کے اعجاز کا علم ادراک میں تو آتا ہے مگر زبان سے اُس کا بیان ویسا ہی غیر ممکن ہے جس طرح کہ وزن کی درستی ادراک میں آجاتی ہے مگر زبانی بیان نہیں ہو سکتی۔ یا جیسے کہ نمکینی اور خوش آوازی کا ادراک ضرور ہوتا ہے لیکن زبان سے اُن کی حالت کا اظہار محال ہے۔ پھر یہ بات بھی ہے کہ اعجازِ قرآن کا ادراک انہی لوگوں کو ہوتا ہے جن کو قدرت کی طرف سے طبع سلیم عطا ہوئی ہے اور ان کے ماسوا دوسرے اشخاص اُس کا ادراک حاصل کرنا چاہیں تو جب تک وہ معانی اور بیان کے دونوں علموں کو اچھی طرح حاصل کر کے اُن کی خوب مشق نہ بہم پہنچائیں اُس وقت تک کبھی قرآن کے وجوہ اعجاز اُن پر منکشف نہیں ہو سکتے۔

اور ابوحیان توحیدی کا بیان ہے کہ ''بندار فارسی سے قرآن کے اعجاز کی منزلت اور جگہ دریافت کی گئی تو اُس نے جواب دیا'' یہ ایسا مسئلہ ہے کہ اس میں معنی پر ظلم کیا جاتا ہے۔ اور اس کی صورت یہ ہے کہ جس طرح تم سوال کرو کہ '' انسان

سے انسان کا موضع کیا ہے؟ تو اب دیکھنا یہ ہے کہ انسان میں انسان کا کوئی موضع نہیں ہے بلکہ جس وقت تم انسان کی طرف اشارۂ کرو گے تو اُس وقت اُسے متحقق کر کے اُس کی ذات پر دلالت قائم کر دو گے۔ بس یہی کیفیت قرآن کی ہے کہ وہ اپنے شرف کے باعث جس مقام سے بھی لے لیا جائے وہیں سے وہ معنی فی نفسہ ایک آیت (نشانی) اور اپنے محاول کے لئے معجزہ اور اپنے قائل کے واسطے ہدایت ہوگا۔ یہ بات انسان کی طاقت سے بالکل باہر ہے کہ وہ خدا کے کلام میں اُس کی غرضوں کا احاطہ کر سکے اور اس کی کتاب میں اُس کے اسرار کا پتا لگا سکے۔ اسی وجہ سے اس موقعہ پر آ کر عقلیں حیران رہ جاتی ہیں اور سمجھ گم ہو جایا کرتی ہے۔

خطابی کا قول ہے کہ اکثر اہل نظر علماء کی رائے میں قرآن کا اعجاز بلاغت کی جہت سے ہے مگر اُن لوگوں کو اس کی تفصیل بتانا دشوار پڑ گیا اور آخر انہوں نے یہ کہہ کر بات ٹال دی کہ اس کا پتا لگانا مذاق سخن پر منحصر ہے۔ پھر بھی تحقیق امر یہ ہے کہ کلام کے اجناس مختلف ہوا کرتے ہیں اور بیان کے درجوں میں اس کے مرتبے متفاوت پائے جاتے ہیں چنانچہ منجملہ اُن کے ایک جنس کلام کی وہ ہے جو کہ بلیغ رضین اور جزل ہوتا ہے۔ دوسری جنس کلام کی فصیح' ترتیب اور سہل ہے اور تیسری جنس جائز مطلق اور رسل کی ہے اور کلام کی یہ قسمیں افضل اور محمود ہیں کہ ان میں سے پہلی جنس سب سے اعلیٰ درجہ کی ہے دوسرے اوسط درجہ کی اور تیسری ادنیٰ اور قریب تر مرتبہ کی جنس ہے اور قرآن کی بلاغتوں نے ان سب قسموں کی ہر ایک قسم سے ایک حصہ جمع کیا ہے اور ہر ایک نوع سے اُس نے ایک شعبہ لے لیا ہے چنانچہ ان اوصاف کے انتظام (منتظم ہونے) کے باعث قرآن کے لئے ایک نمط کلام کی ایسی منتظم ہوگئی جو کہ فضیلت (عظمت) اور شیرینی کی دونوں صفتوں کی جامع بنی ہے حالانکہ الگ الگ یہ دونوں باتیں اپنی تعریفات کے لحاظ سے دو بالکل متضاد امور کی طرح ہیں کیونکہ کلام کی شیرینی سہولت (اُس کے سہل ہونے) کا نتیجہ ہے اور جزالت (اختصار) اور متانت (استواری) کے مابین ایک قسم کی پریشان بنا دینے والی اور گھبراہٹ طاری کر دینے والی بات در آتی ہے۔ اس لئے قرآن کے نظم میں ان دونوں امور کا اس طرح جمع ہونا کہ ان میں سے ہر ایک دوسرے سے علیحدگی اور دوری بھی رکھتا ہے یہ اس قسم کی فضیلت ہے جو خاص کر قرآن ہی کو ملی ہے تا کہ وہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے روشن آیت (نشانی) ہو سکے۔

اور انسان پر قرآن کا مثل لا سکنا کئی باتوں کی وجہ سے دشوار ہوا۔

ازانجملہ ایک یہ بات ہے کہ انسانوں کا علم عربی زبان کے تمام اسموں اور اُس کے جملہ اوضاع پر محیط نہیں ہو سکتا اور اوضاع والفاظ ہی معانی کے ظروف ہیں۔ پھر انسانوں کے افہام اُن تمام اشیاء کے معانی کا ادراک نہیں کر سکتی تھیں جو کہ ان الفاظ پر حمل کئے گئے ہیں اور نہ اُن کی معرفت منظوم کے تمام وجوہ کو پوری طرح معلوم کرنے کے ساتھ معلوم ہو سکتی ہے حالانکہ کلام منظوم کا باہمی ایتلاف اور اُس کا باہمی ارتباط انہی وجوہ کے سبب سے ہوا کرتا ہے اس لئے یہ بات غیر ممکن ہے کہ وہ وجوہ کلام میں سے احسن وجوہ کو چھوڑ کر افضل وجوہ کو اختیار کرتے رہیں یہاں تک کہ قرآن کے مانند کوئی دوسرا کلام پیش کر دیں۔ اور کلام کے قیام کی باعث صرف حسبِ ذیل تین چیزیں ہوا کرتی ہیں۔

ایک وہ لفظ جو حاصل ہوتا ہو دوسرے وہ معنی جو اس لفظ کے ساتھ قائم ہوں اور تیسرا کوئی ربط دینے والا امر جو اس لفظ اور معنی دونوں کو باہم مسلسل اور منظوم بناتا ہو۔

اب اگر تم قرآن کو غور سے دیکھو گے تو اُس میں یہ امور تمہیں نہایت شرف اور فضیلت کی حالت میں نظر آئیں گے یہاں تک کہ قرآن کے الفاظ سے بڑھ کر فصیح، جزل اور شیریں تر الفاظ مل ہی نہ سکیں گے اور اُس کی نظم سے زیادہ اچھی تالیف رکھنے والی اور عمدہ تلاوت اور تشاکل کی حائز نظم کا وجود نہ پایا جائے گا۔

اب رہے قرآن کے معانی تو اس کے متعلق ہر ایک سمجھ دار اور دانشمند آدمی یہ شہادت دے سکتا ہے کہ وہ اپنے ابواب میں تقدیم رکھتے اور معانی کے اعلیٰ درجوں پر پہنچے ہوئے ہیں۔ اور اس میں شک نہیں کہ مذکورۂ بالا تینوں خوبیاں متفرق طور پر کلام کی تمام انواع میں پائی جاتی ہیں لیکن ان کا مجموعی طور پر ایک ہی نوع میں ملنا، بجز کلام ربانی کے اور کہیں پایا نہیں گیا ہے۔ غرضیکہ اس مذکورہ فوق بیان کا نتیجہ یہ نکلا کہ قرآن کے معجزہ ہونے کی وجہ اُس کا فصیح ترین الفاظ اور تالیف کے ایسے بہترین نظموں میں آنا ہے جو کہ صحیح ترین معانی کو متضمن ہیں یعنی اللہ تعالیٰ کی توحید، اس کی صفات کے بارہ میں اس کی تنزیہ، طاعتِ الٰہی کی دعوت، اس کی عبادت کے طریقوں کا بیان، حلال حرام، ممنوع اور مباح کی تشریح بذریعۂ وعظ و پند، نیک باتوں کا حکم، بری باتوں سے منع کرنا، عمدہ باتوں کی جانب رہنمائی اور بد عادتوں سے بچنے کی تاکید یہ تمام امور اُس میں موجود ہیں اور ان کے علاوہ بڑی خوبی یہ ہے کہ ہر شے اپنے موقع و محل سے وضع کی گئی ہے ایک چیز دوسری شے سے بہتر اور نہیں نظر آتی اور عقل و گمان اس چیز سے بڑھ کر مناسب اور سزاوار امر نہیں معلوم کر سکتا۔ گزشتہ زمانوں کے اخبار اور گزری ہوئی قوموں پر خدا کے قہر و غضب نازل ہونے کا حال عبرت دلانے کے لئے اس میں درج ہے اور پھر آئندہ زمانوں میں آثار قدرت کی قسم سے ہونے والی باتوں کی پیشین گوئی بھی اُس میں موجود ہے۔ اسی کے ساتھ اُس نے حجت اور محجوج کو گویا باہم جمع کر لیا ہے اور دلیل اور مدلول علیہ دونوں کو ایک ہی ساتھ وارد کیا ہے تاکہ یہ بات اُس کی دعوت میں مزید تاکید پیدا کرنے والی ہو اور اس کے امر و نہی کی پابندی واجب ہونے پر مخلوق کو مطلع بنائے اور معلوم رہے کہ ایسے امور کو ایک ساتھ لانا اور ان کی پراگندگیوں کو یوں جمع کر دینا کہ وہ باہم منتظم اور باقاعدہ ہو جائیں ایک ایسا امر ہے جو قوتِ بشری سے خارج اور اُن کی قدرت کی رسائی سے باہر ہے۔ اسی واسطے مخلوق اس کا معارضہ کرنے سے عاجز رہی اور ویسا کلام نہ پیش کر سکی یا کم از کم اُس کی شکل ہی میں کسی طرح کا مناقضہ نہ پیدا کر سکی۔ پھر اُس کے بعد ہٹ دھرم مخالفین کبھی اُسے شعر کہہ کے اپنے جلے دل کے پھپھولے پھوڑتے تھے کیونکہ اُن کو یہ کلام منظوم نظر آتا ہے اور گاہے اپنے آپ کو اُس کا معارضہ کرنے میں عاجز اور اس کے نقض پر غیر قادر پا کر اُسے سحر کے نام سے نامزد کر دیتے تھے۔ مگر بایں ہمہ کلام الٰہی کی وقعت ان کے دلوں پر اپنا سکہ بٹھا رہی تھی اور وہ اُس کے سننے سے دم بخود رہ جاتے تھے۔ اُن کے دل جو سنگ خار سے بھی بڑھ کر سخت تھے کلام ربانی کے اثر سے موم ہو جاتے اور اُن کے نفوس میں قرآن کی تاثیر تیر جاتی تھی جس سے وہ خوف زدہ اور متحیر ہو کر بے اختیار ایک طرح سے اس کے کلام ربانی ہونے کو مان ہی گئے اور کہنے لگے "بے شک اس کلام میں کچھ عجیب شیرینی اور شان و شکوہ ہے" اور کبھی وہ اپنے جہل کی وجہ سے یہ کہہ اٹھتے کہ یہ اگلے لوگوں کے افسانے ہیں جنہیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نقل کرا کے اور لوگوں سے پڑھوا کر ہر روز صبح و شام سنتے اور پھر اُسی کو ہمیں سنا دیا کرتے ہیں۔ حالانکہ مشرکین مکہ کو اس بات کا بخوبی علم تھا کہ حضرت ختم رسالت صلی اللہ علیہ وسلم بالکل ان پڑھ تھے اور آپؐ کی خدمت میں کوئی ایسا شخص نہ تھا جو اس طرح کی باتیں لکھ کر آپ کو سنا سکتا۔ مگر بات یہ تھی کہ ان باتوں کے کہنے کا موجب اُن

کفار کا عناد اُن کی عداوت، جہالت اور معارضہ سے عاجزی تھی۔

اور میں نے اعجاز قرآن کی ایک وجہ اور بھی بیان کی ہے جو دوسرے لوگوں کے خیال میں نہیں آسکی اور وہ یہ ہے کہ قرآن کا اثر دلوں اور طبیعتوں پر نہایت گہرا پڑتا ہے۔ تم قرآن کے سوا اور کسی منظوم یا منثور کلام کو سن کر دیکھو ہرگز اس کے سننے سے یہ بات نہ محسوس ہوگی کہ کسی وقت تو اس سے گوش زد ہوتے ہی کان بالکل اسی کی طرف متوجہ ہو جاتے ہیں اور قلب میں ایک طرح کی حلاوت اور لذت ملتی ہے اور گاہے اس میں ایک قسم کا رعب سما جاتا اور ہیبت طاری ہو جاتی ہے چنانچہ اللہ پاک خود فرماتا ہے لَو اَنزَلنَا هٰذَا الْقُرْاٰنَ عَلٰى جَبَلٍ لَرَاَيْتَهٗ خَاشِعًا مُتَصَدِّعًا مِنْ خَشْيَةِ اللّٰهِ اور دوسری جگہ یوں ارشاد کیا ہے اَللّٰهُ نَزَّلَ اَحْسَنَ الْحَدِيْثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا مَثَانِيَ تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُوْدُ الَّذِيْنَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ

ابن سراقہ کہتا ہے کہ ''اعجاز قرآن کی وجہ میں اہل علم کا اختلاف ہے۔ انہوں نے اس بارہ میں بہت سی وجہیں بیان کی ہیں جو سب کی سب حکمت اور صواب ہیں مگر بایں ہمہ وہ لوگ وجوہ اعجاز کے ہزاروں حصہ میں سے ایک حصہ کے عشر تک بھی نہیں پہنچ سکتے ہیں۔ ایک گروہ کہتا ہے کہ اعجاز قرآن کی وجہ اُس کا ایجاز بے بلاغت کو لئے ہوئے۔ دوسرے کہتے ہیں کہ وہ بیان اور فصاحت ہے۔ تیسروں کے نزدیک وصف اور نظم کا شمار وجہ اعجاز میں ہے۔ اور بعض دوسرے لوگ کہتے ہیں کلام مجید کا اعجاز یہ ہے کہ وہ نظم، نثر، خطب اور شعر وغیرہ کلام عرب کی جنس سے باوجود اس بات کے بھی خارج ہے کہ اُس کے الفاظ اُنہی کے کلمات کی جنس سے ہیں اس کے حروف اُن کے کلام میں موجود ہیں اور اُس کے معانی اُن کے خطاب میں پائے جاتے ہیں لیکن قرآن اُن کے کلام کی قبیل سے الگ ایک نیا قبیل اور اُن کے اجناس خطاب سے متمیز ایک جداگانہ جنس خطاب ہے یہاں تک کہ جو شخص صرف اس کے معانی پر اقتصار کر کے اُس کے حروف کو بدل دیتا ہے تو اُس کی رونق کھو جاتی ہے اور جس حالت میں اُس کے معانی کو چھوڑ کر حروف ہی پر اقتصار کیا جاتا ہے تو اُس کا فائدہ باطل ہو جاتا ہے اور اس بات میں قرآن کے اعجاز پر اعلیٰ درجہ کی دلالت پائی جاتی ہے۔ کچھ اور لوگوں کا بیان ہے کہ قرآن کا اعجاز یہ ہے کہ اس کا پڑھنے والا قرأت سے تھکتا نہیں اور سننے والے کو سماعت سے ملال نہیں پیدا ہوتا اگرچہ کتنا ہی بار بار کیوں نہ سننا پڑے اور کتنی ہی دفعہ بالتکرار اُس کے روبرو تلاوت کی جائے۔ بہت سے لوگ قرآن میں گزشتہ امور کی خبر دہی ہونے کو وجہ اعجاز بتاتے ہیں۔ ایک اور گروہ کے نزدیک اُس میں علم غیب کا ہونا اور بہت سے امور کا قطع کے ساتھ حکم پایا جانا وجہ اعجاز ہے۔ پھر ایک جماعت قرآن کے اس قدر بے شمار علوم پر جامع ہونے کو وجہ اعجاز قرار دیتی ہے کہ ان علوم کا حصر و شمار مشکل ہے۔

اور زرکشی اپنی کتاب البرہان میں تحریر کرتا ہے کہ اہل تحقیق کے نزدیک اعجاز کا وقوع تمام سابق میں بیان شدہ امور کی وجہ سے ہوتا ہے نہ کہ اُن میں سے بالانفراد ایک ایک وجہ کے ساتھ کیونکہ قرآن نے ان سب باتوں کو اکٹھا کر لیا ہے اس واسطے اُس کو ان میں سے تنہا ایک ہی بات کی طرف منسوب کرنے کے کوئی معنی نہیں ہو سکتے بحالیکہ وہ ان سبھوں کا بلکہ اُن کے علاوہ اور بھی بہت سی خوبیوں کا جامع ہے جو کہ پہلے بیان نہیں ہوئیں اور ازانجملہ ایک بات وہ رعب ہے جو کہ اُس کے سننے سے سامعین کے قلوب میں پیدا ہوتا ہے عام اس سے کہ وہ سننے والے قرآن کے مقر ہوں یا منکر۔ اور دوسری بات یہ ہے کہ قرآن ہمیشہ سے سننے والوں کو دلکش اور پسندیدہ معلوم ہوتا آیا ہے اور آئندہ بھی اس کی یہی حالت رہے گی اور پڑھنے والوں کو ہر زمانہ میں اُس کی قرأت سے ایک طرح کا لطف اور مزہ حاصل ہوگا۔ تیسری بات قرآن کا جزالت اور

شیرینی کی دو ایسی صفتوں کا اکٹھا کر لینا ہے جو کہ باہم متضاد اُمور کے مانند ہیں اور غالباً انسان کے کلام میں جمع نہیں ہوا کرتی ہیں۔ اور چوتھی بات یہ ہے کہ خدا تعالیٰ نے اس کو آسمانی کتابوں میں سب سے آخری کتاب اور دوسری تمام اگلی کتابوں سے مستغنی بنا دیا ہے اس طرح کہ کبھی کسی ایسے بیان کی حاجت پڑ جایا کرتی ہے جس کے بارہ میں اس کی طرف رجوع ہی کرتے بن آتی ہے چنانچہ خدا تعالیٰ فرماتا ہے اِنَّ هٰذَا الْقُرْآنَ يَقُصُّ عَلٰى بَنِيْٓ اِسْرَآئِيْلَ اَكْثَرَ الَّذِيْ هُمْ فِيْهِ يَخْتَلِفُوْنَ.

اور الرمانی کہتا ہے اعجاز قرآن کے وجوہ اِن اُمور سے ظاہر ہوتے ہیں کہ باوجود بکثرت دواعی اور سخت حاجت ہونے اور تمام لوگوں کے مقابلہ پر تحدی کئے جانے کے اس کا معارضہ کسی سے نہ بن آیا۔ پھر قرآن کی بلاغت اور اُس کے آئندہ معاملات میں پیشین گوئیاں۔ اور اُس کا معمول کو توڑ دینا۔ اور پھر اُس کا ہر ایک معجزہ پر قیاس ہونا۔ یہ باتیں بھی اُس کے اعجاز کی مثبت ہیں۔ اور معمول کلام توڑنا اس بات کا نام ہے کہ نزول قرآن سے قبل اور اس کے عہد میں معمول اور عادات کے مطابق کلام کی کئی نوعیں رائج تھیں۔ مثلاً شعر، سجع، خطبے، رسائل اور منثور کلام جس کے ذریعہ سے لوگ معمولی بات چیت کیا کرتے ہیں۔ اور جو روزمرہ کی بول چال ہے مگر قرآن نے ان سب طریقوں سے جدا اور خارج از عادت ایک نیا مفرد طریقہ پیش کیا جس کا درجہ حسن میں ہر ایک طریقہ پر فائق ہے بلکہ وہ کلام موزوں سے بھی خوبی میں بڑھا ہوا ہے جو کہ کلام عرب میں احسن الکلام مانا جاتا تھا۔ اب رہی یہ بات کہ قرآن کو بھی اور تمام معجزوں کے روداد سے ملا کر دیکھنے پر اُس کا معجزہ ہونا ثبوت کو پہنچتا ہے یا نہیں؟ تو اس کی دلیل یہ ہے کہ موسیٰؑ کے لئے دریا کا شگافتہ ہونا اور لاٹھی کا سانپ بن جانا یا اسی طرح کی اور باتیں بالکل ایک ہی ڈھنگ کی اور اعجاز تھیں کیونکہ وہ معمول اور قانون قدرت کے خلاف تھیں۔ اور اسی وجہ سے خلق اُن کا معارضہ نہ کر سکی۔

اور قاضی عیاض کتاب الشفا میں بیان کرتے ہیں۔ معلوم کرنا چاہئے کہ قرآن بکثرت وجوہ اعجاز پر منطوری (شامل) ہے اور اُن وجوہ کی تحصیل اس طرح پر ہوتی ہے کہ اُن کے انواع کو چار حسب ذیل وجوہ میں منضبط کر لیا جائے۔ وجہ اول تالیف قرآن کا حسن اس کے کلمات کا باہم التیام (پیوند) اُس کی فصاحت، اُس وجوہ ایجاز اور اُس کی وہ بلاغت ہے جس نے میدانِ کلام کے شہسوار عربوں اور اس کام کے مالکوں کا ناطقہ بند کر دیا اور اُن کے واسطے خارق عادت امر بن گئی۔ دوسری وجہ اُس کے عجیب نظم کی صورت اور اس کا وہ غریب (نادر) اسلوب ہے جو کہ کلام عرب کے اسالیب سے بالکل مخالف ہے اور اسی قسم میں قرآن کا وہ نظم ونثر بھی شامل ہے جس پر وہ آیا ہے اور جس پر اُس کی آیتوں کے مقاطع کا وقف اور اُس کے کلمات کے فواصل کے انتہا ہوتی ہے اور ایسا نظم ونثر نہ تو قرآن سے قبل پایا گیا ہے اور نہ اُس کے بعد اُس کی کوئی نظیر مل سکی۔ اور پھر ان دونوں نوعوں میں سے ایجاز اور بلاغت بذاتہا اور اسلوبِ غریب اپنی ذات سے یہ بھی تحقیقی طور پر اعجاز کی ایسی نوعیں ہیں کہ اہل عرب کو ان میں سے کسی ایک کی نظیر لا سکنے کی بھی قدرت نہ ہوئی اس لئے کہ ان میں سے ہر ایک اہل عرب کی قدرت سے خارج اور اُن کی فصاحت اور کلام کے مبائن چیز تھی۔ اس بارہ میں اُس شخص کا اختلاف ہے جو کہ اعجاز کو بلاغت اور اسلوب کا مجموعہ قرار دیتا ہے۔ تیسری وجہ قرآن کا غیب کی خبروں پر شامل ہونا ہے اور جو بات نہیں ہوئی تھی اُس کا قرآن کی پیشین گوئی سے بالکل مطابق پایا جانا۔ اور چوتھی وجہ قرآن کا گزشتہ زمانوں، ہلاک.

شدہ قوموں اور محو شدہ شریعتوں کے ایسے تاریخی حالات کا بیان کرنا ہے کہ اُن میں ایک قصہ بھی بجز ایسے بے مثل علمائے اہل کتاب جنہوں نے اپنی ساری عمر اُسی فن کے سیکھنے میں صرف کی ہو اور کوئی شخص نہیں جانتا تھا اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم اس قصہ کو جیسا کہ وہ دراصل تھا کتب متقدمہ کی عبارت کے مطابق سنا دیا کرتے تھے حالانکہ آپؐ ان پڑھ تھے نہ پڑھنا آپ کو آتا تھا اور نہ لکھنا۔

غرضیکہ قرآن کے اعجاز کی یہ چار وجہیں بالکل بین اور ایسی صریح ہیں کہ ان کے بارہ میں کوئی نزاع ہی نہیں ہے۔ اور ان کے ماسوا قرآن کے اعجاز کی وجہوں میں وہ آیتیں بھی شمار ہوتی ہیں جو بعض معاملات میں کسی قوم کو عاجز بنانے کی نسبت وارد ہوئی ہیں اور اُن کو بتایا ہے کہ وہ لوگ کبھی اس کام کو نہ کریں گے چنانچہ اُن لوگوں نے وہ کام نہیں کیا اور نہ اُس کے کرنے پر اُن کو قدرت حاصل ہوئی۔ مثلاً اُس نے یہودیوں کی نسبت فرمایا ہے فَتَمَنَّوُا الْمَوْتَ اِنْ كُنْتُمْ صٰدِقِيْنَ وَلَنْ يَّتَمَنَّوْهُ اَبَدًا اور فی الواقع یہودیوں میں سے ایک نے بھی تو موت کی تمنا نہیں کی۔ اور یہ وجہ مذکورہ بالا تیسری وجہ میں داخل ہے۔

پھر منجملہ دیگر وجوہ کے ایک وجہ وہ رعب ہے جو کہ سننے والوں کے دلوں میں اُس کے سننے کے وقت واقع ہوتا ہے اور وہ ہیبت جو کہ قرأت کے وقت سامعین کے دلوں میں طاری ہو جاتی ہے اور بتحقیق ایک گروہ ایسے لوگوں کا ہے جو کہ کلام الٰہی کی آیتیں سن کر ایمان اور اسلام لائے ہیں جیسا کہ حضرت جبیر بن مطعم رضی اللہ عنہ کا واقعہ ہے کہ اُنہوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو نمازِ مغرب میں سورۃ طور پڑھتے سنا۔ وہ کہتے ہیں کہ جس وقت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اس آیت اَمْ خُلِقُوْا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ اَمْ هُمُ الْخَالِقُوْنَ پر پہنچے اور اپنے قولہ تعالیٰ "اَلْمُسَيْطِرُوْنَ" تک پڑھا تو اس وقت میرے دل کی یہ حالت ہوئی کہ جیسے اب وہ سینہ سے نکل پڑے گا"۔ جبیرؓ کہتے ہیں یہ پہلا موقعہ تھا کہ اسلام کی خوبی میرے دل میں جم گئی۔

ایک گروہ ایسے لوگوں کا بھی ہوا ہے کہ جو آیاتِ قرآنی سنتے وقت جاں بحق ہو گئے ہیں اور ان کا بیان لوگوں نے مستقل کتابوں میں کیا ہے۔ اور پھر قرآن کا ایک باقی معجزہ ہونا کہ وہ دنیا کے باقی رہنے تک کبھی معدوم نہ ہوگا اور اسی کے ساتھ خدا تعالیٰ نے اُس کی حفاظت کا ذمہ بھی لیا ہے۔ یہ بھی اُس کے اعجاز کی ایک بڑی وجہ ہے۔ پھر منجملہ وجوہ اعجاز کے یہ بھی ہے کہ قرآن کا پڑھنے والا اُس کی قرأت سے ملول نہیں ہوا کرتا۔ اور سامع اُس کے سننے سے دل تنگ نہیں ہوتا بلکہ اُس کی تلاوت میں منہمک رہنا اُس کی حلاوت کو مزید اور اُس کو بار بار پڑھنا اس کی محبت کو واجب بناتا ہے حالانکہ قرآن کے سوا دوسرا کلام جہاں دہرایا گیا پھر اس کا سننا گراں گزرتا ہے اور اس کی تکرار ملول بنا دیتی ہے۔ اور اسی وجہ سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قرآن کی توصیف میں فرمایا ہے کہ وہ باوجود بکثرت سے پھیرے جانے کے (دور کرنے کے) کہنہ نہیں ہوتا"۔

ایک وجہ اعجاز یہ بھی ہے کہ قرآن نے اپنے اندر اس قدر علوم اور معارف جمع کر لئے ہیں جس قدر نہ تو کسی کتاب نے جمع کئے ہیں اور نہ کوئی اُن کے جاننے پر احاطہ کر سکا ہے پھر لطف یہ ہے کہ قرآن نے اُن علوم کو بہت ہی تھوڑے کلمات اور معدودے چند حروف میں ہی فراہم کر لیا ہے۔ یہ وجہ قرآن کی بلاغت میں داخل ہے اس لئے اُس کو اعجاز قرآن کا ایک جداگانہ فن شمار کرنا واجب نہیں۔ اور اس وجہ سے پہلے جن وجوہ کا ذکر ہوا ہے اُن کا شمار قرآن کے خواص اور فضائل میں ہونا

چاہئے نہ کہ اُن کے اعجاز میں کیونکہ اعجاز کی حقیقت وہی چار اگلی وجہیں ہیں اور اس معاملہ میں اُنہی پر اعتماد کرنا چاہئے۔

تنبیہیں (۱) قرآن کی اس مقدار میں جو کہ معجز ہوتی ہے اختلاف کیا گیا ہے۔ بعض معتزلی لوگ اس طرف گئے ہیں کہ اُس کا تعلق تمام قرآن کے ساتھ ہے اور دونوں سابق میں بیان کی گئی آیتیں اس قول کو رد کئے دیتی ہیں۔

اور قاضی کا قول ہے کہ نہیں اعجاز کا تعلق ایک پوری سورۃ کے ساتھ ہوتا ہے وہ سورۃ طویل ہو یا قصیر۔ اور اس بارہ میں وہ خدا تعالیٰ کے قول "بِسُوْرَةٍ" کے ظاہر معنی سے استدلال کرتا ہے۔ اور کسی دوسری جگہ پر قاضی ہی نے یہ کہا ہے کہ اعجاز قرآن کا تعلق ایک سورۃ یا باندازہ سورۃ کے کسی کلام کے ساتھ ہوا کرتا ہے مگر اس حیثیت سے کہ اتنے کلام میں بلاغت کی قوتوں کا ایک دوسرے پر افضل ہونا عیاں اور واضح ہو جائے''۔ وہ کہتا ہے "لہٰذا اگر ایک ہی آیت سورۃ کے حروف کے برابر بڑی ہو اگرچہ وہ سورۃ الکوثر ہی کے برابر ہو تو بھی وہ معجز ہے''۔ قاضی کہتا ہے'' اور اس مقدار سے کم حصہ میں مشرکین کے معارضہ سے عاجز ہونے پر کوئی دلیل قائم نہیں ہوئی ہے۔ اور ایک گروہ کا قول ہے کہ اعجاز کا حصول ایک آیت سے کبھی نہیں ہوتا بلکہ اس کے لئے بکثرت آیتوں کا ہونا شرط ہے۔ پھر کچھ دوسرے لوگ کہتے ہیں کہ اعجاز کا حصول قلیل اور کثیر قرآن دونوں کے ذریعہ سے ہو جاتا ہے بوجہ اس کے کہ اللہ پاک فرماتا ہے فَلْیَاْتُوْا بِحَدِیْثٍ مِثْلِه اِنْ کَانُوْا صٰدِقِیْنَ اور قاضی کہتا ہے کہ اس آیت میں کوئی دلالت مذکورہ فوق دعوے کی صحت پر نہیں پائی جاتی ہے اس واسطے کہ پوری بات (حدیث تام) کی حکایت ایک چھوٹی سورۃ کے کلمات سے کمتر کلموں میں پائی نہیں جاتی۔

(۲) ایک اس بارہ میں اختلاف کیا گیا ہے کہ آیا قرآن کا اعجاز بداہتاً معلوم کیا جاتا ہے یا نہیں؟

قاضی نے کہا ابوالحسن اشعری کا مذہب یہ ہے کہ اعجاز کا ظہور نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر ضرورۃ (بدیہی طور پر) معلوم کیا جاتا ہے اور اس کا معجز ہونا استدلال کے ذریعہ سے معلوم کیا جا سکتا ہے اور جو بات میں کہتا ہوں وہ یہ ہے کہ عجمی آدمی بجز استدلال کے اُس کے اعجاز کو نہیں جان سکتا اور اسی طرح جو شخص بلیغ نہیں اُس کو بھی اعجاز قرآن کا علم بلا استدلال نہیں ہو سکتا۔ مگر وہ بلیغ شخص جو کہ عرب کے مذاہب اور صنعت (انشا) کے غرائب کا احاطہ کر چکا ہے وہ خود بخود اپنے اور اپنے سوا دوسرے شخص کا عجز قرآن کا مثل لا سکنے سے بالضرورت جانتا ہے۔

(۳) اس بات پر اتفاق ہو جانے کے بعد کہ قرآن کا مرتبہ بلاغت میں نہایت اعلیٰ ہے اس بارہ میں اختلاف کیا گیا ہے کہ آیا فصاحت میں بھی اس کا درجہ یوں یکساں ہے یا نہیں؟ کہ ترکیب کلام میں کوئی ترکیب ایسی نہیں ملتی ہو کہ اُس خاص معنی کا فائدہ دینے میں قرآن بڑھ کر متناسب اور معتدل ہو؟ یا ایسا نہیں؟ بلکہ اُس کے درجے متفاوت ہیں؟ قاضی اس بارہ میں منع کو مختار بتاتا ہے یعنی تفاوت کو نہیں مانتا کیونکہ اُس کے نزدیک قرآن کا ہر ایک کلمہ فصاحت کے اعلیٰ پایہ پر ہے اور اگرچہ بعض لوگ اُس کے بارہ میں دوسروں کی نسبت زیادہ اچھا ہونے کا احساس کرتے ہوں۔ اور ابونصر قشیری اور دیگر لوگ تفاوت ہونے کا قول پسند کرتے ہیں اور کہتے ہیں'' ہم یہ دعویٰ ہرگز نہیں کرتے کہ قرآن میں جو کچھ بھی ہے وہ فصاحت کے بلندترین درجہ ہی پر پہنچی ہوئی چیز ہے اور اسی طرح اور لوگوں نے بھی کہا ہے کہ قرآن میں افصح اور فصیح دونوں قسموں کے کلام ہیں''۔ شیخ عزالدین بن عبدالسلام بھی اسی قول کی طرف مائل ہوا ہے اور اُس نے اُس کو ماننے کے بعد ایک سوال وارد کیا ہے جو یہ ہے کہ'' آخر تمام قرآن فصیح ترین عبارت ہی میں کیوں نہیں آیا؟'' اور صدر موہوب جزری نے اس سوال کا

جواب یوں دیا ہے کہ ”اگر سارا قرآن فصیح ترین کلمات اور عبارت ہی میں آتا تو وہ کلام عرب کے معمولی اور مستعمل طرز کے خلاف ہوتا کیونکہ اہل عرب اپنے کلام میں افصح اور فصیح دونوں قسموں کے کلمات استعمال کیا کرتے ہیں۔ اور اُن کو باہم جمع کر لیتے ہیں۔ لہٰذا قرآن اُس کے خلاف یا اُس سے جداگانہ آتا تو اعجاز کے بارہ میں اُس کی حجت تمام (پوری) نہ ہوتی۔ اس لئے وہ بھی اہل عرب کے معمول بہا کلام کی طرز پر آیا تاکہ اُس کے معارضہ سے اہل عرب کے عجز کا ظہور کامل ہو جائے اور مثلاً وہ لوگ یہ نہ کہہ سکیں کہ تم ایسی چیز لائے ہو جس کی جنس پر ہمیں قدرت حاصل نہیں مثلاً یہ بات صحیح نہیں ہوتی کہ ایک بھلا آدمی اندھے شخص سے کہے ”میں تجھ پر اپنی نظر کے ذریعہ سے غالب آیا ہوں“ کیونکہ ایسی صورت میں اندھا اُسے یہ جواب دے گا کہ ”اگر میری آنکھ بھی تیری طرح روشن یا تجھ سے زیادہ قوی ہوتی تو پھر میں دیکھتا کہ تو کس طرح غالب آ سکتا تھا اور اب کہ میری آنکھ ہی نہیں اس حالت میں تجھ کو مجھ سے معارضہ کرنا کیونکر صحیح ہو سکتا ہے۔

(۴) قرآن کے شعر موزوں سے منزہ بتائے جانے میں یہ حکمت بیان کی گئی ہے کہ گو کلام موزوں کا رتبہ دوسرے کلاموں سے بالاتر ہے لیکن چونکہ قرآن حق کا منبع اور صدق کا مجمع ہے اور شاعر کا معاملہ یہ ہے کہ وہ حق کی صورت میں باطل کی خیالی تصویر کھینچ دے اور اظہار حق کو چھوڑ کر مذمت اور ایذا دینے کے بارہ میں مبالغہ اور بڑھاوے سے کام لے اس واسطے خدا تعالیٰ نے اپنے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو اس صفت سے بری فرما دیا اور اسی وجہ سے کہ شعر کی شہرت کذب کے ساتھ ہوتی ہے اصحاب برہان نے اُن قیاسات کو جو کہ اکثر حالتوں میں کذب اور بطلان کی طرف مودی (پہنچانے والے) ہوتے ہیں قیاسات شعریہ کے نام سے موسوم کیا ہے۔ کسی حکیم کا قول ہے کہ کوئی دیندار اور راست گو شخص اپنے اشعار میں رنگینی اور خوبی پیدا کرنے والا نظر ہی نہیں آیا ہے“۔ اب رہی یہ بات کہ پھر قرآن میں جو بعض عبارتیں موزوں عبارت کی صورت میں ملتی ہیں اُنہیں تم کیا کہو گے؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ ایسے کلام کو شعر کے نام سے موسوم نہیں کیا جا سکتا اس لئے کہ شعر کی شرط یہ ہے کہ اس کا قصد بھی کیا گیا ہو یعنی موزونیت قصداً پیدا کی گئی ہو ورنہ اگر قرآن کی ایسی موزوں عبارتیں شعر مانی جائیں تو یہ بھی تسلیم کرنا پڑے گا کہ جس شخص کے کلام میں بھی اتفاقاً کوئی بات موزوں ہو جائے اُسی کو شاعر کہنا چاہئے اور اس طرح تمام انسان شاعر ہو جائیں گے کیونکہ بہت کم کسی آدمی کا کلام ایسی اتفاقی موزونیت سے خالی ہوا کرتا ہے۔ پھر فصیح لوگوں سے توارد کے طور پر ایسا کلام بہت سرزد ہوا ہے لہٰذا وہ اس کو شعر مانتے تو ضرور تھا کہ سب سے پہلے وہی اُس کا معارضہ کرنے پر آمادہ ہو جاتے اور اس پر طعن کرتے کیونکہ ان کو سب سے بڑھ کر شوق اور خیال اسی بات کا رہتا تھا کہ قرآن پر طعن کرنے کا موقع پائیں۔ مگر چونکہ یہ بات شعر میں داخل نہ تھی بلکہ اس کا وقوع کلام کے صنعت انجام میں اعلیٰ درجہ پر پہنچ جانے کی وجہ سے ہوا تھا لہٰذا وہ زبان نہ کھول سکے۔ اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ صرف ایک بیت یا جو کلام اس کے وزن پر ہو شعر نہیں کہلاتا بلکہ شعر کم از کم دو بیتوں یا اس سے زائد کا ہونا چاہئے اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ رجز کو دراصل شعر کے نام سے موسوم نہیں کرتے۔ اور ایک قول ہے کہ جب کم از کم رجز کے چار بیت ہوں تب اسے شعر کہا جاتا ہے۔ اور قرآن میں یہ بات کسی حالت میں نہیں پائی جاتی۔

(۵) کسی عالم کا قول ہے کہ تحدی کا وقوع محض انسانوں کے حق میں ہوا تھا اور جنات اس کے مخاطب نہ تھے اس لئے کہ جنات اہل زبان اور اُس عربی زبان کے زباں داں نہیں ہیں جس کے اسلوبوں پر قرآن کا نزول ہوا ہے۔ رہی یہ بات

کہ پھر قولہ تعالیٰ قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْاِنْسُ وَالْجِنُّ میں اُن کا ذکر کیوں ہوا؟ تو اُس کا جواب یہ ہے کہ یہاں محض قرآن کے اعجاز کی عظمت ظاہر فرمانے کے لئے خدا تعالیٰ نے ایسا ارشاد کیا ہے کیونکہ ہیئت اجتماعیہ (مجمع اور سوسائٹی) کی قوت افراد کی قوت سے بدرجہا بڑھی ہوئی ہوتی ہے لہٰذا جس وقت یہ فرض کیا جائے کہ قرآن کا معارضہ کرنے کے لئے مخلوق کے یہ دونوں جنس باہم مجتمع ہوئے اور پھر اُنہوں نے ایک دوسرے کو مدد بھی دی تاہم وہ معارضہ سے عاجز رہے تو اُس وقت معلوم ہو جائے گا کہ صرف ایک فریق کا عاجز ہونا بدرجہ اولیٰ مسلم ہے۔ اور اُس عالم کے علاوہ دوسرے شخص کا قول ہے کہ نہیں بلکہ تحدی کا وقوع جنات کے لئے بھی ہوا ہے بلکہ ملائکہ بھی آیت میں منوی (نیت کئے گئے) ہیں کیونکہ اُن کو بھی قرآن کا مثل لا سکنے کی قدرت نہیں۔ الکرمانی کتاب غرائب التفسیر میں بیان کرتا ہے کہ ''اس آیت میں محض انسانوں اور جنات ہی کے ذکر پر اس لئے اکتفا کیا گیا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم انہی دونوں مخلوقات کی طرف مبعوث فرمائے گئے تھے اور ملائکہ کی جانب آپ کی بعثت نہیں ہوئی تھی''۔

(٦) غزالیؒ سے قولہ تعالیٰ وَلَوْ کَانَ مِنْ عِنْدِ غَیْرِ اللّٰہِ لَوَجَدُوْا فِیْہِ اخْتِلَافًا کَثِیْرًا کے معنی دریافت کئے گئے تو اُنہوں نے جواب دیا۔ اختلاف ایک لفظ سے بہت معنوں کے مابین مشترک ہے اور یہاں پر یہ مراد نہیں کہ لوگوں کے قرآن میں اختلاف۔ رکھنے کی نفی کی جائے۔ بلکہ قرآن کی ذات سے اختلاف کی نفی کی گئی ہے۔ مثلاً کہا جاتا ہے کہ یہ کلام مختلف ہے یعنی اُس کا اول اُس کے آخر سے فصاحت میں مشابہت نہیں رکھتا۔ یا یہ کہ اُس کلام کا دعویٰ مختلف ہے یعنی اُس کا کوئی حصہ دین کی طرف دعوت دیتا ہے اور کوئی دوسرا حصہ دنیا کی طرف بلاتا ہے۔ اور وہ نظم عبارت میں مختلف ہے چنانچہ اس میں سے کچھ حصہ شعر کے وزن پر ہے اور کچھ منزحف ہے بعض ٹکڑے جزالت میں ایک خاص اسلوب پر ہیں اور بعض حصے ایسے اسلوب پر جو کہ مذکورہ سابق اسلوب کے مخالف ہے۔ اور کلام الٰہی ان اختلافات سے منزہ ہے کیونکہ وہ نظم عبارت میں ایک ہی طریقہ پر اول سے آخر تک چلا گیا ہے اُس کے آغاز کو انجام کے ساتھ کامل مناسبت ہے غایت فصاحت میں اُس کا بالکل ایک ہی درجہ ہے یہ نہیں ہے کہ اُس میں کھرا اور کھوٹا دونوں قسم کا کلام شامل ہو۔ اس کا سیاق بھی ایک ہی معنی کے لئے ہوا جو کہ مخلوق کو خدا تعالیٰ کی طرف بلانا اور اُن کو دنیا سے پھیر کر دنیا کی طرف لانا ہے اور آدمیوں کے کلام میں یہ اختلافات پائے جاتے ہیں اس لئے کہ اگر اس اعتبار پر شاعروں اور انشا پردازوں کے کلام کا اندازہ کیا جائے تو اُس میں طریقہ نظم کا اختلاف' درجات فصاحت کا تفاوت' بلکہ اصل فصاحت ہی میں فرق پایا جائے گا یہاں تک کہ اُس میں کھرے کھوٹے باکار اور بیکار ہر طرح کی ملی جلی نظر آئیں گی اور یہ بھی نہ ہوگا کہ صرف دو رسالے یا دو قصیدے باہم مساوی ہوں۔ بلکہ ایک ہی قصیدہ میں فصیح اور سخیف دونوں طرح کی بیتیں ملیں گی اور اسی طرح قصائد و اشعار مختلف اغراض پر مشتمل ہوں گے کیونکہ شاعر اور زباں آور لوگ خیالات کی ہر ایک وادی میں سرگشتہ پھرا کرتے ہیں کبھی تو وہ دنیا کی تعریف کے راگ گاتے ملیں گے اور کسی وقت اُن کی مذمت کے پل باندھیں گے۔ کسی موقع پر بزدلی کی مدح کر کے اُسے دور اندیشی کا نام عطا کریں گے اور کہیں اُس کی برائی کا اظہار کرتے کرتے اُسے اخلاقی کمزوری بتانے لگیں گے۔ ایسے ہی شجاعت کی تعریف پر آئیں گے تو اُس کو انسانی اخلاق کی اعلیٰ قوت ثابت کر دیں گے اور برائی بیان کریں گے تو اس کو بے دلیری کا لقب عطا کر دیں گے۔ غرضیکہ آدمی کا کلام برابر ایسے ہی اختلافات سے بھرا ہوا ملے گا کیونکہ ان باتوں کا منشا ہے

جداگانہ حالتوں میں اغراض کا مختلف ہونا اور انسان کے احوال بدلا ہی کرتے ہیں لہٰذا مسرت اور خوش دلی کے وقت اُس کی طبیعت موزوں ہو جاتی ہے اور دل گرفتگی کے حال میں کوئی مضمون ہی اُس کو نہیں سوجھ پڑتا۔ ایسے ہی اُس کے اغراض کا بھی اختلاف ہوا کرتا ہے کہ کبھی وہ ایک چیز کی طرف راغب ہوتا ہے اور دوسرے وقت اُسی چیز کی طرف سے نفرت کرنے لگتا ہے اس لئے ان باتوں سے ضروری طور پر اُس کے کلام میں اختلاف پیدا ہو جاتا ہے۔ اور کوئی انسان ایسا نہیں مل سکتا کہ وہ تئیس سال کی مدت میں جو کہ نزول قرآن کا زمانہ ہے ایک ہی غرض اور ایک ہی طریقہ پر ایسی گفتگو کرتا رہے جس میں فصاحت و بلاغت‘ طرز بیان‘ طریق استدلال‘ اور منشائے کلام کا ذرا بھی فرق و امتیاز نہ پایا جائے۔ اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم بشر تھے اُن کے احوال بدلتے ہی رہتے تھے اس لئے اگر قرآن آپ کا کلام ہوتا یا آپؐ کے سوا کسی دوسرے انسان کا کلام تو اس میں شک نہ تھا کہ لوگ اُسے بہت کچھ اختلاف سے بھرا ہوا پاتے‘‘۔

(۷) قاضی کہتا ہے ’’اگر یہ سوال کیا جائے کہ آیا تم قرآن کے سوا دوسری کتابوں کو جو کہ کلام الٰہی ہیں مثلاً توراۃ اور انجیل کو بھی معجز کہتے ہو؟ تو ہم اس کے جواب میں کہیں گے کہ وہ کتابیں نظم اور تالیف میں بالکل معجز نہیں ہیں ہاں اُن باتوں میں جو کہ غیبی خبروں اور پیشین گوئیوں سے تعلق رکھتی ہیں اُن میں وہ بھی قرآن ہی کی طرح معجز مانی جائیں گی۔ اور اُن کے معجز نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ خدا تعالیٰ نے قرآن کی طرح اُن کے وصف میں خاص باتیں ارشاد نہیں کی ہیں اور یہ بات بھی ہم کو معلوم ہو چکی ہے کہ اُن کتابوں کے معارضہ کی بابت ویسی تحدی واقع نہیں ہوئی جیسے کہ قرآن کے لئے ہوئی ہے۔ پھر اُن کی زبان بھی اس قسم کی نہیں کہ اُس میں فصاحت کے وہ وجوہ پائے جاتے ہوں جن کے ذریعہ سے کلام کا وہ باہمی تفاصل واقع ہوا کرتا ہے جو کہ اعجاز کی حد تک پہنچتا ہے‘‘۔ اور ابن جنی نے کتاب الخاطریات میں قولہ تعالیٰ قَالُوْا يَا مُوْسٰى اِمَّا اَنْ تُلْقِيَ وَاِمَّا اَنْ نَكُوْنَ اَوَّلَ مِنْ اَلْقٰى کے تحت ذکر کیا ہے کہ یہاں پر قولہ تعالیٰ ’’وَاِمَّا اَنْ تُلْقِيَ‘‘ سے دو غرضوں کی وجہ سے عدول کیا گیا ہے از انجملہ ایک غرض لفظی ہے اور وہ روس آیات کی مزاوجت (میل) ہے اور دوسری وجہ معنوی ہے جو یہ ہے کہ خدا تعالیٰ نے یہاں ساحروں کی قوت نفس اور ان کے موسیٰؑ پر دست درازی کرنے کی طاقت بیان کرنے کا ارادہ فرمایا ہے لہٰذا اُن کی طرف سے ایسا اتم اور اوفیٰ لایا جو کہ اُن کے موسیٰؑ کی طرف اسناد فعل کرنے میں استعمال کئے گئے لفظ سے بدرجہا بڑھا ہوا ہے۔ پھر ابن جنی نے اس مقام پر ایک سوال وارد کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ ’’ہم نہیں جانتے کہ ساحر لوگ اہل زبان نہ تھے تا کہ اُن کی بابت ہم صنعت کلام کے اس مذہب پر چلیں؟‘‘ اور خود ہی اس کا جواب یوں دیا ہے کہ ’’قرآن میں جس قدر گزشتہ زمانہ کے غیر اہل زبان لوگوں کے اقوال نقل کئے گئے ہیں وہ صرف اُن کے معانی کا اظہار کرتے ہیں ورنہ درحقیقت وہ اُن کے ہی الفاظ نہیں اور اسی واسطے اس میں شک نہیں کیا جاتا کہ قولہ تعالیٰ قَالُوْا اِنْ هٰذٰنِ لَسٰحِرٰنِ يُرِيْدٰنِ اَنْ يُّخْرِجٰكُمْ مِّنْ اَرْضِكُمْ بِسِحْرِهِمَا وَ يَذْهَبَا بِطَرِيْقَتِكُمُ الْمُثْلٰى کی ایسی فصاحت ہرگز اہل عجم کی زبان پر جاری نہیں ہوئی تھی۔

(۸) البارزی نے اپنی کتاب انوار التحصیل فی اسرار التنزیل کے آغاز میں بیان کیا ہے کہ معلوم کرنا چاہئے کہ کبھی ایک ہی معنی کی خبر چند ایسے الفاظ کے ذریعہ سے دی جاتی ہے جن میں سے بعض الفاظ بہ نسبت بعض دوسرے کے احسن ہوا کرتے ہیں اور ایسے ہی کسی وقت ایک جملہ کے دونوں جزوں میں سے ہر ایک جزء کی تعبیر دوسری جز کے مناسب

حال لفظ سے بڑھ کر فصیح لفظ کے ساتھ کر دی جاتی ہے۔ اور یہ بات ضروری ہے کہ جملوں کے معانی یا اُن کے مناسب حال الفاظ کا پہلے استحضار کر لیا جائے اور پھر اس کے بعد اُن الفاظ یا معانی میں سے مناسب تر اور فصیح تر کو استعمال کیا جائے۔ مگر اکثر حالتوں میں انسان پر ان امور کا استحضار دشوار ہوا کرتا ہے اور علم الٰہی میں یہ بات حاصل اور مہیا ہے اسی واسطے قرآن پاک اَحْسَنُ الْحَدِیْث اور اَفْصَحُ الْحَدِیْث ہے اگر چہ وہ فصیح اور افصح، ملیح اور املح پر ہی مشتمل کیوں نہ ہو۔ اور اس بات کی بہت سی مثالیں موجود ہیں۔ ازانجملہ قولہ تعالیٰ وَجَنَی الْجَنَّتَیْنِ دَانٍ ہے کہ اگر اُس کی جگہ پر "وَثَمَرَ الْجَنَّتَیْنِ قَرِیْبٌ" ارشاد فرمایا تو ہرگز یہ الفاظ کسی جہتوں سے پہلے الفاظ کے قائم مقام نہ ہوتے اس واسطے کہ اوّل تو "جَنٰی" اور جَنَّتَیْنِ کے مابین جناس التجنیس لفظی پایا جاتا ہے۔ دوم اس جہت سے کہ "ثَمَرٌ" کا لفظ اس بات کا پتا نہیں دیتا کہ وہ پھل اب ایسی حالت میں آ گیا ہے جو کہ اُسے چنے جانے کے قابل کر دیتی ہے اور تیسری کمی یہ ہوتی کہ فواصل میں مواخاۃ (ہم جنس ہونے) کی جہت باقی نہ رہتی۔ اسی طرح قولہ تعالیٰ مَا کُنْتَ تَتْلُوْا مِنْ قَبْلِهٖ مِنْ کِتَابٍ میں "تَتْلُوْا" کے لفظ سے تعبیر کرنا بہ نسبت "تَقْرَاُ" کہنے کے زیادہ اچھا ہے اس لئے کہ "تَقْرَاُ" میں ہمزہ ثقیل حرف موجود ہے قولہ "لَا رَیْبَ فِیْهِ" بہ نسبت "لَا شَکَّ فِیْهِ" کے احسن ہے کیونکہ شک میں ادغام کا ثقل موجود ہے اور یہی وجہ ہے کہ قرآن میں "رَیْبٌ" کا ذکر بکثرت ہوا ہے۔ اور اسی تخفیف کی وجہ سے ذیل کی آیتوں میں آنے والے کلمات کو اُن کے مرادف اور مقابل کلمات سے احسن مانا گیا ہے۔ "وَلَا تَهِنُوْا" لَا تَضْعُفُوْ سے خوشتر ہے کیونکہ اس میں خفت پائی جاتی ہے "وَهَنَ الْعَظْمُ مِنِّیْ" ضَعُفَ سے اَخَفّ ہے کیونکہ فتحہ ضمہ سے بہت ہلکا ہوا کرتا ہے "اٰمَنَ" بہ نسبت "صَدَقَ" کے خفیف ترین لفظ ہے اسی واسطے قرآن میں تصدیق کی نسبت سے اس کا ذکر زیادہ آیا ہے۔ "اٰثَرَکَ اللّٰهُ" بہ نسبت "فَضَّلَکَ اللّٰهُ" کے "اٰتٰی" بہ نسبت "اَعْطٰی کے "اَنْذِرْ" بہ نسبت خَوِّفْ کے۔ اور "خَیْرٌ لَّکُمْ" بہ نسبت "اَفْضَلُ لَکُمْ" کے خفیف ترین الفاظ ہیں۔ اور قولہ تعالیٰ هٰذَا خَلْقُ اللّٰهِ یُؤْمِنُوْنَ بِالْغَیْبِ میں "مَخْلُوْقٌ" اور اَلْغَائِبُ (مشتقات) کی نسبت سے مصدر کا لانا خفیف تر ہے۔ "نَکَحَ" بہ نسبت "تَزَوَّجَ" کے خفیف تر ہے کیونکہ فعل بہ نسبت تَفَعَّلَ کے زیادہ ہلکا لفظ ہے اور اس لئے قرآن میں نکاح کا ذکر کثرت سے آیا ہے۔ اور اسی تخفیف اور اختصار کی وجہ سے خدا تعالیٰ کے اوصاف میں رَحْمَتٌ. غَضَبٌ. رِضَا. حُبٌّ اور مَقْتٌ کے الفاظ قرآن میں استعمال ہوئے ہیں باوجود اس کے کہ خدا تعالیٰ کی صفت ان الفاظ کے ساتھ حقیقی طور پر نہیں کی جاتی کیونکہ اگر ان اوصاف کو حقیقی لفظوں کے ساتھ تعبیر کی جائے تو بات بڑھ جاتی ہے مثلاً یہ کہا جائے کہ "یُعَامِلُهٗ مُعَامَلَةَ الْمُحِبِّ وَالْمُعَاقِبِ" یعنی خدا تعالیٰ اُس (بندہ) سے دوست رکھنے والے اور دشمنی کرنے والے کا ایسا معاملہ کرتا ہے تو یہ ٹھیک نہ ہوگا لہٰذا اس طرح کے موقعوں پر مجاز بوجہ اپنی خفت (ہلکے ہونے) اور اختصار کی حقیقت سے افضل ہے اور اُس کے افضل ہونے کا یہ سبب بھی ہے کہ مجاز کی بنا بلیغ (اعلیٰ درجہ کی) تشبیہ پر ہوتی ہے یوں کہ خدا پاک کا قول فَلَمَّا اٰسَفُوْنَا انْتَقَمْنَا مِنْهُمْ بہ نسبت اس کے بہت اچھا ہے کہ کہا جائے "فَلَمَّا مَا عَامَلُوْنَا مُعَامَلَةَ الْغَضَبِ" یا "فَلَمَّا اَتَوْا اِلَیْنَا بِمَا یَاْتِیْهِ الْمُغْضِبُ" یعنی پس جس وقت اُنہوں نے ہم سے غضب کا معاملہ کیا۔ یا جس وقت وہ ہمارے سامنے اس بات کو لائے جیسے غضبناک شخص لاتا (پیش کرتا) ہے"۔

(۹) الرمانی کہتا ہے اگر کوئی شخص یہ کہے کہ شاید چھوٹی چھوٹی سورتوں میں معارضہ ممکن ہے۔ تو جواب دیا جائے گا کہ

یہ بات اُن میں جائز نہیں ہو سکتی اس لئے کہ تحدی کا وقوع ان قصیر سورتوں کے ساتھ بھی ہوا تھا اور اُن کے معارضہ میں عجز کا اظہار ہو گیا یوں کہ اللہ پاک نے فَاتُوْا بِسُوْرَۃٍ فرمایا اور اس میں بڑی یا چھوٹی سورتوں کی کوئی تخصیص نہیں کی ہے۔ پھر اگر یہ کہا جائے کہ چھوٹی سورتوں میں فواصل کا تغیر ممکن ہے یعنی ہر ایک کلمہ کے بدل میں اُس کی جگہ ایسا کلمہ لایا جائے جو اُس کا قائم مقام بن جائے۔ تو آیا یہ بات معارضہ ہوگی؟'' جواب دیا جائے گا کہ نہیں۔ اس وجہ سے کہ ایک ایسا شخص جو شاعر نہیں ہے اُس کے لئے یہ بات ممکن ہے کہ وہ صرف ایک بیت کر لے اور وہ بطبعہٖ مکسور اور موزوں کے مابین فصل نہ کرے۔ پس اگر کوئی غیر شاعر شخص یہ ارادہ کرے کہ ایک ایسے قصیدہ میں جس کے حروف روی یہ ہیں:

وَقَـٰمُ الْاَعْمَاقِ خَاوِیْ الْمُخْتَرِق ، مشتبـه الاعـلام لَـمَّـاعُ الْخَفق
بِـکُـلِّ وَفْـدِ الـرِّیْـحِ مِنْ حَیْثُ الْخَرَق

پہلے قوافی کے بدلہ میں دوسرا قوافی لائے چنانچہ وہ مخترق کی جگہ پر الممزق' الخفق کی جگہ الشفق اور انخرق کے بدلہ میں انطلق لے آئے تو اُس کے لئے یہ بات ممکن ہے۔ اور اُس غیر شاعر کے لئے اس امر کے ذریعہ سے شعر کا کہنا ثابت نہیں ہوا اور نہ اس قصیدہ میں حروف روی کا معارضہ کسی ایسے شخص کے نزدیک ثبوت کو پہنچا جسے فن شعر کی تھوڑی سی شناخت بھی ہے اور ایسے ہی جو شخص فواصل کو متغیر کر دے تو اس کے لئے بھی یہی سبیل ہے۔

نوع پینسٹھ

قرآن سے مستنبط کئے گئے علوم

اللہ پاک فرماتا ہے مَا فَرَّطْنَا فِی الْکِتَابِ مِنْ شَیْءٍ اور ارشاد کیا ہے وَنَزَّلْنَا عَلَیْکَ الْکِتَابَ تِبْیَانًا لِکُلِّ شَیْءٍ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "سَتَکُوْنُ فِتَنٌ" یعنی عنقریب وہ زمانہ آنے والا ہے جب کہ بہت سے فتنے برپا ہوں گے''۔ صحابہ رضی اللہ عنہ نے سوال کیا کہ اور اُن فتنوں سے نکلنے کا ذریعہ کیا ہے؟'' رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کِتَابُ اللّٰہِ کہ اس میں تم سے قبل کی سرگزشت اور تم سے مابعد کی خبر اور جو چیز تمہارے مابین ہے اُس کا حکم موجود ہے''۔ اس حدیث کی تخریج ترمذی وغیرہ نے کی ہے۔

سعید بن منصور نے ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا جس شخص کا ارادہ علم حاصل کرنے کا ہو اُسے چاہئے کہ قرآن کو لازم لے اس واسطے کہ اُس میں اگلوں اور پچھلوں سب کی خبر موجود ہے''۔ بیہقی کہتا ہے کہ یہاں ابن مسعودؓ نے لفظ علم سے اصول علم کو مراد لیا ہے''۔

بیہقی نے حسنؒ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا خدا تعالیٰ نے ایک سو چار کتابیں نازل فرمائیں اور ان میں سے چار کتابوں میں سب کا علم ودیعت فرمایا وہ چار کتابیں توراۃ' انجیل' زبور اور فرقان ہیں اور پھر توراۃ' انجیل اور زبور تینوں کتابوں کا علم قرآن میں ودیعت رکھا''۔

امام شافعیؒ کا قول ہے "تمام وہ باتیں جن کو امت کہتی ہے سب سنت (حدیث) کی شرح ہیں اور تمام سنت (حدیث) قرآن کی شرح ہے"۔ اور یہ بھی اُنہی کا قول ہے کہ "جتنی باتوں کا نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم دیا ہے وہ سب ایسی باتیں ہیں جن کو اپنے قرآن سے سمجھا تھا"۔ اور امام موصوف کے اس قول کی تائید رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد کرتا ہے کہ "میں اُنہی چیزوں کو حلال بناتا ہوں جن کو خدا تعالیٰ نے حلال بنا دیا ہے اور اُنہی اشیاء کو حرام کرتا ہوں جن کو باری تعالیٰ نے اپنی کتاب میں حرام کیا ہے"۔ یہ حدیث امام شافعیؒ نے اپنی کتاب الام میں بلفظہ روایت کی ہے۔ سعید بن جبیرؓ کہتے ہیں مجھ کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے کوئی حدیث اُس کی وجہ پر نہیں پہنچی مگر یہ کہ میں نے اُس کا مصداق کتاب اللہ میں پایا ہے"۔ اور ابن مسعود رضی اللہ عنہ کہتے ہیں جس وقت میں تم کو کسی حدیث کی خبر دیتا ہوں تو اُس کی تصدیق کتاب اللہ سے کرا دیتا ہوں"۔ یہ دونوں قول ابن ابی حاتم نے روایت کئے ہیں۔

امام شافعیؒ یہ بھی کہتے ہیں کہ دین کے بارہ میں کسی شخص پر کوئی مصیبت ایسی نہیں نازل ہوئی کہ کتاب اللہ میں اس کے متعلق راہِ ہدایت کی دلیل (رہنمائی) نہ پائی جاتی ہو"۔ لہٰذا اگر کہا جائے کہ پھر بعض احکام اس طرح کے کیوں ملتے ہیں جو ابتداً سنت کے ذریعہ سے ثابت ہوئے ہیں؟ تو ہم اس کا یہ جواب دیں گے کہ وہ احکام بھی درحقیقت کتاب اللہ ہی سے ماخوذ ہیں کیونکہ کتاب اللہ نے ہم پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا اتباع واجب بنایا ہے اور آپ کے قول پر عمل کرنا ہمارے واسطے فرض کیا ہے"۔ امام شافعیؒ نے ایک بار مکہ مکرمہ میں یہ بات کہی کہ تم لوگ جس چیز کو چاہو مجھ سے دریافت کرو میں تم کو اُس چیز کا جواب کتاب اللہ میں دوں گا"۔ لوگوں نے سوال کیا "آپ اس محرم (احرام باندھنے والے) کے لئے کیا فرماتے ہیں جو کہ زنبو (بھڑ) کو مار ڈالے؟" امام موصوف نے فرمایا "بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ وَمَا اٰتٰكُمُ الرَّسُوْلُ فَخُذُوْهُ وَمَا نَهٰكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوْا" اور حدیث بیان کی مجھ سے سفیان بن عینیہ نے بواسطہ عبدالملک بن عمیر کے عن ربعی بن خراش عن حذیفۃ بن الیمان اور انہوں نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی کہ آپ نے فرمایا "اِقْتَدُوْا بِالَّذِيْنَ مِنْ بَعْدِىْ اَبِىْ بَكْرٍ وَّعُمَرَ" اور حدیث بیان کی ہم سے سفیان نے عن مسعر بن کدام عن قیس بن مسلم عن طارق بن شہاب اور طارق نے عمر بن الخطابؓ سے روایت کی کہ اُنہوں نے محرم کو زنبور کے مار ڈالنے کا حکم دیا"۔

بخاری نے ابن مسعودؓ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا "خدا تعالیٰ اُن گدنا گودے والیوں، گدوانے والیوں، ابل اُکھڑوانے والیوں، حسن کے لئے دانتوں کے مابین فرق اور شگاف ڈالنے والیوں پر لعنت کرے جو کہ خدا کی پیدائش (خلقت) کو بدلتی ہیں"۔ یہ بات بنی اسد کے گھرانے کی ایک عورت نے سنی اور اس نے آ کر ابن مسعودؓ سے کہا میں نے سنا ہے کہ تم نے ایسی ایسی عورتوں پر لعنت کی ہے؟" ابن مسعود نے کہا جن پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے لعنت کی ہو کیا وجہ ہے کہ میں بھی اُن پر لعنت نہ کروں اور یہ بات کتاب اللہ میں ہے"۔ اس عورت نے کہا میں نے تو قرآن میں جو کچھ کہ دونوں دفتیوں کے مابین ہے سب پڑھ ڈالا ہے مگر اُس میں مجھ کو یہ بات کہیں نہیں ملی جس کو تم کہتے ہو"۔ ابن مسعودؓ نے فرمایا کاش اگر تو قرآن کو پڑھتی تو ضرور اس بات کو اُس میں پاتی کیا تو نے یہ نہیں پڑھا ہے "وَمَا اٰتٰكُمُ الرَّسُوْلُ فَخُذُوْهُ وَمَا نَهٰكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوْا؟" اس عورت نے کہا ہاں اس کو تو بے شک پڑھا ہے۔ ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے فرمایا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہی نے اس بات سے منع فرمایا ہے"۔

ابن سراقہ نے کتاب الاعجاز میں ابی بکر بن مجاہد سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے ایک دن کہا ''دنیا میں کوئی چیز ایسی نہیں جو کہ کتاب اللہ میں نہ ہو'' اُن کی یہ بات سن کر لوگوں نے دریافت کیا اچھا بتاؤ قرآن میں خیانتوں کا ذکر کہاں ہے؟'' ابی بکر بن مجاہد نے کہا قولہ تعالیٰ لَیْسَ عَلَیْکُمْ جُنَاحٌ اَنْ تَدْخُلُوْا بُیُوْتًا غَیْرَ مَسْکُوْنَۃٍ فِیْھَا مَتَاعٌ لَّکُمْ اور یہی خیانتیں ہیں''۔

اور ابن برہان کہتا ہے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے جو یہ فرمایا کہ کوئی چیز ایسی نہیں جو قرآن میں نہ ہو۔ یا اُس کی اصل قرآن میں ہے وہ قریب ہو یا بعید'' جس شخص نے اُس کو سمجھ لیا وہ سمجھ گیا اور جس نے نہیں سمجھا وہ نہ سمجھ سکا اور ایسے ہی ہر ایک شے کا جس کا حکم دیا گیا ہے یا اُس کو نافذ کر دیا گیا ہے وہ بھی قرآن ہی میں ہے ہاں بات یہ ہے کہ طلبگار شخص اس بات کو اپنے اجتہاد کے موافق سمجھ سکتا ہے جس قدر وہ کوشش کرے گا یا جتنی سمجھ رکھتا ہو گا اُسی قدر قرآن سے اُس کو معلومات حاصل ہو سکے گی۔ اور کسی دوسرے شخص کا قول ہے کہ کوئی چیز ایسی نہیں جس کا استخراج قرآن سے اس شخص کے لئے ممکن نہ ہو جس کو خدا تعالیٰ نے قرآن کی سمجھ عطا کی ہے یہاں تک کہ کسی شخص نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی عمر تریسٹھ سال قرآن سے مستنبط کی ہے وہ کہتا ہے کہ خدا تعالیٰ نے سورۃ المنافقین میں فرمایا ہے وَلَنْ یُّؤَخِّرَ اللّٰہُ نَفْسًا اِذَا جَآءَ اَجَلُھَا اور یہ سورۃ تریسٹھویں سورۃ ہے۔ پھر اس کے عقب میں خدا تعالیٰ نے سورۃ التغابن کو رکھا ہے تا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے دنیا سے اٹھ جانے میں مسلمانوں کا خسارہ ہونا ظاہر کرے''۔

ابن ابی الفضل المرسی نے اپنی تفسیر میں بیان کیا ہے کہ قرآن نے علوم اولین اور علوم آخرین سب کو جمع کر لیا ہے مگر اس حیثیت سے کہ کوئی شخص حقیقتاً از روئے علم کے اس کا احاطہ نہیں کر سکتا مگر یہ کہ قرآن کے ساتھ تکلم فرمانے والا (یعنی خدا تعالیٰ) اور پھر اُس کے بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وہ بھی ماسوا اُن امور کے جن کا علم خدا تعالیٰ نے محض اپنی ہی ذات پاک کے لئے رکھا ہے۔ اور اُس کے بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے علمِ قرآن کی میراث سادات صحابہ اور اُن کے ممتاز لوگوں کو پہنچی جیسے خلفائے اربعہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم ابن مسعودؓ اور ابن عباس رضی اللہ عنہ یہاں تک کہ ابن عباسؓ کا تو قول ہے کہ اگر میرے اونٹ باندھنے کی رسی بھی کھو جائے تو میں اُس کو کتاب اللہ میں پاؤں''۔

زاں بعد صحابہ رضی اللہ عنہم سے اس علم کی وراثت تَابِعُوْنَ بِاِحْسَانٍ (تابعین) کو پہنچی۔ اور اس کے بعد سے ہمتیں پست ہو گئیں' ارادوں میں سستی آ چلی اور اہل علم میں کمزوری اور درماندگی کا اظہار ہونے لگا وہ لوگ اُن علوم و فنون قرآنی کے حامل بننے میں کچیانے لگے جن کو صحابہؓ اور تابعینؒ نے انگیز کیا تھا اور تابعین کے بعد والے علماء نے تمام علوم و فنونِ قرآن پر ایک ساتھ واقف ہونے میں خلل ڈال دیا یعنی اُنہوں نے علوم قرآن کی بہت سی نوعیں کر ڈالیں اور ہر ایک گروہ اُس کے فنون میں سے کسی ایک فن کو نبھانے پر متوجہ ہو گیا' کسی جماعت نے قرآن کی لغتوں کے ضبط کرنے اُس کے کلمات کی تحریر' اُس کے حروف کے مخارج اور تعداد اور اُس کے کلمات' آیات' سورتوں' احزاب' انصاف اور ارباع کی تعداد اور سجدہ ہائے قرآن کا شمار اور دس آیتوں تک اُس کے تعلیم دینے کا قاعدہ' وغیرہ محض اُس کے متشابہ کلموں کے حصر (شمار) اور متماثل آیتوں کے شمار ہی پر اکتفا کیا اور قرآن کے معانی سے کوئی تعرض ہی نہ کیا اور نہ اُن فنون پر توجہ مائل کی جو کہ قرآن میں ودیعت رکھے گئے تھے۔ اور ان لوگوں کو قراء کے نام سے موسوم کیا گیا۔

نحویوں نے قرآن معرب اور مبنی اسموں' اور فعلوں' اور عامل حرفوں وغیرہ امور پر ہی دھیان کیا اور اسموں' اُن کے توابع' اقسام افعال' لازم اور متعدی' کلموں کی رسوم الخط اور اسی کے متعلق ساری باتوں کی چھان بین سے کام لیا یہاں تک کہ اُن میں سے بعض شخصوں نے مشکلات قرآن کی تعریب کردی اور کچھ لوگوں نے ایک ایک کلمہ کا اعراب الگ الگ بیان کیا۔

مفسرین کی توجہ الفاظ قرآن پر مبذول ہوئی انہوں نے اس میں ایک لفظ ایسا پایا جو کہ ایک ہی معنی پر دلالت کرتا ہے اور دوسرا لفظ دو معنوں پر دلالت کرنے والا دیکھا' پھر تیسرا لفظ دو سے زائد معنوں پر دال نظر آیا لہٰذا انہوں نے پہلے لفظ کو اُسی کے حکم پر جاری کیا اور اُس میں سے خفی لفظ کے معنی واضح کئے۔ دو یا زائد معنوں والے لفظ میں متعدد احتمالوں میں سے کسی ایک معنی کو ترجیح دینے کے بابت غور کیا۔ ہر شخص نے اپنی فکر کو استعمال کیا اور جو بات اُس کے خیال میں آئی اُسی کے مطابق کہا۔

فن اصول کے عالموں نے قرآن میں پائی جانے والی عقلی دلیلوں اور اصلی اور نظری شواہد کی جانب توجہ کی مثلاً قولہ تعالیٰ لَوْ كَانَ فِيْهِمَا الِهَةٌ اِلَّا اللّٰهُ لَفَسَدَتَا اور اسی طرح کی دوسری بکثرت آیتیں زیر غور لائے پھر اُن سے خدا تعالیٰ کی وحدانیت اُس کے وجود' بقاء' قدم' قدرت اور علم پر دلیلوں کا استنباط کیا اور جو باتیں ذاتِ واجب تعالیٰ کے لئے لائق نہیں تھیں اُن سے اس کا منزہ ہونا پایہ ثبوت کو پہنچایا۔ اور اس علم کا نام علم اصول الدین رکھا۔

ایک گروہ نے خطاب قرآن کے معانی پر غور کیا اور دیکھا کہ اُن میں سے کچھ ایسے خطابات ہیں جو عموم کے مقتضی ہیں اور بعض خطابات میں خصوص کا اقتضا پایا جاتا ہے۔ اور اسی طرح کی دوسری باتیں معلوم کیں اور اس نے لغت کے احکام حقیقت ومجاز کی قسم سے استنباط کئے اور تخصیص' اخبار' نص' ظاہر' مجمل' محکم' متشابہ' امر' نہی اور نسخ وغیرہ قیاسات استصحاب حال اور استقراء کی انواع پر کلام کیا اور اس فن کا نام اصول فقہ رکھا۔

اور کسی طائفہ نے قرآن کے حلال وحرام اور اُن تمام احکام پر جو کہ اُس میں موجود ہیں محکم طریقہ سے صحیح نظر اور سچی فکر کی اور اُنہوں نے ان احکام کے اصول وفروع کی بنیاد ڈالی۔ اور اس بارہ میں اچھی طرح سے قول کو بسیط کیا پھر اس کا نام علم الفروع اور علم الفقہ بھی رکھا۔ اور کسی دوسرے گروہ نے اس بات کو اپنا نصب العین بنایا کہ قرآن میں اگلی قوموں اور گزشتہ صدیوں کے کون کون سے قصص موجود ہیں چنانچہ اُنہوں نے ان کی خبروں کو نقل کیا۔ اُن کے آثار اور واقعات کی تدوین کی یہاں تک کہ دنیا کی ابتداء اور تمام چیزوں کے آغاز ہونے کا ذکر کیا اور اس فن کا نام تاریخ اور قصص رکھا۔

پھر ایک جماعت قرآن کی حکمتوں اور مثلوں۔ اور اُس کی ایسی نصیحتوں کی طرف مائل ہوئی جو کہ بڑے بڑے بہادروں کے دلوں کو لرزاں بنا دیتی ہیں اور پہاڑوں کو پارہ پارہ ہو جانے کے قریب کر دیتی ہے پس اُنہوں نے اُس میں سے وعد اور وعید' تحذیر اور تبشیر' اور موت ومعاد' نشر اور حشر' حساب اور عقاب' جنت اور دوزخ وغیرہ کے بیانات چنے اور مواعظ کی فصلیں۔ اور زجر کرنے والی باتوں کے اصول ترتیب دیئے۔ اس لحاظ سے وہ لوگ خطیبوں اور واعظوں کے نام سے موسوم ہوئے۔

ایک اور گروہ نے قرآن سے تعبیر خواب کے اصول اخذ کئے۔ اور اس کے لئے سورۃ یوسف میں وارد شدہ ''سات

موٹی گایوں کا خواب۔ دونوں قیدیوں کے خواب اور خود یوسفؑ کا آفتاب و ماہتاب اور ستاروں کو خواب میں اپنے تئیں سجدہ کرتے دیکھنا۔ اور اسی طرح کے بیانات کو دلیل راہ بنا کر کتاب اللہ سے ہر ایک رویا کی تعبیر کا استنباط کیا اور اگر اُن پر قرآن سے کسی تعبیر کا نکالنا دشوار ہوا تو حدیث کی طرف رجوع کیا کیونکہ حدیث کتاب اللہ کی شارح ہے۔ پھر حدیث میں سے بھی تعبیر کا اخراج نہ بن پڑا تو حکمتوں اور امثال کی طرف رجوع لائے اور پھر انہوں نے عوام کی اُس اصلاح کی طرف نظر کی جو کہ وہ لوگ اپنی روزمرہ کے بول چال میں استعمال کرتے ہیں اور اُن کی معروف عادت کا خیال کیا کیونکہ اس کی جانب قرآن کریم نے قولہ وَامُرْ بِالْعُرْفِ کے ساتھ اشارہ کیا ہے۔

بعض لوگوں نے بیان میراث کی آیت میں سہام (حصّوں) اور اُن کے پانے والوں وغیرہ کا ذکر پا کر اُس سے علم الفرائض کی بنیاد ڈال دی اور نصف، ثلث، ربع، ثمن اور سدس وغیرہ کی تشریح سے فرائض کا حساب اور عول کے مسائل مستنبط کئے پھر اُسی آیت سے وصیتوں کے احکام کا بھی استخراج کیا۔

ایک گروہ نے قرآن کریم کی اُن واضح آیتوں میں نظر کی جن کے اندر رات، دن، چاند، سورج، منازل شمس وقمر۔ اور بروج کی اعلیٰ حکمتوں پر دلالت موجود ہے اور اُن سے علم المواقیت کا استخراج کیا۔

انشاپردازوں اور شاعروں نے قرآن کے الفاظ کی جزالت، بدیع نظم، حسن سیاق، مبادی اور مقاطع، مخالص اور تلوین فی الخطاب اور اطناب و ایجاز وغیرہ امور کو پیش نظر رکھ کر اس سے علوم معانی، بیان اور بدیع کو اخذ کیا۔

اربابِ اشارات اور اصحاب الحقیقت (صوفیہ) نے قرآن میں اپنی نظر کو جولان دیا تو اُن پر اس کے الفاظ سے بہت کچھ معانی اور باریکیاں نمایاں ہوئیں جن کے اُنہوں نے اصطلاحی اعلام مقرر کئے اور فناء بقاء۔ حضور، خوف، ہیبت، اُنس، وحشت اور قبض وبسط یا اس کے مانند فنون کا انتخاب اور استنباط کیا۔

غرضیکہ مذکورۂ بالا علوم تو مسلمانوں ہی نے قرآن سے اخذ کئے ہیں اور ان کے علاوہ بھی قرآن کریم بہت کچھ دوسرے اگلے لوگوں کے علوم پر حاوی تھا مثلاً علم طب، علم جدل، ہیئت، ہندسہ، جبر و مقابلہ اور نجوم وغیرہ طب کا مدار قوت کو مستحکم رکھنے اور نظامِ صحت کی نگہداشت پر ہے اور اس کا ہونا یوں ممکن ہے کہ متضاد کیفیتوں کے تفاعل سے مزاج کا اعتدال رہے اور قرآن نے اس بات کو ایک ہی آیت میں جمع کر لیا ہے اور وہ قولہ تعالیٰ وَكَانَ بَيْنَ ذٰلِكَ قَوَامًا ہے ہم نے اسی قرآن میں اُس آیت کو بھی پایا جو کہ اختلالِ صحت کے بعد اس کے نظام اور جسم میں مرض پیدا ہو جانے کے بعد حدوث شفاء کا فائدہ دیتی ہے اور وہ قولہ تعالیٰ شَرَابٌ مُّخْتَلِفٌ اَلْوَانُهٗ فِيْهِ شِفَآءٌ لِّلنَّاسِ ہے۔ پھر اجسام کے علم طب پر قرآن نے قلوب کے طب کا علم بھی مزید کیا اور قولہ تعالیٰ شِفَآءٌ لِّمَا فِى الصُّدُوْرِ کو اس پر دلیل بنایا ہے۔

علم ہیئت کا وجود یوں معلوم ہوتا ہے کہ قرآن سورتوں کے تضاعیف میں ایسی آیتیں ملتی ہیں جن میں آسمانوں اور زمینوں کے ملکوت (قوتوں) اور عالم علوی اور عالم سفلی میں پھیلائی ہوئی مخلوقات کا ذکر کیا گیا ہے۔

ہندسہ کا پتا قولہ تعالیٰ اِنْطَلِقُوْٓا اِلٰى ظِلٍّ ذِىْ ثَلٰثِ شُعَبٍ...... سے ملتا ہے۔ اور علم الجدل کے متعلق قرآن کی آیتیں برہان، مقدمات ونتائج، قول بالموجب اور معارضہ وغیرہ شرائط مناظرہ کی قسم سے بکثرت باتوں پر حاوی ہیں اور اس بارہ میں سب سے بڑی اصل ابراہیمؑ کا مناظرہ نمرود سے اور اُن کا اپنی قوم کے لئے حجت لانا ہے۔

اب رہا جبر و مقابلہ تو اس کی بابت کہا گیا ہے کہ سورتوں کے اوائل میں پچھلی قوموں کی تواریخ کے متعلق مدتوں، برسوں اور ایام کا ذکر، خود اس امت (محمدیہ) کے بقاء کی تاریخ، مدت ایام دنیا کی تاریخ اور گزشتہ اور باقی ماندہ مدت کا ذکر بعض کو بعض دوسرے میں ضرب دینے کے ذریعہ سے معلوم ہوتا ہے۔ علمِ نجوم کا ذکر قولہ تعالیٰ اَوْ اَثَارَةٍ مِّنْ عِلْمٍ میں ہے کیونکہ ابن عباس رضی اللہ عنہ نے اس کی یہی تفسیر کی ہے۔

قرآن میں دستکاریوں کے اصول اور اُن آلات کے نام بھی مذکور ہیں جن کی ضرورت ہوا کرتی ہے۔ مثلاً خیاطت (سلائی) کا ذکر قولہ تعالیٰ وَطَفِقَ يَخْصِفَانِ میں آہن کری کا تذکرہ قولہ تعالیٰ اٰتُوْنِیْ زُبَرَ الْحَدِيْدِ وَاَلَنَّا لَهُ الْحَدِيْدَ میں۔ بناء (معماری) کا تزکرہ بہت سی آیتوں میں آیا ہے۔ اور درودگری (نجاری) کا تذکرہ قولہ تعالیٰ وَاصْنَعِ الْفُلْكَ بِاَعْيُنِنَا میں۔ سوت کاتنے میں بیان قولہ نَقَضَتْ غَزْلَهَا میں بننے کا تذکرہ قولہ تعالیٰ كَمَثَلِ الْعَنْكَبُوْتِ اتَّخَذَتْ بَيْتًا میں کاشتکاری کا بیان۔

قولہ تعالیٰ اَفَرَاَيْتُمْ مَا تَحْرُثُوْنَ میں شکار کا بیان۔ متعدد آیتوں میں غوطہ خوری کا ذکر كُلَّ بَنَّاءٍ وَّغَوَّاصٍ وَتَسْتَخْرِجُ مِنْهُ حِلْيَةً میں زرگری کا تذکرہ۔ قولہ تعالیٰ وَاتَّخَذَ قَوْمُ مُوْسٰى مِنْ بَعْدِهٖ مِنْ حُلِيِّهِمْ عِجْلًا جَسَدًا میں شیشہ اور کانچ کا بیان۔ قولہ تعالیٰ صَرْحٌ مُّمَرَّدٌ مِّنْ قَوَارِيْرَ اور قولہ اَلْمِصْبَاحُ فِيْ زُجَاجَةٍ میں خشت پختہ بنانے کا بیان۔ قولہ تعالیٰ فَاَوْقِدْ لِيْ يَا هَامَانُ عَلَى الطِّيْنِ میں ہوا ہے۔ جہاز رانی کا ذکر قولہ اَمَّا السَّفِيْنَةُ...... میں کتابت کا ذکر عَلَّمَ بِالْقَلَمِ میں۔ نان پزی کا ذکر قولہ اَحْمِلُ فَوْقَ رَاْسِيْ خُبْزًا میں کھانا پکانے کا تذکرہ بِعِجْلٍ حَنِيْذٍ میں۔ اور دھونے اور کپڑا اچھاٹنے کا بیان قولہ تعالیٰ وَثِيَابَكَ فَطَهِّرْ میں آیا ہے اور قولہ تعالیٰ قَالَ الْحَوَارِيُّوْنَ میں کیونکہ وہ لوگ دھوبی ہی تھے۔ قصابوں کا ذکر قولہ اِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ میں۔ خرید و فروخت کا تذکرہ کئی آیتوں میں۔ رنگریزوں کا بیان قولہ صِبْغَةَ اللّٰهِ میں۔ اور قولہ جُدَدٌ بِيْضٌ وَّحُمْرٌ میں سنگ تراشی کا ذکر۔ قولہ وَتَنْحِتُوْنَ مِنَ الْجِبَالِ بُيُوْتًا” میں۔ تول ماپ کا بیان متعدد آیات میں۔ اور تیر اندازی کا بیان قولہ تعالیٰ وَمَا رَمَيْتَ اِذْ رَمَيْتَ اور قولہ وَاَعِدُّوْا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِّنْ قُوَّةٍ میں آیا ہے۔ اور قرآن شریف میں آلات کے اسماء۔ طرح طرح کے کھانے اور پینے کی چیزوں کے نام اور منکوحات کے اسماء اور تمام وہ چیزیں جو اب تک کائنات میں واقع ہو چکی ہیں اور آئندہ واقع ہوں گی اُن سبھوں کا تذکرہ بھی آیا ہے اور وہ اس بات کو ثابت کرتا ہے کہ قولہ تعالیٰ مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ بالکل درست اور بجا ہے”۔ الخ یہاں تک خلاصہ المرسی کا کلام نقل کیا گیا۔

ابن سراقہ قرآن کے وجوہ اعجاز میں سے ایک وجہ یہ بھی ہے کہ اُس میں خدا تعالیٰ نے اعداد حساب، جمع، تقسیم، ضرب، موافقت، تالیف، مناسبت، ”تنصیف، اور مضاعفت کا بیان فرمایا ہے تا کہ اس بات کے ذریعہ سے علم حساب کے عالموں کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اپنے قول میں صادق ہونے کا علم ہو جائے اور وہ جان لیں کہ فی الواقع خود اُن کا کلام نہیں ہے کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اُن لوگوں میں سے نہ تھے جنہوں نے اہل علم اور فلاسفروں کی صحبت اٹھائی ہو اور حساب و ہندسہ جاننے والے علماء سے فیض حاصل کیا ہو”۔

علامہ راغب کہتا ہے جس طرح پر کہ خدائے پاک نے ہمارے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت پر تمام انبیاء علیہم السلام کی نبوت کو ختم اور اُن کی شریعتوں کے وسیلہ سے ایک وجہ پر منسوخ اور دوسری وجہ پر آپ کی شریعت کو ان کی شریعتوں کی تکمیل و

تمیم کرنے والی بنایا ہے اسی طرح آپ پر نازل کی گئی کتاب کو بھی تمام انبیائے سابقین پر بھیجی ہوئی کتابوں کے ثمرہ میں شامل فرمایا ہے۔ اوراس کے متعلق اپنے قول یَتْلُوْا صُحُفًا مُّطَهَّرَةً فِيْهَا كُتُبٌ قَيِّمَةٌ کے ساتھ لوگوں کو متنبہ بھی کر دیا ہے۔ اور خداتعالیٰ نے اس کتاب کریم کا ایک معجزہ یہ فرمایا ہے کہ وہ باوجود کمی حجم کے بہت کثیر معنی پر متضمن ہے اوراُن معانی کی کثرت کا یہ عالم ہے کہ انسانی عقلیں اُن کے شمار میں لانے اور دُنیوی آلات اُن کو پوری طرح جمع کر لینے میں قاصر ہیں چنانچہ پروردگار عالم اپنے قول وَلَوْ اَنَّ مَا فِي الْاَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ اَقْلَامٌ وَّالْبَحْرُ يَمُدُّهٗ مِنْۢ بَعْدِهٖ سَبْعَةُ اَبْحُرٍ مَّا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ اللّٰهِ میں اسی بات کی اطلاع دیتا ہے اوراس لحاظ سے قرآن شریف اگرچہ اس صفت کا حائز ہے کہ اپنی جانب نظر کرنے والے کو کسی نور کے دکھانے سے اور نفع پہنچانے سے کبھی خالی نہیں رہنے دیتا پھر بھی اس کی یہ حالت ہے۔

كَالْبَدْرِ مِنْ حَيْثُ الْتَفَتَّ رَاَيْتَهٗ
يُهْدِيْ اِلٰى عَيْنَيْكَ نُوْرًا ثَاقِبًا
كَالشَّمْسِ فِيْ كَبِدِ السَّمَآءِ وَضَوْءُهَا
يَغْشَى الْبِلَادَ مَشَارِقًا وَّمَغَارِبًا

“جیسے کہ چاند اس کو تم جس طرح سے بھی دیکھو ضرور وہ تمہاری آنکھوں کو ایک شفاف اور ثاقب نور بطور ہدیہ کے دے گا یا جس طرح کہ آفتاب آسمان کے وسط میں ہے اوراُس کی روشنی روئے زمین کو مشرق و مغرب تک اپنی نورانی چادر میں ڈھانپے ہے”۔

اور ابونعیم وغیرہ لوگوں نے عبدالرحمٰن بن زیاد بن انعم سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا “موسیٰ علیہ السلام سے کہا گیا کہ اے موسیٰ کتب سماوی میں احمد صلی اللہ علیہ وسلم کی کتاب بمنزلہ ایک ایسے برتن کے ہے جس میں دودھ بھرا ہوا اور تم جس قدر اُسے متھو اسی قدر اس کا مکھن نکالتے جاؤ”۔ قاضی ابوبکر بن العربی نے کتاب قانون التاویل میں بیان کیا ہے کہ قرآن کے علوم پچاس‘ چارسو‘ سات ہزار‘ اور ستر ہزار علوم ہیں اور یہ آخری تعداد کلماتِ قرآن کی عدد کو چار میں ضرب دینے سے ہوتے ہیں اس لئے کہ ہر ایک کلمہ کا ایک ظاہر‘ ایک باطن‘ ایک حد اور ایک مطلع پایا جاتا ہے اور یہ مطلق امر ہے کہ اس میں کسی ترکیب یا اُن روابط کا کچھ اعتبار نہیں کیا گیا ہے جو کہ اُن کلمات کے مابین پائے جاتے ہیں کیونکہ اُن کا شمار نہیں ہوسکتا اور اُن کی تعداد کا علم خداتعالیٰ کے سوا کسی کو نہیں ہے”۔ وہ کہتا ہے “قرآن کی ام العلوم تین باتیں ہیں (۱) توحید (۲) تذکیر (یاددہانی) اور (۳) احکام۔

توحید میں مخلوقات کی معرفت اور خالق جل شانہٗ کی معرفت اُس کے اسماء صفات۔ اور افعال کے ساتھ داخل ہوتی ہے۔ تذکیر میں وعد‘ وعید‘ جنت‘ دوزخ اور صفائی ظاہر و باطن یہ باتیں شامل ہیں۔ اور احکام میں سے تمام شرعی تکلیفیں (فرائض اور واجبات) منافع اور مضرتوں کی تبئین (توضیح) امر‘ نہی اور ندب (مستحبات) ہیں۔ اوراسی وجہ سے سورۃ الفاتحہ اُم القرآن کہلائی کیونکہ اُس میں یہ تینوں امور اور قسمیں پائی جاتی ہیں۔ اور سورۃ الاخلاص کے ثلث قرآن کہے جانے کا سبب یہ ہے کہ وہ اقسام ثلثہ سے صرف ایک ہی قسم یعنی توحید کے بیان پر مشتمل ہے۔

ابن جریر کا قول ہے کہ قرآن تین چیزوں پر مشتمل ہے (۱) توحید (۲) اخبار اور (۳) مذاہب۔ اوراس لئے سورۃ

خلاصہ ثلث قرآن ہے کیونکہ وہ پوری توحید پر شامل ہے۔

علی بن عیسیٰ کہتا ہے کہ قرآن کا شمول تین چیزوں پر ہے۔ اعلام‘ تنبیہ‘ امر‘ نہی‘ وعد‘ وعید‘ وصفِ جنت‘ دوزخ‘ اسم اللہ‘ اُس کی صفات اور اس کے افعال کے اقرار کی تعلیم‘ اور اُس کی نعمتوں کے اعتراف کی تعلیم‘ مخالفین کے مقابلہ میں اجتماع (حجت لانا)‘ ملحدین کا رد‘ رغبت‘ رہبت‘ خیر‘ شر‘ حسن اور قبح کا بیان‘ حکمت کی توصیف‘ معرفت کی فضیلت‘ نیک لوگوں کی مدح‘ بدکاروں کی مذمت‘ اور تسلیم‘ تحسین‘ توکید اور تقریع کا بیان اور برے اخلاق اور شریف آداب کا بیان“۔

شیدلۃ کا قول ہے کہ ”باعتبارِ تحقیق وہی تین باتیں جن کا بیان ابن جریر نے کیا ہے وہ ان سب مذکورہ بالا امور پر بلکہ ان سے اور دو چند باتوں پر بھی شامل ہیں اس لئے کہ قرآن کے عجائبات ادراک اور حصر میں نہیں آ سکتے“۔

میں کہتا ہوں کہ بے شک کتاب اللہ العزیز ہر ایک شے پر مشتمل ہے۔ انواع علوم کو لیجئے تو اس میں کوئی ایسا باب یا مسئلہ جو کہ اصل الاصول ہو اس طرح کا نہیں ملتا کہ قرآن میں اس پر دلالت کرنے والی بات نہ موجود ہو۔

مثلاً عجائب مخلوقات کا ذکر اس میں ہے۔ اور آسمانوں اور زمین کی مخفی قوتوں کا بیان اُس میں۔ اُفقِ اعلیٰ اور تحت الثریٰ میں جو بات پائی جاتی ہے اس کے ذکر سے بھی قرآن خالی نہیں۔ ابتدائے آفرینش کا بیان اس میں ہے۔ نامی نامی رسولوں اور فرشتوں کے نام وہ بتاتا ہے۔ گزشتہ اقوام کے قصوں کا ماحصل اور اُن کی جان قرآن نے بیان کر دی ہے مثلاً آدم علیہ السلام اور شیطان کا قصہ۔ جب کہ وہ جنت سے نکالے گئے۔ اور جب کہ اُن کے اُس بیٹے کا معاملہ پیش آیا جس کا نام آدمؑ نے عبد الحارث رکھا تھا۔ ادریسؑ کے آسمان پر اٹھائے جانے کا حال‘ قوم نوحؑ کے دریا برد کئے جانے کا ماجرا۔ قوم عاد اولیٰ کا قصہ۔ اور قوم عاد ثانیہ کا ذکر۔ قوم ثمود۔ ناقہ (اونٹنی) صالحؑ۔ قوم یونسؑ۔ قوم شعیبؑ۔ اور اولین و آخرین۔ اور قوم لوطؑ۔ اور اصحاب الرس کے حالات۔ ابراہیم علیہ السلام کے اپنی قوم سے مجادلۃ اور نمرود سے مناظرہ کرنے کا حال مع ان باتوں کے جو کہ ابراہیمؑ کے اپنے فرزند اسماعیلؑ اور اُن کی ماں بی بی ہاجرہ کو وادی بطحا (مکہ) میں مقیم بنانے اور بیت اللہ تعمیر کرنے کے متعلق ہیں نہایت اختصار کے ساتھ مگر پورا پورا بیان ہوا ہے۔ ذبیحؑ کا قصہ‘ یوسفؑ کا قصہ نہایت ہی بسط و تفصیل کے ساتھ۔ موسیٰؑ کی پیدائش‘ اُن کے دریا میں ڈالے جانے۔ قبطی کو قتل کرنے۔ شہر مدین کو جانے۔ شعیبؑ کی بیٹی سے نکاح کرنے۔ خدا تعالیٰ سے کوہ طور کے پہلو میں کلام کرنے۔ فرعون کی طرف آنے۔ اور فرعون کے خروج اور موسیٰؑ کے دشمن کو دریا میں غرق کر دیئے جانے کا قصہ بیان ہوا ہے۔ پھر گوسالہ کا قصہ ہے اور اُن لوگوں کا ذکر آیا ہے جن کو ہمراہ لے کر موسیٰؑ خدا تعالیٰ سے ہم کلام ہونے گئے تھے اور اُن لوگوں کو بجلی نے ہلاک کر دیا۔ مقتول شخص اور اُس کے بارہ میں گائے ذبح کئے جانے کا تذکرہ بھی قرآن میں ہے۔ خضر علیہ السلام اور موسیٰؑ کی ملاقات اور مصاحبت کا ذکر۔ اور موسیٰؑ کے جبار لوگوں سے لڑنے کا بیان۔ اور اُن لوگوں کا حال جو کہ زمین کی ایک سرنگ میں ہو کر ملک چین کی طرف چلے گئے تھے۔ طالوت اور داؤدؑ کا قصہ۔ جالوت کے ساتھ اور جالوت کے فتنہ کا ذکر۔ سلیمانؑ کا قصہ اور ان کا ملک سبا کی ملکہ کے ساتھ ملنا اور اسے آزمانا۔ ان لوگوں کا قصہ جو کہ طاعون سے بھاگنے کے لئے ملک چھوڑ کر نکلے تھے پھر اللہ پاک نے اُن کو موت دے دی اور اس کے بعد انہیں پھر زندہ کیا۔ ذی القرنین کا قصہ اُس کے مشرق و مغرب آفتاب تک جانے اور سد بنانے کا حال۔ ایوبؑ ذی الکفل اور الیاسؑ کا قصہ۔ مریمؑ اور اُن کے عیسیٰؑ کو جننے کا قصہ اور عیسیٰؑ کی رسالت۔ اور اُن کے آسمان

پر اٹھائے جانے کا بیان۔ زکریا اور اُن کے فرزند یحییٰؑ کا حال۔ اصحاب الکہف کا قصہ۔ اصحاب الرقیم کا ماجرا۔ بخت نصر۔ اور اُن دونوں آدمیوں کے قصے جن میں سے ایک شخص باغ کا مالک تھا۔ اصحاب جنت کا حال۔ مومن آل یاسین کا ذکر اور اصحاب الفیل کا قصہ بھی قرآن میں موجود ہے۔ اور اس میں ہمارے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی شان میں ابراہیمؑ کی دعا اور عیسیٰ علیہ السلام کی بشارت مذکور ہے۔ آپؐ کی بعثت اور ہجرت کا تذکرہ ہے اور آپؐ کے غزوات میں سے سورۃ البقرہ میں سریۃ ابن الحضرمی کا۔ سورۃ الانفال میں غزوۂ بدر کا' سورۃ آل عمران میں اُحد اور بدر صغریٰ کے غزوات کا۔ سورۃ احزاب میں غزوہ خندق کا سورۃ الفتح میں غزوہ حدیبیہ' سورۃ الحشر میں غزوہ بنی النضیر اور سورۃ توبہ میں حنین اور تبوک کے غزوات مذکور ہیں۔ اور سورۃ المائدہ میں حجۃ الوداع۔ اور آپ کے بی بی زینب بنت جحش رضی اللہ عنہا سے نکاح کرنے کا ذکر ہے۔ اور آپ کی سریہ کے آپ پر حرام ہونے اور آپ کی بیویوں کا آپ پر تظاہر۔ افک کا قصہ۔ اسراء۔ چاند کے دوبارہ ہونے اور یہودیوں کے آپ پر سحر کرنے کا قصہ بھی قرآن میں مذکور ہے اور قرآن ہی میں انسان کی آفرینش کے ابتداء سے اس کی موت تک کے حالات۔ موت کی اور قبض روح کی کیفیت۔ قبض کے بعد روح سے جو سلوک ہوتا ہے اُس کا بیان اور روح کو آسمان کی طرف چڑھا دیئے جانے کا ذکر پھر یہ بیان کہ مومن روح کے لئے ابواب رحمت کھل جاتے ہیں اور کافر روح کو آسمان سے نیچے ڈال دیا جاتا ہے۔ اور عذاب قبر' سوالِ قبر اور ارواح کی جائے قرار کا بھی بیان اُس میں پایا جاتا ہے۔ قیامت کے بڑے بڑے اثار مثلاً عیسیٰؑ کا نزول۔ دجال کا نکلنا۔ یاجوج ماجوج دابۃ الارض اور دخان کا نمایاں ہونا۔ قرآن کا اٹھ جانا۔ زمین کا دھنس جانا۔ آفتاب کا الٹے مغرب سمت سے نکلنا اور دروازۂ توبہ کا بند ہو جانا۔ یہ سب امور بھی اُس میں مذکور ہیں۔ پھر تین مرتبہ صور کے پھونکے جانے سے تمام مخلوق کا دوبارہ زندہ ہونا کہ اُن میں سے پہلا نفخہ فزع کا۔ دوسرا نفخہ صعق کا۔ اور تیسرا نفخہ قیام کا ہوگا۔ اور حشر' نشر' موقف کے اہوال۔ تپش آفتاب کی سختی۔ عرش' میزان' حوض اور صراط وغیرہ کے حالات۔ ایک گروہ کا حساب ہونے اور دوسرے گروہ کے بے حساب وکتاب چھوٹ جانے کا ذکر۔ اعضاء کی شہادت (گواہی) اعمال ناموں کا داہنے اور بائیں ہاتھوں میں دیا جانا۔ اور پس پشت رکھا جانا۔ اور شفاعت۔ اور مقامِ محمود کے کوائف۔ جنت اُس کے دروازوں اور اُس کی نہروں' درختوں' پھلوں' زیوروں' برتنوں اور درجوں کا مشرح حال اور دیدارِ الٰہی حاصل ہونے کی بشارت۔ اور کیفیت' پھر دوزخ' اس کے دروازوں' اور جو کچھ اُس میں آگ کے دریا اور انواع واقسام عذاب اور سزادہی کے طریقے ہیں۔ اور زقوم اور گرم پانی وغیرہ کا دل کو مضطرب اور خائف بنا دینے والا حال بیان ہوا ہے اور قرآن ہی میں خدا تعالیٰ کے تمام اسماء حسنیٰ بھی ہیں جیسا کہ ایک حدیث میں وارد ہوا ہے اور خدا تعالیٰ کے مطلق ناموں سے قرآن میں ایک ہزار نام ہیں۔ پھر نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ناموں میں سے سب نام قرآن ہی میں پائے جاتے ہیں۔ ستر سے چند زائد ایمان کے شعبے' اور تین سو پندرہ اسلام کے قوانین (شریعتیں) یہ سب بھی قرآن ہی میں ہیں۔ کبائر کی تمام انواع کا بیان قرآن ہی سے نکلا ہے اور بہت سے چھوٹے گناہوں کو بھی قرآن نے بیان کر دیا ہے۔ اور قرآن ہی میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے وارد ہونے والی ہر ایک حدیث کی تصدیق پائی جاتی ہے غرض کہ اس کے سوا اور بہت سی باتیں ہیں کہ ان کا بیان کئی ایک مجلد کتابوں میں ہو سکے گا یہ مختصر اکتاب اُس کے لائق نہیں۔

بہت سے لوگوں نے اُن باتوں کے متعلق جو کہ احکام کی قسم سے قرآن میں پائے جاتے ہیں جدا جدا اور مستقل کتابیں

بھی لکھ ڈالی ہیں۔ جیسے قاضی اسماعیل' ابی بکر بن العلاء' ابی بکر الرازی' الکیا الہراسی۔ ابی بکر بن العربی۔ عبدالمنعم بن الفرس۔ اور ابن خویز منداد۔ اور کچھ دوسرے لوگوں نے قرآن کے اندر پائی جانے والی علم باطن کی باتوں پر مستقل کتابیں لکھ ڈالی ہیں۔ ابن برجان نے ایک مستقل کتاب ایسی آیتوں کے متعلق لکھی ہے جو حدیثوں کی معاضدت پر متضمن ہیں۔ اور خود میں نے ایک کتاب **الاکلیل فی استنباط التنزیل** نامی تالیف کی ہے جس میں ہر ایک ایسی آیت درج کر دی ہے کہ اس سے کوئی فقہی' اصولی یا اعتقادی مسئلہ مستنبط ہوتا ہے اور بعض آیتیں اس کے سوا ایسی بھی درج کی ہیں جو نہایت مفید اور اس نوع میں اجمالاً بیان کئے ہوئے مطالب کی شرح کے قائم مقام ہیں اور جو شخص اُن امور پر واقفیت حاصل کرنے کا آرزومند ہوا ہے اس کتاب کی طرف رجوع لانا چاہئے۔

فصل: امام غزالی اور دیگر نامی علماء کا بیان ہے۔ قرآن میں احکام کی آیتیں پانچ سو ہیں۔ اور بعض علماء نے صرف ایک سو پچاس آیتیں ہی بیان کی ہیں۔ کہا گیا ہے کہ شاید ان لوگوں کی مراد ان آیتوں سے ہے جن میں احکام کی تصریح کر دی گئی ہے کیونکہ قصص اور امثال وغیرہ کی آیتوں سے بھی تو اکثر احکام مستنبط ہوتے ہیں۔

شیخ عزالدین بن عبدالسلام کتاب **الامام فی ادلة الاحکام** میں لکھتے ہیں کہ قرآن کی بیشتر آیتیں اس طرح کے احکام سے خالی نہیں ہیں جو عمدہ آداب اور اچھے اخلاق پر مشتمل ہوں اور پھر کچھ آیتیں اس طرح کی ہیں جن مین احکام کی تصریح کر دی گئی ہے اور بعض آیات اس قسم کی ہیں کہ ان میں سے احکام استنباط کے طریقہ پر ماخوذ ہوتے ہیں اور یہ استنباط یا اس طور پر ہوتا ہے کہ ایک آیت کو دوسری آیت کے ساتھ ضم کر کے ایک بات کا پتا نکالا جائے جیسے کہ قولہ تعالیٰ "وَامْرَاَتُهٗ حَمَّالَةَ الْحَطَبِ" سے کفار کے نکاحوں کی صحت اور قولہ تعالیٰ "**فَالْئٰنَ بَاشِرُوْهُنَّ...... حَتّٰى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْاَبْيَضُ** مِنَ الْخَيْطِ الْاَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ......" سے حاجتِ غسل رکھنے والے کے روزہ کی صحت معلوم ہوتی ہے اور یا وہ استنباط خود ہی ایک آیت سے کر لیا جاتا ہے جس طرح کم تر مدت حمل چھ ماہ ہونے کا استنباط قولہ تعالیٰ "**وَحَمْلُهٗ وَفِصَالُهٗ فِیْ عَامَيْنِ**" سے کیا گیا ہے۔ وہ کہتا ہے اور کبھی احکام پر صیغہ (امر) کے ساتھ استدلال کیا جاتا ہے اور یہ ظاہر صورت ہے اور کسی وقت اخبار کے ساتھ جیسے "**اُحِلَّ لَكُمْ**" "**حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ**". "**كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ** اور گاہے اُس چیز کے ساتھ احکام پر استدلال ہوتا ہے جس کا ترتب فوراً یا آئندہ زمانہ میں نیکی' بدی اور نفع ونقصان کی قسم سے اُس معاملہ پر مقرر کیا گیا ہو۔ اور شارع علیہ السلام نے اس بارہ میں بکثرت نوعیں قرار دی ہیں تا کہ خدا کے بندوں کو تعمیل احکام کی طرف رغبت دلائی جائے اور اُن کو خوف دلا کر احکام کا پابند کیا جائے اور مختلف طریقوں سے حکم کا بیان کر کے اُسے اُن کی افہام سے قریب بنایا جائے۔ چنانچہ ہر ایک ایسا فعل کہ شرع نے اس کے کرنے والے کی عظمت یا مدح کی ہے یا اُس فعل یا اُس کے فاعل کو پسند فرمایا ہے۔ یا اس فعل کو اپنی مرضی کا کام یا اُس کے کرنے والے کو محبوب و پسندیدہ بنایا ہے۔ یا اُس کے کرنے والے کی صفت راست روی یا برکت' یا خوبی کے ساتھ کی ہے۔ یا اُس فعل کی یا اُس کے فاعل کی قسم کھائی ہے۔ مثلاً شفع' وتر' مجاہدین کے گھوڑوں اور نفس لوامہ کی قسم کھائی ہے۔ یا اُس کو اس امر کا سبب قرار دیا ہے کہ اللہ پاک اُس کے کرنے والے بندہ کو یاد کیا کرتا ہے یا اُس سے محبت رکھتا ہے۔ یا اُسے عاجل یا اجل ثواب دیتا ہے یا اُسے بندہ کے خدا تعالیٰ کی شکرگزاری کرنے۔ یا خدا تعالیٰ کے بندہ کو ہدایت فرمانے۔ یا خدا تعالیٰ نے اس فعل کے فاعل سے راضی ہونے۔ یا

اس کے گناہوں کو معاف کرنے اور اس کی برائیوں کا کفارہ کر دینے کا وسیلہ اور ذریعہ قرار دیا ہے یا یہ کہ اُس نے وہ فعل قبول کر لیا ہے۔ یا یہ کہ خدا تعالیٰ اس فعل کے فاعل کی نصرت کی ہے۔ یا اُس کو کوئی بشارت دی ہے۔ یا اُس کے فاعل کو خوبی کے ساتھ موصوف بنایا ہے یا فعل ہی کا وصف معروف ہونے کے ساتھ کیا ہے۔ یا اُس کے فاعل سے حزن اور خوف کی نفی کر دی ہے یا اُس سے امن دہی کا وعدہ فرمایا ہے۔ یا اُس کو فاعل کی ولایت کا سبب قرار دیا ہے۔ یا اس بات کی خبر دی ہے کہ رسول نے اُس شے کے حصول کی دعا فرمائی۔ یا اُس شے کا وصف یوں کیا ہے کہ اُس کو قربت (موجب ثواب) بتایا ہے۔ اور یا اُس کو کسی مدح کی صفت سے موصوف کیا ہے۔ جیسے حیات' نور اور شفاء سے اور یہ باتیں اُس فعل کی ایسی مشروعیت پر دلیل ہے جو کہ وجوب اور ندب کے مابین مشترک ہے۔ اور ہر ایک ایسا فعل کہ شارع نے اُس کے ترک کر دینے کی طلب کی ہو یا اُس کی مذمت اور یا اُس کے فاعل کی مذمت کی ہو۔ یا اُس کے فاعل پر خفگی کا اظہار کیا ہو۔ یا اُس پر عتاب فرمایا ہو۔ یا اُس کو لعنت کی ہو۔ یا اُس فعل اور اُس کے فاعل کی محبت اور اُس سے راضی ہوتے کی نفی فرمائی ہو۔ یا اُس فعل کے فاعل کو بہائم اور شیاطین کے مشابہ بنایا ہو۔ یا اُس فعل کو ہدایت پانے اور درجہ قبولیت حاصل کرنے سے مانع قرار دیا ہو۔ یا اُس کا وصف کسی برائی اور کراہت کے ساتھ فرمایا ہو۔ یا یہ کہ انبیاء نے اُس کام کے کرنے سے خدا کی پناہ مانگی اور اُسے برا خیال کیا ہو۔ یا وہ فعل نفی فلاح کسی جلد یا دیر میں آنے والے عذاب۔ کسی ملامت گمراہی اور معصیت کا سبب بنایا گیا ہو۔ یا اُس کی توصیت۔ خبث رجس اور نجس ہونے کے ساتھ کی گئی ہو۔ یا اس کو فسق یا اثم ہونے کے ساتھ موصوف کیا ہو۔ یا کسی اثم یا ناپاکی۔ یا لعنت یا غضب' یا زوال نعمت یا حلول' نقمت کا سبب بتایا گیا ہو۔ یا وہ فعل سزاؤں میں سے کسی سزا پانے' یا کسی سنگدلی یا کسی خسارہ یا ارتہانِ نفس کا موجب ٹھہرایا گیا ہو۔ یا اُس کو (معاذ اللہ) خدا تعالیٰ کی عداوت اُس سے لڑائی پر آمادگی ظاہر کرنے۔ یا اُس سے استہزاء اور مذاق کرنے کا سبب بتایا گیا ہو۔ یا یہ کہ خدا تعالیٰ نے اس فعل کو اس بات کا سبب قرار دیا ہو کہ جس کے باعث وہ اُس کے کرنے والے کو بھول جاتا ہے یا خود خداوند پاک نے اپنی ذات کو اُس کام پر صبر کرنے۔ یا اُس کی برداشت فرمانے۔ یا اُس سے درگزر کرنے کے وصف سے موصوف فرمایا۔ یا اُس کام سے توبہ کرنے کی دعوت دی ہو۔ یا اُس کام کے کرنے والے کو کسی خبث یا احتقار سے موصوف کیا ہو۔ یا اس کام کی نسبت شیطانی کام کی طرف فرمائی ہو یا یہ فرمایا ہو کہ شیطان اس کام کو کرنے والے کی نظر میں زینت دیتا۔ یا وہ اُس کام کے فاعل کا دوست ہوتا ہے۔ یا یہ کہ خدا تعالیٰ نے اس فعل کو کسی مذمت کی صفت سے موصوف بنایا ہو جیسے اُس کا ظلم' یا بغی یا عدوان یا اثم اور یا مرض ہونا بیان کیا ہو۔ یا انبیاء نے اُس فعل سے بری رہنے کی خواہش کی ہو۔ یا اُس کے فاعل سے دور رہنے کی کوشش فرمائی ہو۔ اور یا خدا تعالیٰ کے حضور میں اُس کام کے کرنے والے کی شکایت فرمائی ہو۔ یا اُس کے فاعل سے عداوت کا اظہار کیا ہو۔ یا اُس پر افسوس اور رنج کرنے سے منع فرمایا ہو۔ یا وہ فعل دیر یا سویر اُس کے فاعل کی ناکامی اور ریاں کاری کا سبب ٹھہرایا گیا ہو۔ یا یہ کہ اُس فعل پر جنت سے محروم رہنے کا ترتب کیا گیا ہو۔ یا اُس کا فاعل عدو اللہ بتایا گیا ہو۔ یا یہ کہ خدا تعالیٰ کو اُس فاعل کا دشمن بیان کیا گیا ہو۔ یا اُس کے فاعل کو خدا تعالیٰ اور اُس کے رسول سے جنگ کرنے کا علم دلایا گیا ہو۔ یا یہ کہ اُس فعل کے فاعل نے غیر کا گناہ خود اٹھا لیا ہو۔ یا اُس کام کے بارہ میں کہا گیا ہو کہ یہ بات سزاوار نہیں یا نہیں ہوتی۔ یا یہ کہ اُس فعل کی نسبت سوال کرنے کے وقت اُن سے پرہیزگاری کا حکم دیا گیا ہو۔ یا اُس کے مضاد کام کرنے کا حکم ہوا ہو۔ یا

اُس کام کے فاعل سے جدائی اختیار کرنے کا حکم دیا ہو۔ یا اُس کام کے کرنے والوں نے آخرت (نتیجہ) میں ایک دوسرے پر لعنت کی ہو۔ یا ان میں ایک دوسرے سے بری الذمہ بنا ہو۔ یا اُن میں سے ہر ایک نے دوسرے پر بددعا کی ہو۔ یا شارع نے اُس کام کے فاعل کو ضلالت کے ساتھ موصوف کیا ہو۔ یا یہ کہا ہو کہ وہ کام خدا تعالیٰ کے نزدیک یا اُس کے رسول اور اصحاب کے نزدیک کوئی شے نہیں ہے۔ یا شارع نے اُس فعل سے اجتناب کرنا فلاح کا سبب قرار دیا ہو۔ یا اُسے مسلمانوں کے مابین عداوت اور دشمنی ڈالنے کا سبب ٹھہرایا ہو۔ یا کہا گیا ہو کہ کیا تو باز رہنے والا ہے؟ (یعنی اس کام سے) یا انبیاء علیہم السلام کو اُس کام کے فاعل کے لئے دعا کرنے سے منع کیا گیا ہو۔ یا اُس فعل پر کسی ابعاد یا طرد کا ترتب ہوا ہو۔ یا اُس کے کرنے والے کے لئے قتل کا لفظ۔ یا قَاتَلَهُ اللّٰهُ کا لفظ کہا ہو۔ یا یہ خبر دی ہو کہ اُس فعل کے فاعل سے خدا تعالیٰ قیامت کے دن کلام نہ فرمائے گا اور اُس کی طرف نظر نہ کرے گا۔ اور اُسے پاک نہ فرمائے گا۔ اور اُس کے عمل کو درست نہ کرے گا۔ اور اُس کے حیلہ کو چلنے نہ دے گا۔ یا اُس کو فلاح نہ ملے گی۔ یا اُس پر شیطان کو مسلط کئے جانے کا اعلام کیا ہو۔ یا اُس فعل کو اُس کے فاعل کے ازاغت قلب کا سبب۔ یا اُس کے خدا کی نشانیوں کی طرف سے پھیر دینے کا باعث۔ اور اُس سے علت فعل کا سوال ہونے کا موجب ٹھہرایا ہو اس لئے کہ یہ بات فعل سے منع کرنے پر دلیل ہے۔ اور اس کی دلالت بہ نسبت صرف کراہت پر دلالت کرنے کے ظاہر تر ہے۔ اور اباحت کا فائدہ حلال بنانے کے لفظ اور جناح، اثم، حرج اور مواخذۃ کی نفی سے اٹھایا جاتا ہے اور اس کام کے بارہ میں اجازت ملنے۔ اُس کو معاف کر دیئے جانے۔ اور اعیان میں جو منافع ہیں اُن کا احسان ماننے اور اُس کے حرام بنانے سے سکوت کرنے۔ اور اس بات کی خبر دے کر کہ وہ چیز ہمارے لئے پیدا کی گئی یا بنائی گئی ہے اُس شے کو حرام بنانے والے پر ناپسندیدگی ظاہر کرنے سے۔ اور ہمارے قبل والوں کے فعل کی خبر دینے سے مگر یوں کہ اُن کی اُس فعل پر کوئی مذمت نہ کی ہو۔ پس اگر شارع کے خبر دینے کے ساتھ کوئی مدح مقترن ہو تو وہ مدح اُس فعل کے وجوباً یا استحباباً مشروع ہونے پر دلالت کرے گی۔ اور یہاں تک شیخ عزالدین بن عبدالسلام کا قول تمام ہو گیا۔

اور شیخ عزالدین کے سوا کسی اور شخص کا بیان ہے کہ کبھی حکم کا استنباط سکوتِ (شارع) سے بھی ہوتا ہے اور اس بارہ میں ایک جماعت نے قرآن کے غیر مخلوق ہونے پر یوں استدلال کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اٹھارہ جگہوں میں انسان کا ذکر فرمایا اور کہا ہے کہ وہ مخلوق ہے اور قرآن کا ذکر چون مواضع میں ہے مگر ایک جگہ بھی اُسے مخلوق نہیں بتایا اور پھر جس وقت انسان اور قرآن کا ذکر ایک ہی جگہ میں اکٹھا کیا تو اُس وقت بھی اُن کے بیان میں مغائرت کر دی چنانچہ فرمایا "اَلرَّحْمٰنُ عَلَّمَ الْقُرْاٰنَ خَلَقَ الْاِنْسَانَ"

نوع چھیاسٹھ

امثال قرآن

امام ابوالحسن ماوردی جو کہ ہمارے کبار اصحاب میں سے ہیں اُنہوں نے اس نوع کے متعلق ایک جداگانہ کتاب

تصنیف کی ہے۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے "وَلَقَدْ ضَرَبْنَا لِلنَّاسِ فِیْ هٰذَا الْقُرْآنِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُوْنَ" اور ارشاد کرتا ہے "وَتِلْكَ الْاَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا اِلَّا الْعَالِمُوْنَ"۔

بیہقی نے ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے انہوں نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے" بے شک قرآن پانچ وجوہ پر نازل ہوا ہے۔ حلال، حرام، محکم، متشابہ اور امثال پر۔ پس اگر تم لوگ حلال پر عمل کرو۔ حرام سے بچو۔ محکم کی پیروی کرو۔ متشابہ پر ایمان لاؤ اور امثال سے اعتبار (عبرت و نصیحت) حاصل کرو"۔

ماوردی کا قول ہے" قرآن کے بڑے علموں میں سے اُس کے امثال کا علم ہے حالانکہ لوگ اُس سے غافل ہیں اس لئے کہ وہ امثال ہی میں پھنسے رہ جاتے اور جن اُمور کی نسبت وہ مثالیں دی گئی ہیں اُن کی طرف سے غافل رہتے ہیں۔ اور اصل یہ ہے کہ ممثل بغیر ممثل کے ایسا ہے جیسے کہ بے لگام کا گھوڑا اور شتر بے مہار"۔ اور ماوردی کے سوا کسی اور شخص کا قول ہے کہ" امام شافعیؒ نے علم الامثال کو منجملہ اُن امور کے شمار کیا ہے جن کی معرفت مجتہد پر واجب ہوتی ہے۔ اور پھر اُس کے بعد قرآن کی اُن ضرب المثلوں کی معرفت واجب ہے جو کہ طاعت باری تعالیٰ پر دلالت کرنے والی اور اُس کے نواہی سے اجتناب لازم ہونے کی مبین ہیں"۔

شیخ عزالدین کا قول ہے" خدا تعالیٰ نے قرآن میں امثال اس لئے وارد کی ہیں تاکہ وہ بندوں کو یاددہانی اور نصیحت کا فائدہ دیں چنانچہ منجملہ امثال کے جو باتیں ثواب میں تفاوت رکھنے یا کسی عمل کے ضائع کئے جانے یا کسی مدح یا ذم وغیرہ امور پر شامل ہیں وہ احکام پر دلالت کرتی ہیں"۔ ایک اور صاحب کہتے ہیں قرآن کی ضرب المثلوں سے بکثرت باتیں مستفاد ہوتی ہیں مثلاً تذکیر، وعظ، حث، زجر، اعتبار، تقریر اور تقریب المراد للعقل۔ اور مراد کی محسوس صورت میں نمائش۔ اس لئے کہ امثال معانی کو اشخاص کی صورت میں نمایاں اور شکل پذیر کرتے ہیں کیونکہ یہ حالت بدیں وجہ کہ اس میں ذہن کو حواس ظاہری کی امداد ملتی ہے۔ ذہن میں بخوبی جم جانے والی ہے اور اسی سبب سے مثل کی غرض سے خفی کو جلی اور غائب کو مشاہد امر کے ساتھ مشابہت دینا قرار دی گئی ہے۔ اور قرآن کی مثلیں تفاوت اجر کے ساتھ بیان پر مشتمل آتی ہیں۔ اور بدح، ذم، ثواب، عقاب، کسی امر کی تفخیم یا اُن کی تحقیر۔ اور ایک امر کی تحقیق یا اُس کے ابطال پر بھی شامل ہوا کرتی ہیں۔ اللہ پاک فرماتا ہے "وَضَرَبْنَا لَكُمُ الْاَمْثَالَ" دیکھو چونکہ امثال فوائد پر متضمن ہیں اس لئے پروردگارِ عالم نے ہم پر اپنے اس قول کے ساتھ اُن کی خوبی کو باستحکام ظاہر فرمایا۔

زرکشی کتاب البرہان میں لکھتا ہے کہ ضرب الامثال کی حکمت یہ بھی ہے کہ بیان کی تعلیم دی جائے اور یہ بات اسی شریعت (محمدیہ صلی اللہ علیہ وسلم) کے خصائص میں سے ہے۔ اور زمخشری کہتا ہے تمثیل کی طرف جانے کا مقصود صرف یہ ہے کہ معانی کا انکشاف کیا جائے اور متوہم کو شاہد (آنکھوں دیکھنے والے) سے قریب بنایا جائے پس اگر ممثل لہ (جس کے لئے مثال دی جاتی ہے) عظیم (صاحب رتبہ) ہوگا تو ممثل بہ (جس کے ساتھ تمثیل دی جاتی ہے) بھی اُسی کے مثل ہوگا۔ اور ممثل لہ حقیر ہے تو ممثل بہ بھی اُسی کے مانند حقیر ہوگا"۔ اور اصفہانی بیان کرتا ہے کہ اہل عرب کی ضرب المثلوں اور علماء کے نظائر پیش کرنے کی ایک خاص شان ہے جو مخفی نہیں رہ سکتی اس لئے کہ یہ باتیں مخفی باریکیوں کو ظاہر اور حقیقتوں کے چہرہ زیبا سے نقاب دُور کرنے میں بہت بڑا اثر رکھتی ہیں اور خیالی اُمور کو تحقیقی باتوں کی صورت میں عیاں کرنا اور متوہم کو متیقن

مرتبہ میں لے آنا اور غائب کو مشاہد کے درجہ میں کر دینا۔ انہی باتوں کا فعل ہے اور ضرب الامثال ہی ایسی چیزیں ہیں جو سخت سے سخت جھگڑالو مخالف کو بند اور ساکت کر دیتی ہیں اور اُس کے ضرر کا قلع قمع کر ڈالتی ہیں۔ اس لئے کہ خود ایک چیز کی ذات کا وصف دل پر اتنا اثر نہیں ڈالتا جس قدر تاثیر اُس کی مثال سے ہوا کرتی ہے۔ اور اسی وجہ سے اللہ پاک نے قرآن کریم اور اپنی تمام کتب منزلہ میں ضرب المثلوں کو بکثرت وارد کیا ہے۔ اور انجیل کی سورتوں میں ایک سورۃ کا نام سورۃ الامثال ہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور دیگر انبیاء علیہم السلام اور حکماء کے کلام میں اس کی کثرت پائی جاتی ہے۔

فصل: امثالِ قرآن دو قسموں کی ہیں: (۱) ظاہر جس کی تصریح کر دی گئی ہے۔ (۲) کامن (پوشیدہ) کہ اس میں مثل کا کوئی ذکر ہی نہیں ہوتا۔ قسم اول کی مثال میں قولہ تعالیٰ "مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْقَدَ نَارًا......" ہے کہ اس میں منافق لوگوں کے واسطے دو مثالیں پیش کی گئی ہیں ایک آگ کے ساتھ اور دوسرے بارش کے ساتھ۔ ابن ابی حاتم وغیرہ نے علی بن ابی طلحہ کے طریق سے ابن عباس رضی اللہ عنہ کا یہ قول نقل کیا ہے کہ اُنہوں نے کہا یہ مثال خدا تعالیٰ نے اُن منافق لوگوں کے واسطے بیان کی ہے جو کہ قبولِ اسلام سے بظاہر عزت حاصل کیا کرتے تھے اور مسلمان لوگ اُن سے شادی بیاہ کرتے اور اُن کو میراث میں حصہ دیتے۔ اور مال غنیمت اور مالِ فئی کی تقسیم میں اُن کو شریک بنایا کرتے تھے۔ پھر جب کہ وہ لوگ مر گئے تو اللہ پاک نے اس اعزاز کو اُن سے اُسی طرح سلب فرما لیا جس طرح کہ آگ روشن رکھنے والے شخص سے اس کی روشنی سلب کر لی اور اُن کو اندھیرے میں (ابن عباسؓ کہتے ہیں یعنی عذاب میں) چھوڑ دیا۔ یا مثل صیب کے جو کہ بارش ہے اور اس کی مثال قرآن میں دی گئی ہے کہ اُس میں اندھیرا ہے" (ابن عباسؓ کہتے ہیں یعنی ابتلاء ہے) اور رعد (گرج) اور برق (چمک) یعنی تخویف ہے۔ قریب ہوتی ہے بجلی کہ اُن کی نگاہوں کو اُچک لے جائے۔ ابن عباس کہتے ہیں یعنی قریب ہوتا ہے کہ قرآن کا محکم حصہ منافقین کی پوشیدہ باتوں پر دلالت کرے گا۔ جب کہ اُن کے لئے روشنی ہوتی ہے وہ اس میں چلتے ہیں (اللہ پاک فرماتا ہے کہ جس وقت منافق لوگوں نے اسلام میں کچھ عزت پائی تو وہ اُس کی طرف سے مطمئن ہو رہے مگر جبکہ اسلام کو کچھ صدمہ پہنچا) تو وہ کھڑے ہو رہے (یعنی انہوں نے اباء کیا کہ تا کہ کفر کی طرف واپس جا ئیں) اور اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ "وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَعْبُدُ اللَّهَ عَلَىٰ حَرْفٍ......" اور قسم اول ہی کی مثال میں قولہ تعالیٰ "انزل من السَّمَآءِ مآءً فسالَتْ اَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا......" بھی ہے۔

ابن ابی حاتم نے علی کے طریق سے ابن عباسؓ کا یہ قول روایت کیا ہے کہ اُنہوں نے کہا "یہ ایک مثال ہے جو کہ خدا تعالیٰ نے دی ہے اس میں سے قلوب نے اپنے یقین و شک کے موافق احتمال کر لیا۔ پس بہر حال زَبَدْ (پھین) تو وہ یونہی بیکار جاتا اور پھینک دیا جاتا ہے۔ اور وہ شک ہے۔ اور بہر حال وہ چیز جو کہ لوگوں کو فائدہ دیتی ہے تو وہ زمین میں ٹھہر جاتی ہے اور یہ شے یقین ہے۔ اور اس کی مثال یہ ہے کہ جس طرح زیور کو آگ میں تپا کر دیکھا جاتا ہے پھر اس میں سے خالص چیز کو نکال لیا جاتا ہے اور خراب اور کھوٹی چیز کو آگ ہی میں رہنے دیا جاتا ہے۔ اسی طرح اللہ پاک یقین کو قبول فرما لیتا اور شک کو ترک کر دیا کرتا ہے۔ اور اسی راوی نے عطاء سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا "یہ مثال خدا تعالیٰ نے مومن اور کافر کیلئے دی ہے"۔ اور قتادہ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا "یہ تین مثالیں ہیں جن کو خدا تعالیٰ نے ایک ہی مثال

میں بنا دیا ہے وہ فرماتا ہے کہ جس طرح یہ زبد (پھین) مضمحل ہو کر جُفاء بن گیا اور بے سود چیز ہو گیا کہ اب اُس کی برکت غیر متوقع امر ہے۔ اسی طرح پر باطل بھی اہل باطل سے دور ہو جایا کرتا ہے۔ اور جس طرح کہ وہ پانی زمین میں ٹھہر کر سرسبزی پیدا کرتا اور اپنی برکت کو ترقی دیتا ہے اور زمین کی روئیدگیاں برلاتا ہے۔ یا جس طرح کہ سونا چاندی آگ میں تپانے سے میل سے صاف بن جاتا اور خالص نکل آتا ہے ویسے ہی امر حق اپنے اہل کے لئے باقی رہ جاتا ہے۔ اور انہی سونے چاندی کے میل کی طرح کہ وہ آگ میں پڑنے سے الگ ہو جاتا ہے یونہی باطل بھی اہل باطل سے جدا ہو رہتا ہے اور منجملہ اسی پہلی قسم کے قولہ تعالیٰ "وَالْبَلَدُ الطَّيِّبُ" بھی ہے۔

ابن ابی حاتم نے علی کے طریق پر ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا یہ مثال خدا تعالیٰ نے مومن بندہ کیلئے دی ہے خدا تعالیٰ فرماتا ہے کہ بندہ مومن طیب ہے اور اُس کا عمل بھی طیب ہے جس طرح کہ اچھے ملک کا میوہ بھی اچھا ہوا کرتا ہے۔ اور "وَالَّذِىْ خَبُثَ" یہ مثال کافر کے لئے دی گئی ہے کہ وہ ریگستانی اور شور زمین کے مانند ہے اور کافر خود ہی خبیث ہے تو اُس کے عمل بھی خبیث ہوں گے۔ اور قولہ تعالیٰ "اَيَوَدُّ اَحَدُكُمْ اَنْ تَكُوْنَ لَهٗ جَنَّةٌ......" اس کے بارہ میں بخاری نے ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا ایک دن عمر بن الخطابؓ نے اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا "تم لوگوں کے نزدیک یہ آیت کس کے بارہ میں نازل ہوئی ہے؟" "اَيَوَدُّ اَحَدُكُمْ اَنْ تَكُوْنَ لَهٗ جَنَّةٌ مِّنْ نَّخِيْلٍ وَّاَعْنَابٍ" صحابہؓ نے جواب دیا "اللہ پاک خوب جاننے والا ہے"۔ عمر رضی اللہ عنہ اس بات کو سن کر خفا ہوئے اور انہوں نے کہا یہ کوئی بات نہیں بلکہ صاف کہو کہ ہم جانتے ہیں یا نہیں جانتے"۔ ابن عباسؓ اس بات کو سن کر بولے میرے دل میں اس کی نسبت ایک خیال ہے۔ عمرؓ نے فرمایا تو کہو اور اپنے نفس کو حقیر نہ بناؤ۔ ابن عباسؓ نے کہا یہ ایک عمل کے بابت مثال دی گئی ہے۔ عمرؓ کس عمل کی بابت؟ ابن عباسؓ: ایسے مالدار آدمی کی بابت جس نے خدا تعالیٰ کی طاعت پر عمل کیا اور پھر خدا نے اس کی طرف شیطان کو بھیجا تو اس شخص نے گناہوں میں منہمک ہو کر اپنے نیک اعمال کو شامتِ گناہ کے دریا میں غرق کر دیا۔

اور ایسی ضرب المثلوں کی مثالیں جو کہ صریحاً لفظی طور پر ظاہر نہیں ہوئیں بلکہ دوسرے الفاظ کے پردہ میں چھپی ہوئی رہتی ہیں اُن کی نسبت ماوردی نے بیان کیا ہے کہ "میں نے ابا اسحاق ابراہیم بن مضارب بن ابراہیم سے سنا وہ کہتا تھا کہ میں نے اپنے باپ مضارب کو یہ بیان کرتے سنا ہے کہ اس نے کہا میں نے حسن بن الفضل سے دریافت کیا کہ تم قرآن سے عرب اور عجم کی مثلیں بہت نکالا کرتے ہوئے بھلا بتاؤ کہ آیا تم کو "خَيْرُ الْاُمُوْرِ اَوْسَاطُهَا" کی مثل بھی کتاب اللہ میں ملی ہے؟" حسن بن فضل نے جواب دیا "بے شک یہ ضرب المثل قرآن میں چار مواضع میں آئی ہے (۱) قولہ تعالیٰ "لَا فَارِضٌ وَّلَا بِكْرٌ عَوَانٌ بَيْنَ ذٰلِكَ" (۲) قولہ تعالیٰ "وَالَّذِيْنَ اِذَا اَنْفَقُوْا لَمْ يُسْرِفُوْا وَلَمْ يَقْتُرُوْا وَكَانَ بَيْنَ ذٰلِكَ قِوَامًا" (۳) قولہ تعالیٰ "وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُوْلَةً اِلٰى عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ" اور (۴) قولہ تعالیٰ "لَا تَجْهَرْ بِصَلٰوتِكَ وَلَا تُخَافِتْ بِهَا وَابْتَغِ بَيْنَ ذٰلِكَ سَبِيْلًا" مضارب کا بیان ہے کہ پھر میں نے سوال کیا کیا تم نے کتاب اللہ میں "مَنْ جَهِلَ شَيْئًا عَادَاهُ" کو بھی پایا ہے حسن نے کہا "ہاں دو جگہوں میں پاتا ہوں (۱) قولہ تعالیٰ "بَلْ كَذَّبُوْا بِمَا لَمْ يُحِيْطُوْا بِعِلْمِهٖ" اور (۲) قولہ تعالیٰ "وَاِذْ لَمْ يَهْتَدُوْا بِهٖ فَسَيَقُوْلُوْنَ هٰذَآ اِفْكٌ قَدِيْمٌ"

س (مضارب) "اَحْذِرْ شَرَّ مَنْ اَحْسَنْتَ اِلَیْهِ" کیا یہ مثل بھی قرآن میں ہے؟

ج (حسن) بے شک دیکھو قولہ تعالیٰ "وَمَا نَقَمُوْا اِلَّا اَنْ اَغْنَاهُمُ اللّٰهُ وَرَسُوْلُهٗ مِنْ فَضْلِهٖ"

س: کیا یہ مثل "لَیْسَ الْخَبَرُ كَالْعَیَانِ" قرآن میں پائی جاتی ہے؟

ج: ہاں دیکھو قولہ تعالیٰ "اَوَلَمْ تُؤْمِنْ قَالَ بَلٰی وَلٰكِنْ لِّیَطْمَئِنَّ قَلْبِیْ" اس میں اس ضرب المثل کا مفہوم جلوہ گر ہے"۔

س: "فِی الْحَرَكَاتِ بَرَكَاتٌ" کیا یہ ضرب المثل قرآن میں ہے؟

ج: بے شک قولہ تعالیٰ "وَمَنْ یُّهَاجِرْ فِیْ سَبِیْلِ اللّٰهِ یَجِدْ فِی الْاَرْضِ مُرٰغَمًا كَثِیْرًا وَّسَعَةً" اس پر دال ہے۔

س: کیا یہ ضرب المثل کہ "كَمَا تَدِیْنُ تُدَانُ" قرآن میں ہے؟

ج: ہاں قولہ تعالیٰ "وَمَنْ یَّعْمَلْ سُوْٓءًا یُّجْزَ بِهٖ" میں یہ مفہوم موجود ہے۔

س: کیا تم کو اہل عرب کی مثل "حین تقلی تَدْرِی" بھی قرآن میں ملی ہے؟"

ج: ہاں اللہ پاک فرماتا ہے "وَسَوْفَ یَعْلَمُوْنَ حِیْنَ یَرَوْنَ الْعَذَابَ مَنْ اَضَلُّ سَبِیْلًا"

س: اور کیا تم کو یہ مثل کہ "لَا یَلْدَغُ الْمُؤْمِنُ مِنْ جُحْرٍ مَرَّتَیْنِ" بھی قرآن میں ملتی ہے؟"

ج: بے شک دیکھو قولہ تعالیٰ سبحانہ "هَلْ اٰمَنُكُمْ عَلَیْهِ اِلَّا كَمَا اَمِنْتُكُمْ عَلٰٓی اَخِیْهِ مِنْ قَبْلُ"

س: اور کیا تم اس مثل "مَنْ اَعَانَ ظَالِمًا سُلِّطَ عَلَیْهِ" کو بھی قرآن میں پاتے ہو؟

ج: ضرور دیکھو فرمانِ ایزدتعالیٰ "كُتِبَ عَلَیْهِ اَنَّهٗ مَنْ تَوَلَّاهُ فَاَنَّهٗ یُضِلُّهٗ وَیَهْدِیْهِ اِلٰی عَذَابِ السَّعِیْرِ"

س: اور کیا تم کو "لَا تَلِدُ الْحَیَّةُ اِلَّا حَیَّةً" بھی قرآن میں ملا ہے؟"

ج: بے شک دیکھو اللہ پاک فرماتا ہے "وَلَا یَلِدُوْٓا اِلَّا فَاجِرًا كَفَّارًا"

س: تو کیا یہ مثل کہ "لِلْحِیْطَانِ اٰذَانٌ" بھی تم کو قرآن میں ملی ہے؟"

ج: ہاں اللہ پاک کا ارشاد ہے "وَفِیْكُمْ سَمّٰعُوْنَ لَهُمْ"

س: اور کیا یہ مثل کہ "اَلْجَاهِلُ مَرْزُوْقٌ وَالْعَالِمُ مَحْرُوْمٌ" بھی قرآن میں ہے؟"

ج: کیوں نہیں قال تعالیٰ "مَنْ كَانَ فِی الضَّلٰلَةِ فَلْیَمْدُدْ لَهُ الرَّحْمٰنُ مَدًّا"

س: اور کیا تم قرآن میں یہ ضرب المثل بھی پاتے ہو کہ "اَلْحَلَالُ لَا یَاْتِیْكَ اِلَّا قُوْتًا وَالْحَرَامُ لَا یَاْتِیْكَ اِلَّا جُزَافًا"

ج: ہاں یہ بھی اُس میں موجود ہے۔ دیکھو قولہ تعالیٰ "اِذْ تَاْتِیْهِمْ حِیْتَانُهُمْ یَوْمَ سَبْتِهِمْ شُرَّعًا وَّیَوْمَ لَا یَسْبِتُوْنَ لَا تَاْتِیْهِمْ"

فائدہ: جعفر بن شمس الخلافت نے کتاب الآداب میں ایک خاص باب قرآن کے ایسے الفاظ کا قائم کیا ہے جو کہ ضرب المثل کے قائم مقام ہیں۔ اور یہی وہ بدیعی نوع ہے جس کا نام ارسال المثل رکھا جاتا ہے۔ جعفر مذکور نے اس قسم میں حسب ذیل آیتیں وارد کی ہیں: قال تعالیٰ "لَیْسَ لَهَا مِنْ دُوْنِ اللّٰهِ كَاشِفَةٌ" "لَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ حَتّٰی تُنْفِقُوْا مِمَّا تُحِبُّوْنَ" "اَلْاٰنَ حَصْحَصَ الْحَقُّ"۔ "وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَّنَسِیَ خَلْقَهٗ"۔ "ذٰلِكَ بِمَا قَدَّمَتْ یَدٰكَ"۔ "قُضِیَ الْاَمْرُ الَّذِیْ فِیْهِ تَسْتَفْتِیٰنِ"۔ "اَلَیْسَ الصُّبْحُ بِقَرِیْبٍ"۔ "وَحِیْلَ بَیْنَهُمْ وَبَیْنَ مَا یَشْتَهُوْنَ"۔ "لِكُلِّ نَبَاٍ مُّسْتَقَرٌّ"۔ "وَلَا یَحِیْقُ الْمَكْرُ السَّیِّئُ اِلَّا بِاَهْلِهٖ" "قُلْ كُلٌّ یَّعْمَلُ عَلٰی شَاكِلَتِهٖ" "وَعَسٰٓی اَنْ تَكْرَهُوْا شَیْئًا وَّهُوَ خَیْرٌ لَّكُمْ كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ

رَهِيْنَةٌ" "مَا عَلَى الرَّسُوْلِ اِلَّا الْبَلَاغُ" "مَا عَلَى الْمُحْسِنِيْنَ مِنْ سَبِيْلٍ" "هَلْ جَزَاءُ الْاِحْسَانِ اِلَّا الْاِحْسَانُ" "كَمْ مِنْ فِئَةٍ قَلِيْلَةٍ غَلَبَتْ فِئَةً كَثِيْرَةً" "آلْآنَ وَقَدْ عَصَيْتَ قَبْلُ" "تَحْسَبُهُمْ جَمِيْعًا وَّقُلُوْبُهُمْ شَتّٰى" "وَلَا يُنَبِّئُكَ مِثْلُ خَبِيْرٍ" "كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُوْنَ" "وَلَوْ عَلِمَ اللّٰهُ فِيْهِمْ خَيْرًا لَاَسْمَعَهُمْ" "وَقَلِيْلٌ مِّنْ عِبَادِيَ الشَّكُوْرُ" "لَا يُكَلِّفُ اللّٰهُ نَفْسًا اِلَّا وُسْعَهَا" "لَا يَسْتَوِى الْخَبِيْثُ وَالطَّيِّبُ" "ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ" "ضَعُفَ الطَّالِبُ وَالْمَطْلُوْبُ" "لِمِثْلِ هٰذَا فَلْيَعْمَلِ الْعَامِلُوْنَ" "وَقَلِيْلٌ مَا هُمْ اور فَاعْتَبِرُوْا يَا اُولِى الْاَبْصَارِ چند دوسرے لفظوں میں۔

سڑسٹھویں نوع

قرآن مجید کی قسمیں

ابن القیم نے اس بارہ میں ایک مجلد کتاب جداگانہ اور مستقل تصنیف کی ہے جس کا نام تبیان ہے قسم سے خبر کی تحقیق اور اس کی تو کید مقصود ہوتی ہے یہاں تک کہ قولہ تعالیٰ "وَاللّٰهُ يَشْهَدُ اِنَّ الْمُنَافِقِيْنَ لَكَاذِبُوْنَ" کے مانند کلاموں کو بھی قسم قرار دیا ہے اگرچہ اس میں صرف شہادت (گواہی) کی خبر دی گئی ہے اور اس کے قسم قرار دینے کی وجہ اس کا خبر کی تو کید کے لئے آنا ہے اس لئے یہ قسم کے نام موسوم کیا گیا۔ اس موقع پر ایک اعتراض بھی کیا جاتا ہے کہ خدا تعالیٰ کے قسم کھانے کے کیا معنی ہیں؟ کیونکہ اگر وہ قسم مومن کو یقین دلانے کے لئے کھائی جاتی ہے تو مومن محض خبر دینے ہی کے ساتھ بغیر قسم کے اُس کی تصدیق کرتا ہے۔ اور اگر یہ قسم کافر کے لئے کھائی جاتی ہے تو اُس کے واسطے کچھ بھی مفید نہیں پڑ سکتی۔ اور اس اعتراض کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ قرآن کا نزول عرب کی زبان میں ہوا ہے اور اہل عرب کا دستور ہے کہ جس وقت وہ کسی امر کی تاکید کا ارادہ کرتے ہیں تو اُس وقت قسم کھایا کرتے ہیں۔

اور ابو القاسم قشیری نے اس اعتراض کا جواب یوں دیا ہے کہ خدا تعالیٰ نے حجت کے تکملہ اور اُس کی تاکید کے واسطے قسم کو ذکر فرمایا ہے اور یہ اس لئے کہ حکم (پنچ یا ثالث) معاملہ اور جھگڑے کا فیصلہ دو ہی امور کے ساتھ کیا کرتا ہے قسم کے ساتھ یا شہادت کے ساتھ۔ لہٰذا خدا تعالیٰ نے اپنی کتاب میں دونوں نوعوں کا ذکر فرما دیا تا کہ منافقین کے لئے کوئی حجت باقی نہ رہ جائے چنانچہ فرمایا "شَهِدَ اللّٰهُ اَنَّهٗ لَا اِلٰهَ اِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَاُولُوا الْعِلْمِ" اور ارشاد کیا "قُلْ اِىْ وَرَبِّىْ اِنَّهٗ لَحَقٌّ" اور کسی اعرابی کی بابت بیان کیا گیا ہے کہ جس وقت اُس نے خدا تعالیٰ کا قول "وَفِى السَّمَآءِ رِزْقُكُمْ وَمَا تُوْعَدُوْنَ" "فَوَرَبِّ السَّمَآءِ وَالْاَرْضِ اِنَّهٗ لَحَقٌّ" سنا تو چیخ پڑا اور کہنے لگا "وہ کون ہے جس نے پروردگار جلیل کو اس قدر غصہ دلایا کہ اُسے قسم کھانے پر مجبور بنا دیا"۔

قسم صرف کسی معظم اسم ہی کے ساتھ کھائی جاتی ہے۔ اور اللہ تعالیٰ نے سات جگہوں پر قرآن میں اپنی ذات پاک

کے ساتھ قسم کھائی ہے ایک تو وہ آیت جو قولہ تعالیٰ "قُلْ اِیْ وَرَبِّیْ" کے ساتھ مذکور ہوگئی۔ دوسری آیت "قُلْ بَلٰی وَرَبِّیْ لتبعثنّ" (۳) "فَوَرَبِّکَ لَنَحْشُرَنَّهُمْ وَالشَّیَاطِیْنَ" (۴) "فَوَرَبِّکَ لَنَسْئَلَنَّهُمْ اَجْمَعِیْنَ" (۵) "فَلَا اُقْسِمُ بِرَبِّ الْمَشَارِقِ وَالْمَغَارِبِ" اور باقی تمام قسمیں اپنی مخلوقات کے ساتھ کھائی ہیں۔ مثلاً قولہ تعالیٰ "وَالتِّیْنِ وَالزَّیْتُوْنِ" "وَالصَّافَاتِ" "وَالشَّمْسِ" "وَاللَّیْلِ" "وَالضُّحٰی" اور "فَلَا اُقْسِمُ بِالْخُنَّسِ" پس اگر کہا جائے کہ خدا تعالیٰ نے مخلوق کی قسم کیونکر کھائی ہے حالانکہ غیر اللہ کے ساتھ قسم کھانے کی سخت ممانعت وارد ہوئی ہے؟ تو ہم کہیں گے کہ اس اعتراض کا جواب کئی وجوہ کے ساتھ دیا گیا ہے۔

ایک وجہ یہ ہے کہ ان مقاموں میں مضاف حذف کر دیا گیا ہے یعنی ان کی اصل "وَرَبِّ التِّیْنِ" "وَرَبِّ الزَّیْتُوْنِ" "وَرَبِّ الشَّمْسِ" عَلٰی هٰذَا الْقِیَاسِ تھی۔

وجہ دوم یہ ہے کہ عرب کے لوگ ان چیزوں کی تعظیم کیا کرتے اور ان کی قسم کھایا کرتے تھے۔ لہٰذا قرآن کا نزول بھی اُنہی کی عرف پر ہوا۔

تیسری وجہ جواب کی یہ ہے کہ قسم اُنہی چیزوں کی کھائی جاتی ہے جن کی قسم کھانے والا تعظیم کیا کرتا ہو۔ یا اُن کی بزرگداشت کرتا ہو بحالیکہ وہ چیز اُس قسم کھانے والے سے بالاتر ہے اور اللہ تعالیٰ سے بالاتر تو کوئی چیز نہیں ہے اس لئے اُس نے کبھی اپنی ذات پاک کی قسم کھائی ہے اور کبھی اپنی مصنوعات کی قسم کھائی ہے اس لئے کہ وہ مصنوعات باری تعالیٰ کے وجود اور صانع کی ذات پر دلالت کرتی ہے۔

اور ابن ابی الاصبع نے اسرار الفواتح میں بیان کیا ہے کہ مصنوعات کی قسم کھانا صانع کی قسم کھانے کو لازم لیتا ہے اس لئے کہ مفعول کا ذکر فاعل کے ذکر مستلزم ہے اس لئے کہ بغیر فاعل کے مفعول کا وجود محال مانا جاتا ہے۔ اور ابن ابی حاتم نے حسن رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا "بے شک اللہ پاک اپنی مخلوقات میں سے جس چیز کی چاہے قسم کھا سکتا ہے اور اسی کے ساتھ کسی آدمی کے لئے یہ بات کبھی درست نہیں کہ اللہ پاک کے سوا دوسری چیز کی قسم کھائے"۔ علماء کا قول ہے "اللہ پاک نے اپنے قول لَعَمْرُکَ میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی قسم کھائی ہے تاکہ اس بات سے لوگوں کو آپ کی عظمت اور مرتبہ کی معرفت حاصل ہو جو کہ آپ کو خدا تعالیٰ کے نزدیک حاصل ہے۔ ابن مردویہ نے ابن عباسؓ کا یہ قول نقل کیا ہے کہ "خدا تعالیٰ نے محمد صلی اللہ علیہ وسلم سے بڑھ کر کوئی اپنے نزدیک معزز اور مکرم نفس پیدا نہیں کیا ہے اور میں نے سوا اس کے کہ خدا تعالیٰ نے محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی جان کی قسم کھائی ہے اور اُس کو کسی کی جان کی قسم کھاتے نہیں سنا چنانچہ وہ فرماتا ہے "لَعَمْرُکَ اِنَّهُمْ لَفِیْ سَکْرَتِهِمْ یَعْمَهُوْنَ"۔

ابو القاسم القشیری کہتا ہے کہ "کسی شے کی قسم کھانا دو وجہوں سے خارج نہیں ہوتی۔ یا تو کسی فضیلت کے سبب سے ایسا کیا جاتا ہے اور یا کسی منفعت کے لحاظ سے۔ فضیلت کی مثال ہے قولہ تعالیٰ "وَطُوْرِ سِیْنِیْنَ وَهٰذَا الْبَلَدِ الْاَمِیْنِ" اور منفعت کے خیال سے قسم کھائی جانے کی نظیر قولہ تعالیٰ "وَالتِّیْنِ وَالزَّیْتُوْنِ" ہے۔

اور کسی دوسرے شخص کا قول ہے "خدا تعالیٰ نے تین چیزوں کی قسم کھائی ہے (۱) اپنی ذات کی آیاتِ سابقہ کے مانند (۲) اپنے فعل کی مثلاً "وَالسَّمَآءِ وَمَا بَنٰهَا وَالْاَرْضِ وَمَا طَحٰهَا وَنَفْسٍ وَمَا سَوّٰهَا" اور (۳) اپنے مفعول کی قسم کھائی

ہے جیسے "وَالنَّجمِ اِذَا هَوٰی" "وَالطُّوْرِ وَكِتَابٍ مَّسْطُوْرٍ" اور قسم یا تو ظاہر ہوا کرتی ہے مثل سابق میں بیان کی گئی آیتوں کے اور یا مضمر ہوتی ہے۔ قسم مضمر کی دو قسمیں ہیں۔ پہلی قسم وہ ہے جس پر قسم کا لام دلالت کرتا ہے جیسے "لَتُبْلَوُنَّ فِیْٓ اَمْوَالِكُمْ" اور دوسری قسم وہ ہے جس پر معنی کی دلالت پائی جاتی ہو جیسے "وَاِنْ مِّنْكُمْ اِلَّا وَارِدُهَا" کہ اس میں واللہ لفظ قسم مقدر ہے۔

ابوعلی فارسی بیان کرتا ہے کہ جو الفاظ قسم کے قائم مقام ہوا کرتے ہیں اُن کی دو قسمیں ہیں۔ ایک تو وہ ہیں جو کہ اپنے سوا دوسرے الفاظ ہی کے مانند ہوں یعنی اُن خبروں کی طرح جو کہ قسم نہیں ہوا کرتی ہیں اور ایسے الفاظ کا جواب قسم کے جواب کی طرح نہیں آتا مثلاً قولہ تعالیٰ "وَقَدْ اَخَذَ مِيْثَاقَكُمْ اِنْ كُنْتُمْ مُّؤْمِنِيْنَ" "وَرَفَعْنَا فَوْقَكُمُ الطُّوْرَ خُذُوْا" "فَيَحْلِفُوْنَ لَهٗ كَمَا يَحْلِفُوْنَ لَكُمْ" پس یہ اور اسی کے مانند باتوں کا قسم ہونا بھی جائز ہے اور یہ بھی جائز ہے کہ حال ہو کیونکہ یہ جواب سے خالی ہے اور قسم میں جواب ضرور آتا ہے۔ اور دوسری جائز قسم وہ ہے جو کہ جواب قسم کے ساتھ ملاتی ہوتی ہے۔ جیسے قولہ تعالیٰ "وَاِذْ اَخَذَ اللّٰهُ مِيْثَاقَ الَّذِيْنَ اُوْتُوا الْكِتٰبَ لَتُبَيِّنُنَّهٗ لِلنَّاسِ" اور "وَاَقْسَمُوْا بِاللّٰهِ جَهْدَ اَيْمَانِهِمْ لَئِنْ اَمَرْتَهُمْ لَيَخْرُجُنَّ"۔

کسی عالم کا بیان ہے کہ قرآن میں اکثر محذوفۃ الفعل قسمیں واو ہی کے ساتھ آیا کرتی ہیں۔ اور جس وقت باء قسم مذکور ہوتا ہے تو اُس کے ساتھ فعل لایا جاتا ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ "وَاَقْسَمُوْا بِاللّٰهِ" اور "يَحْلِفُوْنَ بِاللّٰهِ" اور فعل کے محذوف ہونے کے ساتھ حرف یا نہیں پایا جاتا ہے۔ اور اسی وجہ سے جس شخص نے "بِاللّٰهِ اِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ" اور "بِمَا عَهِدَ عِنْدَكَ" "بِحَقٍّ اِنْ كُنْتُ قُلْتُهٗ فَقَدْ عَلِمْتَهٗ" کو قسم قرار دیا ہے اُس نے غلطی کی ہے۔

ابن القیم کا قول ہے معلوم کرنا چاہئے کہ اللہ سبحانہ وتعالیٰ چند امور کے ساتھ چند امور پر قسم کھایا کرتا ہے اور جز ایں نیست کہ وہ اپنی ذات مقدسہ کی قسم کھاتا ہے جو کہ اُس کی صفات کے ساتھ موصوف ہے۔ یا اپنی اُن نشانیوں کی قسم کھاتا ہے جو کہ اُس کی ذات یا صفات کو مستلزم ہیں۔ اور خدا تعالیٰ کا اپنی بعض مخلوقات کی قسم کھانا اس بات پر دلیل ہے کہ وہ مخلوقات اُس کی عظیم الشان نشانیوں میں سے ہے۔ پس قسم یا تو جملہ خبریہ پر وارد ہوا کرتی ہے اور یہ بیشتر ہے مثلاً قولہ تعالیٰ "فَوَرَبِّ السَّمَآءِ وَالْاَرْضِ اِنَّهٗ لَحَقٌّ" اور یا جملہ طیبہ پر وارد ہوتی ہے مثلاً قولہ تعالیٰ "فَوَرَبِّكَ لَنَسْئَلَنَّهُمْ اَجْمَعِيْنَ عَمَّا كَانُوْا يَعْمَلُوْنَ" مگر اسی کے ساتھ کبھی اس قسم سے مقسم علیہ کی تحقیق مراد لی جاتی ہے اور ایسی حالت میں یہ قسم خبر کے باب سے ہوتی ہے۔ اور گاہے اس سے قسم ہی کی تحقیق مراد ہوا کرتی ہے۔ لہٰذا مقسم علیہ وہ چیز ہے جس کی توکید اور تحقیق قسم کے ذریعہ سے مراد ہوتی ہے اور ایسی صورت میں یہ ضروری ہے کہ مقسم علیہ اس طرح کا ہو جس کے بارہ میں قسم کھایا جانا اچھا ہوتا ہے اور یہ ایسا ہے کہ جیسے غائب اور مخفی اُمور جس وقت کہ اُن کے ثبوت پر قسم کھائی جائے۔ ورنہ کھلے ہوئے اور مشہور امور مثلاً شمس، قمر، لیل، نہار، آسمان اور زمین وغیرہ تو یہ ایسی چیزیں ہیں جن کی خود قسم کھائی جاتی ہے اور ان پر قسم نہیں کھائی جاتی۔ اور وہ باتیں جن پر خدا تعالیٰ نے قسم کھائی ہے تو وہ اُس کی آیتوں میں سے ہیں۔ اور اسی لحاظ سے جائز ہے کہ وہ مقسم بہ ہوں اور اس کا عکس نہیں ہوتا۔ اور خداوند سبحانہ وتعالیٰ کبھی قسم کا جواب مذکور فرماتا ہے اور یہ بیشتر ہونے والی بات ہے۔ اور گاہے جواب قسم کو ویسے ہی حذف کر دیتا ہے جس طرح کہ "لَوْ" کا جواب اکثر حذف کر دیا جاتا ہے اور اس کی وجہ اُس کا علم حاصل

ہونا ہے۔ چونکہ قسم کلام میں بکثرت آنے والی چیز ہے اس لئے وہ مختصر کردی گئی اور یہ صورت ہوگئی کہ فعل قسم کو حذف کر کے محض حرفِ با پر اکتفا کر لیا گیا۔ پھر ظاہر اسمو[illegible] میں حرفِ با [illegible] ض حر[illegible] واؤ کو اور اسم اللہ تعالٰی میں حرفِ تا کو استعمال کیا۔ جیسے قولہ تعالٰی "تَاللّٰہِ لَا کِیْدَنَّ اَصْنَامَکُمْ"۔

ابن القیم کہتا ہے پھر اللہ سبحانہ وتعالٰی اُن اصولِ ایمان پر بھی قسم کھاتا ہے جن کی معرفت خلق پر واجب ہے کئی مرتبہ توحید پر قسم کھاتا ہے۔ اور کبھی اس بات پر کہ قرآن حق ہے۔ گاہے رسول کے حق ہونے پر۔ اور کسی وقت جزاء۔ وعد اور وعید پر۔ اور کہیں انسان کے حال پر قسم کھاتا ہے۔ پس اول یعنی توحید کی مثال ہے قولہ تعالٰی "وَالصَّافَاتِ صَفًّا...... اِنَّ اِلٰھَکُمْ وَاحِدٌ" امر دوم کی مثال ہے قولہ "فَلَا اُقْسِمُ بِمَوَاقِعِ النُّجُوْمِ وَاِنَّہٗ لَقَسَمٌ لَوْ تَعْلَمُوْنَ عَظِیْمٌ وَاِنَّہٗ لَقُرْآنٌ کَرِیْمٌ" امر سوم کی مثال ہے قولہ "یٰسٓ وَالْقُرْآنِ الْحَکِیْمِ اِنَّکَ لَمِنَ الْمُرْسَلِیْنَ" اور "وَالنَّجْمُ اِذَا ھَوٰی مَا ضَلَّ صَاحِبُکُمْ وَمَا غَوٰی......" امر چہارم کی نظیر ہے قولہ "وَالذَّارِیَاتِ...... اِنَّمَا تُوْعَدُوْنَ لَصَادِقٌ وَاِنَّ الدِّیْنَ لَوَاقِعٌ" اور "وَالْمُرْسَلَاتِ ...... اِنَّمَا تُوْعَدُوْنَ لَوَاقِعٌ" اور امر پنجم یعنی انسان کے حالات کی قسم کھانے کی مثالیں ہیں قولہ تعالٰی "وَاللَّیْلِ اِذَا یَغْشٰی...... اِنَّ سَعْیَکُمْ لَشَتّٰی......" اور قولہ "وَالْعٰدِیٰتِ...... اِنَّ الْاِنْسَانَ لِرَبِّہٖ لَکَنُوْدٌ" اور قولہ "وَالْعَصْرِ اِنَّ الْاِنْسَانَ لَفِیْ خُسْرٍ" اور قولہ "وَالتِّیْنِ ...... لَقَدْ خَلَقْنَا الْاِنْسَانَ فِیْ اَحْسَنِ تَقْوِیْمٍ......" اور قولہ "لَا اُقْسِمُ بِھٰذَا الْبَلَدِ وَاَنْتَ حِلٌّ...... لَقَدْ خَلَقْنَا الْاِنْسَانَ فِیْ کَبَدٍ"

ابن القیم کہتا ہے۔ اور زیادہ تر جواب اسی موقع پر حذف کیا جاتا ہے جہاں خود مقسم بہ میں کوئی دلالت مقسم علیہ پر پائی جاتی ہو کیونکہ ایسی حالت میں حرفِ مقسم بہ کے ذکر سے مقصد حاصل ہو جاتا ہے اور مقسم علیہ کا حذف کر دینا' بلیغ تر اور ذخیرہ تر ہوا کرتا ہے۔ مثلاً قولہ تعالٰی "صٓ وَالْقُرْآنَ ذِی الذِّکْرِ" اس لئے کہ یہاں پر مقسم بہ میں قرآن کی تعظیم اور اُس کا نہایت عمدہ وصف موجود ہے یعنی اُس کے صاحبِ ذکر ہونے کا وصف جو کہ بندگانِ خدا کی یاددہانی اور اُن کی ضروریات کے بیان پر شامل ہے۔ اور اس میں قرآن کا ایسا شرف اور اس طرح کا مرتبہ مفہوم ہوتا ہے جو کہ مقسم علیہ یعنی قرآن کے حق اور من جانب اللہ ہونے۔ اور اُس کے غیر مفتریٰ ہونے پر دلالت کر رہا ہے کیونکہ کفار قرآن کو من جانب اللہ نہیں مانتے تھے اور کہتے تھے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم اُس کو خود ہی اپنی طرف سے بنا کر پیش کرتے ہیں۔ اور اسی واسطے بہت سے علماء کا قول ہے کہ اس جگہ جواب کی تقدیر "اِنَّ الْقُرْاٰنَ لَحَقٌّ" ہے۔ اور یہی بات اس کلام کی تمام مشابہ نظیروں میں بھی مطرد ہوتی ہے مثلاً قولہ تعالٰی "قٓ وَالْقُرْآنِ الْمَجِیْدِ" اور قولہ "لَا اُقْسِمُ بِیَوْمِ الْقِیٰمَۃِ" اثبات معاد پر شامل ہے۔ اور قولہ "وَالْفَجْرِ" بہت سے زمانے ہیں جو کہ مناسک اور شعائر حج کے قبیل سے معظم افعال کے ساتھ تعلق رکھتے ہیں۔ اور یہ افعال خالص اللہ تعالٰی کی عبودیت اور اُس کی عظمت کے سامنے عاجزی اور فروتنی کا اظہار کرنے کے لئے سرزد ہوتے ہیں۔ اور اُن میں اُن باتوں کی تعظیم بھی ہوتی ہے جن کو محمد صلی اللہ علیہ وسلم اور ابراہیم علیہ السلام من جانب اللہ لائے ہیں۔

ابن القیم کہتا ہے "اور قسم کے لطائف میں سے قولہ تعالٰی "وَالضُّحٰی وَاللَّیْلِ اِذَا سَجٰی......" ہے۔ اس میں اللہ پاک نے اپنے رسول صلی اللہ علیہ وسلم پر انعام اور اکرام فرمانے کی نسبت قسم کھائی ہے۔ اور یہ امر اس بات پر شامل ہے کہ گویا خدا تعالٰی نے رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم کی تصدیق فرمائی۔ اور اس اعتبار سے وہ آپ کی نبوت کی صحت اور

آخرت میں آپ کے جزا پانے پر قسم کھائی گئی۔ اور یہ نبوت اور معاد پر قسم کھانا ٹھہرا۔ اور یہ بات بھی کہی جا سکتی ہے کہ یہاں اللہ پاک نے اپنی نشانیوں میں سے دو بڑی شان دار نشانیوں کی قسم کھائی ہے۔ پھر تم اس قسم کی مطابقت پر غور کرو تو یہ لطف محسوس ہوتا ہے کہ قسم دن کی روشنی ہے جو کہ رات کی تاریکی کے بعد آتی ہے اور مقسم علیہ نورِ وحی ہے جو کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے کچھ زمانہ کے لئے منقطع ہو کر پھر آپ پر چمکا تھا یہاں تک کہ وحی رُک جانے کے زمانہ میں آپ کے دشمنوں نے یہ کہنا شروع کیا کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے پروردگار نے اُن کو چھوڑ دیا ہے''۔ لہٰذا اب دیکھو کہ خدا تعالیٰ نے رات کی تاریکی کے بعد دن کی روشنی پھیلنے کی قسم اس بات اور ایسے موقع پر کھائی ہے جب کہ وحی کے بند اور محتجب ہو جانے کی تاریکی کے بعد دوبارہ اُس کی چمک اور تابش جلوہ فرما ہوئی تھی''۔

نوع اڑسٹھ

قرآن کا جدل (طرزِ مجادلۃ)

نجم الدین صوفی نے اس نوع میں ایک مفرد کتاب تصنیف کی ہے۔ علماء کا قول ہے ''قرآن عظیم برہانوں اور دلیلوں کی تمام انواع پر مشتمل ہے۔ کوئی دلیل' برہان' تقسیم اور تحذیر ایسی نہیں جو کہ معلومات عقلیہ اور سمیعہ کے کلیات سے بنا کی جاتی ہوں۔ مگر یہ کہ کتاب اللہ اُس کے ساتھ ضرور ناطق ہوئی ہے۔ ہاں یہ بات البتہ ہے کہ قرآن کریم نے متکلمین کے طریقوں اور اُن کی باریکیوں کو اتباع کرنے کے بغیر محض سادہ انداز کے ساتھ اہلِ عرب کی عادت کے مطابق اُن کے دلائل اور براہین کو وارد کیا ہے۔ اور اس بات کی دو وجہیں ہیں: (۱) اس لئے کہ خدا تعالیٰ نے خود ہی فرمایا ہے ''وَمَا اَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُوْلٍ اِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهٖ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ'' اور (۲) یہ کہ حجت لانے کے باریک طریقہ کی طرف وہی شخص مائل ہوگا جو کہ زبردست کلام کے ساتھ حجت قائم کرنے میں عاجز ہو ورنہ جو شخص ایسے واضح ترین کلام کے ساتھ جس کو اکثر لوگ سمجھ سکتے ہیں کسی بات کے سمجھانے کی قوت رکھتا ہے وہ کبھی اس طرح کے غامض کلام کی طرف نہ جھکے گا جس کو بہت تھوڑے آدمی جانتے ہوں اور ہرگز چیستان بجھوانے کی کوشش نہ کرے گا۔ لہٰذا خدا تعالیٰ نے اپنی مخلوق سے احتجاج فرمانے کی صورت میں خطاب اقدس واشرف کا وہ ڈھنگ رکھا جو کہ نہایت واضح اور صاف ہے تاکہ عام لوگ اُس خطاب کے جلی معانی سے اپنی تسلی اور لزوم حجت کے مناسب حال حصہ پالیں اور خاص آدمی اُس خطاب کی خبروں سے ایسے مطالب بھی سمجھ سکیں جو کہ خطیب لوگوں کی فہمیدہ باتوں پر فائق ہیں۔

ابن ابی الاصبع کہتا ہے جاحظ کا قول ہے کہ ''قرآن میں مذہب کلامی کچھ بھی پایا نہیں جاتا'' حالانکہ قرآن اُس فن کے قواعد اور نظائر سے بھرا پڑا ہے۔ اور ''مذہب کلامی'' کی تعریف یہ ہے کہ جس بات کا ثابت کرنا متکلم کو منظور ہو اُس پر وہ علم کلام جاننے والوں کے طریقہ کے مطابق ایسی دلیل لائے جو کہ معاند (مخالف) شخص کو اُس بارہ میں قطع (بند) کر دے''۔ اور منجملہ اسی بات کے ایک نوع منطقی بھی ہے۔ اس کے ذریعہ سے سچی مقدمات کی بنیاد پر صحیح نتائج نکالے جاتے ہیں۔

کیونکہ اس علم کے مسلمان علماء نے بیان کیا ہے کہ ''سورۃ الحج کے آغاز سے قولہ تعالیٰ ''وَاَنَّ اللّٰہَ یُبْعَثُ مَنْ فِی الْقُبُوْرِ'' تک پانچ نتیجے ہیں جو کہ دس مقدمات کی ترتیب سے پیدا ہوتے ہیں۔

(۱) قولہ تعالیٰ ''ذٰلِکَ بِاَنَّ اللّٰہَ ھُوَ الْحَقُّ'' اس لئے کہ ہمارے نزدیک متواتر خبر (حدیث) سے ثابت ہو چکا ہے کہ اللہ پاک نے قیامت کے زلزلہ کی خبر اُسے بہت عظمت دے کر بیان فرمائی ہے۔ اور اس بات کے صحیح ہونے کا قطع (پختہ یقین) یوں کیا گیا ہے کہ یہ خبر اُس ذات نے دی ہے جس کی صداقت پایہ ثبوت کو پہنچی ہوئی ہے اور پھر خبر بھی دی ہے تو اُس ذات پاک ومقدس کی طرف سے دی ہے جس کی قدرت ثابت ہو چکی ہے اور مزید بریں یہ خبر ہماری طرف تواتر کے ساتھ منقول ہوئی ہے لہٰذا یہ خبر حق ہے اور آئندہ ہونے والی بات کی خبر حق (صحت اور قطع) کے ساتھ دینا حق کے سوا کسی اور کا کام نہیں۔ اس واسطے ماننا پڑا کہ اللہ تعالیٰ ہی حق ہے۔

(۲) یہ کہ خدا تعالیٰ نے اپنے مُردوں کو زندہ بنا دینے کی خبر دی ہے۔ قولہ تعالیٰ ''اِنَّہٗ یُحْیِی الْمَوْتٰی'' اور اس کی وجہ یہ ہے کہ اُس نے روزِ قیامت کے اہوال بہت کچھ بیان فرمائے ہیں۔ اور اس خبر کے فائدہ کا حصول مردہ کو زندہ بنانے پر موقوف ہے تاکہ منکر لوگ اُن احوال کو مشاہدہ کر لیں جن کو خدائے پاک محض اُن کی وجہ سے قبول فرماتا ہے۔ اور پھر یہ ثابت شدہ امر ہے کہ خدائے پاک ہر چیز پر قادر ہے اور مُردوں کا زندہ بنانا بھی اشیاء کے زمرہ میں داخل ہے۔ اس لئے مان لیا گیا کہ بے شک اللہ پاک مُردوں کو زندہ کرتا ہے۔

(۳) اور حق سبحانہ وتعالیٰ نے اپنے ہر شے پر قادر ہونے کی خبر اپنے قول ''اِنَّہٗ عَلٰی کُلِّ شَیْءٍ قَدِیْرٌ'' وغیرہ میں دی ہے اس واسطے کہ اُس نے ہی اس بات کی خبر بھی دی ہے کہ جو شخص شیطانوں کی پیروی کرے گا اور خدا تعالیٰ کے بارہ میں بغیر علم کے مجادلہ کرے گا خدا پاک اُس کو عذاب دوزخ کا مزہ چکھائے گا اور اس بات پر اگر کسی کو قدرت ہو سکتی ہے تو اُسی کو جو کہ تمام چیزوں پر قادر مطلق ہے۔ لہٰذا خدا ہی ہر شے پر قدیر ہے۔

(۴) اُس نے یہ خبر دی ہے کہ قیامت آنے والی ہے اس میں کسی طرح کا شک وشبہ نہیں۔ اس کا ثبوت یہ ہے کہ اللہ پاک نے خبر صادق کے ساتھ اپنے انسان کو مٹی سے پیدا کرنے کی خبر اپنے قول ''لِکَیْلَا یَعْلَمَ مِنْ بَعْدِ عِلْمٍ شَیْئًا'' تک دی ہے اور اس کی مثال میں اُس خشک زمین کی حالت پیش کی ہے جس پر پانی پڑتا ہے تو وہ جوشِ مسرت سے کھل جاتی اور بڑھتی۔ اور ہر ایک خوشنما جوڑا اگاتی ہے۔ اور انسان کی آفرینش کی خبر جس اعتبار پر خدا تعالیٰ نے دی ہے وہ یہ ہے کہ پہلے اُس کو آفرینش کے ذریعہ سے وجود میں لایا۔ پھر موت کے وسیلہ سے اس کو معدوم بنا دیا۔ اور اس کے بعد بعث کے ذریعہ سے قیامت کے دن انسان کو دوبارہ بھی زندہ فرمائے گا۔ اور خدائے پاک ہی زمین کو عدم کے بعد عالمِ وجود میں لایا۔ اور اُس کو آفرینش مخلوقات سے زندہ اور آباد بنایا۔ پھر اُس کو بالکل مُردہ کرنے کے بعد بارِ دیگر اُسے سر سبزی عطا فرما کر زندہ کیا۔ اور ان سب باتوں میں خدا تعالیٰ کی خبر آنکھوں سے دیکھے جانے والے واقعات کے ساتھ غائب از نگاہ متوقع امر پر یوں صادق آئی ہے کہ وہ بالکل پیش نظر بات بن گئی اور خبر رہ ہی نہیں گئی تو اب اس بات سے خدا تعالیٰ کی خبر قیامت لانے کے بارہ میں بھی صادق ہو گئی۔ اور قیامت کو وہی لا سکتا ہے جس کو قبر میں گڑے مُردوں کے جلا دینے کی طاقت ہے اس لئے کہ قیامت اُس مدت ہی کا تو نام ہے جس میں مُردہ انسانوں کو اپنے اعمال کی سزا اور جزا پانے کے لئے اُٹھــــگــــم

اَلْحَاکِمِیْنَ کی عدالت میں کھڑا ہونے پڑے گا۔ پس قیامت ضرور ہی آنے والی ہے اس میں کوئی شک نہیں اور خدائے سبحانہ وتعالیٰ بے شک قبروں میں گڑے ہوئے مردوں کا دوبارہ زندہ بنا کر اٹھانے والا ہے۔ اور کسی دوسرے شخص نے بیان کیا ہے کہ اللہ سبحانہ وتعالیٰ نے جسمانی معاد پر کئی قسموں سے استدلال کیا ہے۔

ایک قسم تو ابتدا پر لوٹانے کا قیاس ہے جیسا کہ ارشاد فرماتا ہے "کَمَا بَدَاَکُمْ تَعُوْدُوْنَ" "کَمَا بَدَاْنَا اَوَّلَ خَلْقٍ نُّعِیْدُہٗ" "اَفَعَیِیْنَا بِالْخَلْقِ الْاَوَّلِ"۔

دوسری قسم معاد پر استدلال کی آسمان اور زمین کی آفرینش پر بطریق اولیٰ ہونے کے اعادہ کا قیاس ہے۔ اللہ پاک ارشاد کرتا ہے "اَوَلَیْسَ الَّذِیْ خَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ بِقَادِرٍ......"۔

تیسری قسم زمین کے مُردہ ہو جانے کے بعد بارش اور روئیدگی سے اُس کے دوبارہ زندہ کرنے کا قیاس ہے۔

چہارم سبز درخت سے آگ کے بڑلانے پر اعادہ کا قیاس ہے۔ اور حاکم وغیرہ نے روایت کی ہے کہ ابی بن خلف ایک ہی ہڈی لئے ہوئے آیا اور اُس نے اُسے چور چور کر کے بکھیر دیا۔ پھر کہا کیا خدا تعالیٰ اس ہڈی کو سڑ اور گل جانے کے بعد بھی زندہ بنا دے گا؟ اُسی وقت خدائے پاک نے وحی نازل فرمائی "قُلْ یُحْیِیْهَا الَّذِیْ اَنْشَاَهَا اَوَّلَ مَرَّةٍ" پس یہاں خداوند سبحانہ وتعالیٰ نے نَشْاَۃُ اُخْرٰی کو اُولیٰ کی طرف پھیرنے اور ان دونوں کے مابین حدوث کی علت کو باعث اجتماع قرار دینے کے ساتھ استدلال فرمایا۔ اور اس کے بعد حجت لانے کے بارہ میں اپنے قول "اَلَّذِیْ جَعَلَ لَکُمْ مِّنَ الشَّجَرِ الْاَخْضَرِ نَارًا" کے ساتھ اور زیادتی کر دی اور یہ بات ایک شے کو اُس کی نظیر کی طرف پھیرنے اور اُن دونوں کے مابین بحیثیت تبدیل اعراض کے اجتماع کر دینے کے بارہ میں حد درجہ کی واضح اور صاف ہے۔

پانچویں قسم معاد پر استدلال کی قولہ تعالیٰ "وَاَقْسَمُوْا بِاللّٰهِ جَهْدَ اَیْمَانِهِمْ لَا یَبْعَثُ اللّٰهُ مَنْ یَّمُوْتُ. بَلٰی. اُلْاٰیَتَیْنِ" اور اُس کی تقریر یہ ہے کہ امر حق میں اختلاف رکھنے والوں کے اختلاف سے یہ بات واجب نہیں ہو جاتی کہ خود امر حق ہی میں کوئی انقلاب ہو جائے۔ بلکہ دراصل اختلاف صرف اُن طریقوں میں ہوتا ہے جو کہ حق تک پہنچانے والے ہیں ورنہ حق فی نفسہٖ ایک ہی ہوا کرتا ہے۔ پس جب کہ اس مقام پر ایک لامحالہ موجود ہونے والی حقیقت کا ثبوت ہو گیا اور ہمارے لئے اپنی دنیاوی زندگی میں کوئی طریقہ اس حقیقت پر اس طرح واقف ہونے کا نہیں مل سکتا جو کہ باہمی الفت پیدا کرنے کا موجب اور ہمارے اختلاف کو مٹا دینے کا ذریعہ ہو اس لئے کہ اختلاف ہماری فطرت میں مرکوز ہے اور اُس کا ارتفاع یا زوال بجز اس کے اور کسی صورت میں نہیں ہو سکتا کہ ہماری یہ فطرت اور جبلت ہی مرتفع ہو جائے اور یہ سرشت کسی دوسری سرشت اور صورت میں منتقل ہو رہے۔ لہٰذا ابداہت کے ساتھ یہ بات صحیح ٹھہری کہ ہماری اس موجودہ زندگی کے علاوہ کوئی دوسری زندگی بھی ہم کو ملنے والی ہے جس میں یہ اختلاف اور جھگڑا مرتفع ہو جائے گا۔ اور یہی وہ حالت ہے جس کی طرف مصیر کا وعدہ خداوند کریم نے کیا ہے اور فرمایا ہے "وَنَزَعْنَا مَا فِیْ صُدُوْرِهِمْ مِّنْ غِلٍّ" یعنی ہم اُن کے دلوں کے کینے دور کر دیں گے۔ اور اس طرح پر موجودہ اختلاف جیسا کہ تم دیکھتے ہو اُس بَعْثُ بَعْدَ الْمَوْت کے واقعی ہونے کی دلیل بن گیا جس کا منکروں کو انکار ہے۔ ابن رشید نے اس کی تقریر یونہی کی ہے۔ اور اسی قبیل سے ہے صانع عالم کے واحد ہونے کا استدلال بھی ہے کہ اُس پر قولہ تعالیٰ "لَوْ کَانَ فِیْهِمَا اٰلِهَةٌ اِلَّا اللّٰهُ لَفَسَدَتَا" میں اشارہ کیا گیا تمانع دلالت کر رہا ہے۔ اس

لئے کہ اگر دنیا کے دو صانع ہوتے تو ہرگز اُن کی تدبیریں ایک ہی نظام پر نہ چلتیں اور اُن کا اتفاق استواری پر نہ ہوتا۔ اور ضروری تھا کہ اُن دونوں کو یا اُن میں سے ایک کو عجز لاحق ہوتا اس لئے کہ اگر اُن میں سے ایک صانع کسی جسم کے زندہ کرنے کا ارادہ کرتا اور دوسرا صانع اُسی جسم کے مردہ بنانے پر تیار ہوتا تو اس صورت میں یا اُن دونوں کا ارادہ نافذ ہونے کے سبب سے تناقص آپڑتا اس وجہ سے کہ اتفاق کو فرض کیا جائے تو فعل کی تجزی محال ہے اور اختلاف کو فرض کرنے میں اجتماع الضدین کا نقص لازم آتا ہے۔ اور یا یہ کہ اُن دونوں صانعوں کا ارادہ نافذ نہ ہوتا جس کا نتیجہ اُن دونوں کا عجز نکلتا۔ اور یا کسی ایک اور صانع کا ارادہ نافذ نہ ہوتا تو محض اُسی کا عجز ثابت ہوتا حالانکہ خدا کو عاجز نہ ہونا چاہئے۔

فصل: علم الجدل کی اصطلاحوں میں سے دونوعیں سیر اور تقسیم بھی ہیں۔ قرآن میں منجملہ اِن نوعوں کی مثالوں کے قولہ تعالیٰ "ثَمَانِيَةَ اَزْوَاجٍ مِنَ الضَّانِ اثْنَيْنِ. الْاٰيَتَيْنِ ہے کیونکہ جس وقت کافروں نے ایک مرتبہ نر چوپایوں کو حرام قرار دیا اور بارِ دیگر مادہ چوپایوں کی حرمت مقرر کی تو اللہ پاک نے سیر اور تقسیم کے طریق پر اُن کے اس فعل کی تردید فرمائی اور ارشاد کیا کہ بے شک آفرینش خدا تعالیٰ کا فعل ہے اس نے تمام مذکورہ جوڑوں میں نر اور مادہ دونوں طرح کے افراد پیدا کئے ہیں۔ پس تم نے جن کی تحریم کا ذکر کیا ہے یہ تحریم کہاں سے آئی؟ یعنی اس کی علت کیا ہے؟ کیونکہ وہ اس بات سے خالی نہیں ہوسکتی کہ یا نر کی جہت سے ہو یا مادہ ہونے کی جہت سے۔ اور یا اُس رحم کے اشتمال کی جہت سے جو کہ دونوں کے لئے شامل ہے۔ اور یا یہ بات ہوگی کہ اس تحریم کی کوئی علت معلوم ہی نہ ہوتی ہو۔ اور وہ علت تعبدی ہے بایں طور کہ اللہ تعالیٰ کی جانب سے ماخوذ ہے۔ اور خدائے پاک سے کسی بات کا اخذ کرنا بذریعہ وحی ہوتا ہے۔ یا کسی رسول کے بھیجنے کے وسیلہ سے یا اس کے کلام کو سننے اور اس بات کی تعلیم اُس کی جانب سے مشاہدہ کرنے کے واسطے سے ہوا کرتا ہے۔ اور قولہ تعالیٰ "اَمْ كُنْتُمْ شُهَدَآءَ اِذْ وَصّٰكُمُ اللّٰهُ بِهٰذَا" کے یہی معنی ہیں کہ آیا تم خداوند کریم کے اس بات کی فہمائش کرنے کے وقت حاضر اور موجود تھے۔ پس تحریم کی یہ وجہیں ایسی ہیں کہ تمام چیزوں کی حرمت ان وجوہ میں سے کسی نہ کسی وجہ کے دائرہ سے ہرگز خارج نہیں ہوسکتی۔ اب وجہ اول یعنی بذریعہ وحی حرمت معلوم ہونے سے یہ لازم آتا ہے کہ تمام نر جانور حرام ہوں۔ اور دوسری وجہ سے تمام مادہ چارپایوں کی حرمت لازم آتی ہے۔ اور تیسری وجہ کے اعتبار پر دونوں صنفوں کی تحریم معاً لازم آتی ہے۔

غرض کہ ان وجوہ کو نہ پایا گیا تو کفار کا کسی حالت میں بعض صنف کو حرام قرار دینا اور دوسری حالت میں دوسری صنف کی حرمت کا ادعا کرنا اس لئے باطل ٹھہرا کہ مذکورہ فوق سبب سے علت تحریم حرمت کے اطلاق کی مقتضی ہوا کرتی ہے۔ اور خدائے پاک سے بلا واسطہ اخذ کرنا باطل ہے اور کفار نے اُس کا دعویٰ بھی نہیں کیا۔ پھر رسول کے ذریعہ سے اخذ کرنے کی بھی یہی صورت اور کیفیت ہے کیونکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے قبل کفار عرب کے پاس کوئی رسول آیا ہی نہ تھا۔ پس جب کہ یہ تمام صورتیں باطل ہوگئیں تو اصل مدعا پایہ ثبوت کو پہنچ گیا اور وہ یہ ہے کہ کفار مکہ نے جو کچھ کہا تھا وہ محض خدا تعالیٰ پر افترا پردازی اور گمراہی تھی۔

اور منجملہ اُنہی اصطلاحات فن جدل کے ایک نوع قول بالموجب ہے۔

ابن ابی الاصبع کا قول ہے "قول بالموجب کی حقیقت یہ ہے کہ خصم کے کلام کو اُسی کی گفتگو کے فحوی (مفہوم) سے رد

کر دیا جائے۔ اور کسی دوسرے عالم کا قول ہے کہ قول بالموجب کی دو قسمیں ہیں۔ ایک قسم اُن میں سے یہ ہے کہ غیر کے کلام میں کوئی صفت اُس شے کے کنایہ کے طور پر واقع ہو جس کے واسطے کوئی حکم ثابت کیا گیا ہے اور اب وہ صفت اس حکم کو پہلی چیز کے سوا کسی دوسری چیز کے لئے ثابت کر دے مثلاً قولہ تعالیٰ "یَقُوْلُوْنَ لَئِنْ رَّجَعْنَآ اِلَی الْمَدِیْنَةِ لَیُخْرِجَنَّ الْاَعَزُّ مِنْهَا الْاَذَلَّ وَلِلّٰهِ الْعِزَّةُ......" کہ یہاں منافق لوگوں کے کلام میں "اَعَزَّ" کا لفظ اپنے فریق کے لئے کنایہ واقع ہوا ہے اور "اَذَلَّ" کا لفظ فریق مومنین کے واسطے بطور کنایہ استعمال کیا گیا ہے۔ اور منافق لوگوں نے اپنے فریق کے لئے یہ بات ثابت کی تھی کہ وہ مومن لوگوں کو مدینہ سے نکال دیں گے۔ لہٰذا خداوند کریم نے اُن کی تردید کرتے ہوئے عزت کی صفت منافقین کے فریق سے غیر فریق کے لئے ثابت کی جو کہ اللہ اور اُس کا رسول اور مومنین ہیں۔ پس گویا کہ کہا گیا "ہاں یہ صحیح ہے کہ معزز لوگ ضرور وہاں سے ذلیل لوگوں کو نکال باہر کریں گے۔ لیکن وہ ذلیل اور نکالے گئے لوگ خود منافقین ہیں اور اللہ پاک اور اُس کا رسول معزز نکالنے والے ہیں۔ اور دوسری قسم یہ ہے کہ ایک لفظ کو جو کہ غیر کے کلام میں واقع ہوا ہے اُس کی مراد کے خلاف پر محمول کیا جائے مگر یہ احتمال ایسا ہو کہ وہ لفظ اپنے متعلق کے ذکر سے اس کا محتمل ہو جاتا ہو۔ اور میں نے کسی ایسے شخص کو نہیں پایا جس نے قرآن سے اس کی کوئی مثال پیش کی ہو۔ ہاں خود میں نے ایک آیت اس قسم کی پائی ہے۔ اور وہ قولہ تعالیٰ "وَمِنْهُمُ الَّذِیْنَ یُؤْذُوْنَ النَّبِیَّ وَیَقُوْلُوْنَ هُوَ اُذُنٌ قُلْ اُذُنُ خَیْرٍ لَّكُمْ" ہے۔

اور اسی نوع کی اصطلاحوں میں سے ایک اصطلاح تسلیم بھی ہے۔ اور تسلیم اس بات کو کہتے ہیں کہ امر محال کو فرض کر لیا جائے۔ خواہ منفی بنا کر یا حرف امتناع سے مشروط کر کے تاکہ بسبب امتناع وقوع شرط کے امرِ مذکور بھی ممتنع الوقوع ہو جائے۔ اور پھر اس کے بعد اُس امر کا وقوع بطور تسلیم جدلی کے مان لیا جائے تو بتقدیر اُس کے وقوع میں آ جانے کے اُس کے بے فائدہ ہونے پر دلیل قائم کی جائے مثلاً قولہ تعالیٰ "مَا اتَّخَذَ اللّٰهُ مِنْ وَّلَدٍ وَّمَا كَانَ مَعَهٗ مِنْ اِلٰهٍ اِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ اِلٰهٍۭ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلٰى بَعْضٍ" کہ اُس کے معنی ہیں خدا کے ساتھ اور کوئی معبود نہیں ہے اور اگر یہ تسلیم کر لیا جائے کہ اُس سبحانہ وتعالیٰ کے علاوہ اُس کا کوئی اور شریک معبود بھی ہے تو اُس سے یہ ماننا لازم آئے گا کہ ہر ایک معبود اُن دونوں میں سے اپنی مخلوق کو الگ کر لے گیا ہے اور اُن میں سے ایک دوسرے پر بلندی (اور غلبہ) چاہتا ہے۔ اور اس طرح دنیا میں کوئی امر تمام نہ ہونے پائے گا۔ نہ کوئی حکم چل سکے گا۔ اور نہ دنیا کی حالت باقاعدہ اور ٹھیک سر ہو گی۔ حالانکہ واقع کو دیکھو تو وہ اس کے بالکل خلاف ہے یعنی دنیا کا کاروبار ایک نہایت منتظم وتیرہ پر چل رہا ہے جس میں کبھی بال برابر فرق نہیں پڑتا۔ لہٰذا چونکہ دو یا اس سے زائد معبودوں کے فرض سے فرض محال لازم آتا ہے اس لئے اسے فرض کرنا ہی محال ہے۔

پھر اسی نوع کے متعلق اسجال بھی ایک اصطلاح ہے۔ اور یہ اس طرح کے الفاظ لانے کا نام ہے کہ مخاطب پر خطاب کا وقوع مسجل (ثابت) کر دیں مثلاً قولہ تعالیٰ "رَبَّنَا وَاٰتِنَا مَا وَعَدْتَّنَا عَلٰى رُسُلِكَ رَبَّنَا وَاَدْخِلْهُمْ جَنّٰتِ عَدْنِ نِ الَّتِیْ وَعَدْتَّهُمْ" کہ اس آیت میں ایتاء اور ادخال کے لفظوں کا اسجال یوں کیا گیا ہے کہ اُن کا وصف خدا تعالیٰ کی طرف سے اُن کا وعدہ ہونے کے ساتھ کیا گیا ہے اور خدائے پاک کبھی وعدہ خلافی نہیں کرتا۔

اور منجملہ اُن اصطلاحات کے ایک اور اصطلاح انتقال ہے۔ اور یہ اس بات کا نام ہے کہ دلیل دینے والا شخص ایک دلیل دینا شروع کر کے پھر اُس سے غیر دلیل کی طرف منتقل ہو جائے۔ اور اُس کی وجہ یہ ہو کہ خصم نے پہلے استدلال سے

وجہ دلالت نہیں سمجھی ہے لہٰذا دوسرے استدلال کو شروع کر دیا گیا جیسا کہ حضرت خلیل اللہ علیہ السلام اور جبار نمرود کے مناظرہ میں آیا ہے۔ ابراہیم علیہ السلام نے نمرود سے کہا "رَبِّیَ الَّذِیْ یُحْیِیْ وَ یُمِیْتُ" اور جبار (نمرود) نے دعویٰ کیا کہ "اَنَا اُحْیِیْ وَاُمِیْتُ" میں بھی تو زندہ کرسکتا اور مارسکتا ہوں۔ پھر اس نے ایک واجب القتل قیدی کو طلب کر کے اُسے رہا کر دیا اور دوسرے قیدی کو جو سزاوار قتل نہ تھا قتل کر ڈالا۔ خلیل اللہ علیہ السلام اس بات کو دیکھ کر سمجھ گئے کہ جبار نے زندہ کرنے اور مارنے کے معنی ہی نہیں سمجھے ہیں یا وہ سمجھ گیا ہے مگر اپنی اس حرکت سے مغالطہ دیتا ہے لہٰذا ابراہیم علیہ السلام ایسے استدلال کی جانب منتقل ہوئے جس سے خلاص پانے کی جبار کو کوئی وجہ ہی نہیں مل سکتی تھی۔ اور اُنہوں نے فرمایا "اِنَّ اللّٰـهَ یَاْتِیْ بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَاْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ" اب تو جبار کی سٹی گم ہوگئی اور وہ مبہوت ہو کر بند ہو گیا۔ اُس سے یہ کہتے بن ہی نہ آیا کہ میں ہی تو آفتاب کو مشرق سے نکالتا ہوں کیونکہ اُس سے بڑی عمر کے لوگ اُسے جھوٹا بناتے اور کہتے کہ آفتاب تو ہمیشہ سے یونہی نکلا کرتا ہے اس میں تیری خصوصیت کیا ہے۔

اور ایک اور اصطلاحی نوع فنِ جدل کی مناقضہ ہے اور یہ اس بات کا نام ہے کہ ایک امر کو کسی محال شے سے متعلق کر دیا جائے اور اس میں یہ اشارہ مرکوز ہو کہ اُس امر کا وقوع محال ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ "وَلَا یَدْخُلُوْنَ الْجَنَّةَ حَتّٰی یَلِجَ الْجَمَلُ فِیْ سَمِّ الْخِیَاطِ

اور ایک دوسری نوع ہے مجاراۃ الخصم اور اس کا مقصود یہ ہوتا ہے کہ مخالف مدمقابل ٹھوکر کھا کے اپنے ہی بعض مقدمات کو اُس جگہ تسلیم کر لے جہاں کہ اُس کو الزام دینا اور قائل بنانا مراد ہوتا ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ "قَالُوْا اِنْ اَنْتُمْ اِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُنَا تُرِیْدُوْنَ اَنْ تَصُدُّوْنَا عَمَّا کَانَ یَعْبُدُ اٰبَآءُ وْنَا فَاْتُوْنَا بِسُلْطَانٍ مُّبِیْنٍ ۝ قَالَتْ لَهُمْ رُسُلُهُمْ اِنْ نَّحْنُ اِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُکُمْ " یہاں پر رسولوں کا یہ کہنا کہ "بے شک ہم بھی تمہاری ہی طرح انسان ہیں" اس میں ایک طرح کا اقرار اُن کے بشریت ہی پر مقصود ہونے کا بھی پایا جاتا ہے۔ اور گویا کہ اس طرح انہوں نے اپنی ذاتوں سے رسالت کا انتفاء تسلیم کر لیا۔ مگر یہ بات مراد نہیں ہے بلکہ خصم کی دلجوئی اور ہم آہنگی کے طور پر مجاراۃ کی ہے تاکہ وہ ٹھوکر کھا کے قابو میں آ جائے۔ پس گویا کہ انبیاءؑ نے یوں کہا ہے "تم نے ہمارے بشر ہونے کی نسبت جو کچھ کہا ہے وہ بجا ہے اور ہم اُس سے انکار نہیں کرتے لیکن یہ بات کچھ اُس کے منافی تو نہیں ہوتی کہ خدائے کریم ہم پر عہدہ رسالت عطا کرنے کا فضل و احسان کرے"۔

نوع انہتر

قرآن میں کون سے اسماء، کنیتیں اور القاب واقع ہیں

قرآن میں انبیاء اور مرسلین علیہم السلام کے پچیس نام ہیں اور وہ مشاہیر انبیاء علیہم السلام ہیں:

(۱) آدم علیہ السلام: ابوالبشر ایک گروہ نے بیان کیا ہے کہ آدم۔ اَفْعَلُ کے وزن پر آدمۃ سے صفت مشتق ہے اور اسی واسطے یہ غیر منصرف ہے۔ الجوالیقی کہتا ہے "انبیاءؑ کے نام تمام سب اعجمی ہیں مگر چار نام اس سے مستثنیٰ ہیں: آدمؑ

صالحؑ، شعیبؑ اور محمد صلی اللہ علیہ وسلم۔

ابن ابی حاتم نے ابی الضحیٰ کے طریق پر ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ آدم علیہ السلام کا نام آدمؑ اس مناسبت سے رکھا گیا کہ وہ گندم رنگ کی زمین سے پیدا ہوئے تھے۔ اور ایک قوم کا بیان ہے کہ یہ اسم سریانی ہے اس کی اصل آدام بروزن خاتام تھی۔ دوسرے الف کو حذف کر کے اُس کو معرب کر لیا گیا اور ثعالبی کا بیان ہے ''عبرانی زبان میں مٹی کو آدام کہتے ہیں اس واسطے مٹی کی مناسبت سے آدم علیہ السلام کا یہ نام رکھا گیا''۔

ابن ابی خیثمہ نے کہا ہے کہ آدم علیہ السلام (۹۶۰) سال زندہ رہے تھے''۔ اور نووی اپنی کتاب تہذیب میں بیان کرتا ہے کہ تواریخ کی کتابوں میں آدم علیہ السلام کا ہزار سال زندہ رہنا مشہور ہے''۔

(۲) نوح علیہ السلام: الجوالیقی کہتا ہے کہ یہ اسم بھی معرب ہے اور کرمانی نے اس پر اتنا اور بڑھایا ہے کہ سریانی زبان میں اس کے معنی ہیں شاکر''۔ اور حاکم مستدرک میں بیان کرتا ہے کہ نوحؑ کی وجہ تسمیہ اُن کا اپنی ذات کی بابت بکثرت رونا تھا اور ان کا نام عبدالغفار ہے''۔ اور حاکم ہی یہ بھی کہتا ہے کہ ''اکثر صحابہ رضی اللہ عنہم نوح علیہ السلام کے ادریس علیہ السلام سے قبل ہونے کو مانتے ہیں اور کسی دوسرے راوی کا قول ہے کہ وہ نوح علیہ السلام بن لمک (لام مفتوح۔ میم ساکن اور میم کے بعد کاف) ابن متوشلخ (میم مفتوح۔ تاء مضمومہ۔ شین اور لام مفتوحہ)۔ ابن اخنوخ (خاء معجمہ مفتوحہ۔ نون خفیفہ مضموم واؤ اور پھر خا ساکن) اور اخنوخ ہی بقول مشہور ادریس علیہ السلام ہیں۔ اور طبرانی۔ ابی ذرؓ سے روایت کرتے ہیں کہ اُنہوں نے کہا ''میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کی کہ یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سب سے پہلے نبی کون ہیں؟ رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا آدمؑ'' میں نے کہا پھر کون؟ ارشاد کیا ''نوح علیہ السلام اور آدمؑ اور نوحؑ کے مابین بیس قرن (صدیاں) ہیں''۔ مستدرک میں ابن عباسؓ سے مروی ہے اُنہوں نے کہا ''آدمؑ اور نوحؑ کے مابین دس قرن (صدیوں کا فاصلہ) تھا''۔ مستدرک ہی میں ابن عباسؓ ہی سے مرفوعاً مروی ہے کہ ''خدا تعالیٰ نے نوحؑ کو چالیس سال کی عمر میں رسالت کے ساتھ مبعوث فرمایا تھا۔ پس وہ نو سو پچاس سال اپنی قوم میں زندہ رہ کر اُنہیں خدا کی طرف بلاتے رہے۔ طوفان کے بعد ساٹھ سال زندہ رہے یہاں تک کہ اُن کے سامنے ہی آدمیوں کی کثرت ہوگئی اور وہ دنیا میں خوب پھیل گئے''۔ ابن جریر نے ذکر کیا ہے کہ نوحؑ کی ولادت وفاتِ آدمؑ کے ایک سو چھبیس سال بعد ہوئی تھی''۔ اور نووی کی کتاب تہذیب میں آیا ہے کہ نوحؑ تمام نبیوں میں باعتبار عمر کے بہت طویل عمر پانے والے شخص ہیں۔

(۳) ادریس علیہ السلام کہا گیا ہے کہ وہ نوح علیہ السلام سے قبل گزرے ہیں۔ ابن اسحاق کا قول ہے ''ادریس علیہ السلام آدم کی اولاد میں پہلے شخص تھے جن کو نبوت کا مرتبہ عطا کیا گیا۔ اور وہ اخنوخ بن یراد بن مہلائیل بن انوش بن قینان ابن شعیب بن آدم علیہ السلام ہیں۔ اور وہب بن منبہ کا بیان ہے ''ادریس علیہ السلام نوحؑ کے جد ہیں جن کو خنون کہا جاتا ہے اور یہ نام سریانی زبان کا اسم ہے۔ اور ایک قول ہے کہ نہیں یہ اسم عربی زبان کا لفظ اور درراستہ سے مشتق ہے جس کی وجہ یہ تھی کہ ادریس علیہ السلام صحفِ آسمانی کا درس بکثرت دیا کرتے تھے''۔ مستدرک میں ایک کمزور سی مسند کے ساتھ حسن سے بواسطہ سمرہ مروی ہے کہ اُنہوں نے کہا ''نبی اللہ ادریسؑ سفید رنگ' دراز قامت' بڑے پیٹ والے اور چوڑے سینے والے تھے۔ اُن کے جسم پر بال بہت کم تھے اور سر پر بکثرت بال تھے۔ اُن کی ایک آنکھ دوسری آنکھ سے بڑی تھی۔ اور اُن

کے سینہ میں ایک سفید داغ تھا جو مرض برص کا داغ نہ تھا۔ پھر جب کہ اللہ پاک نے اہل زمین اور احکامِ الٰہی میں تعدی کرنے کی نہایت بری حالت دیکھی تو ادریس کو چھٹے آسمان پر اٹھالیا۔ اور وہ اسی امر کی بابت فرماتا ہے "وَرَفَعْنَاهُ مَكَانًا عَلِيًّا" اور ابن قتیبہ نے ذکر کیا ہے کہ "جس وقت ادریس علیہ السلام آسمان پر اٹھا گئے ہیں اُس وقت اُن کا سن تین سو پچاس سال کا تھا"۔ ابن حبان کی صحیح میں آیا ہے کہ "ادریس علیہ السلام نبی رسول تھے اور وہ پہلے شخص تھے جنہوں نے قلم سے کتابت ایجاد کی۔ مستدرک میں ابن عباسؓ سے مروی ہے اُنہوں نے کہا کہ "نوح علیہ السلام اور ادریس علیہ السلام کے مابین ایک ہزار سال کی مدت کا فاصلہ تھا"۔

(۴) ابراہیم: جوالیقی کہتا ہے یہ ایک قدیم اسم ہے اور عربی نہیں۔ اہلِ عرب نے اس کا تکلم کئی وجوہ پر کیا ہے جن میں سے مشہورتر ابراہیم علیہ السلام ہے۔ اور انہوں نے ابراہام بھی کہا ہے قراءت سبعہ میں اُس کو ابراہم حذف یا کے ساتھ پڑھا گیا ہے۔ اور ابرہم سریانی اسم ہے اُس کے معنی ہیں "اب رحیم" مہربان باپ اور کہا گیا ہے کہ ابرہم البرہمۃ سے مشتق ہے۔ اور اس کے معنی ہیں شدۃ النظر۔ اس بات کی حکایت کرمانی نے اپنی کتاب العجائب میں کی ہے ابراہیم علیہ السلام آزر کے بیٹے ہیں آزر کا نام تارح (تا اور را مفتوحہ اور آخر میں حاء مہملہ) تھا۔ وہ ناحور (نون اور حاء مہملہ مضمومہ کے ساتھ) کا فرزند تھا۔ اور ناحور۔ شاروخ کا بیٹا ہے۔ ابن راغو ابن فالخ ابن عابر ابن شالخ۔ ابن ارفخشد بن سام بن نوح علیہ السلام۔ واقدی کا قول ہے "ابراہیم تخلیق آدم کے بعد دو ہزار سال کے انتہائی سرے پر پیدا ہوئے۔ اور مستدرک میں ابن المسیب کے طریق پر ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ اُنہوں نے کہا "ابراہیم نے ایک سو بیس سال کے بعد ختنہ کرایا تھا اور وہ دو سو سال کی عمر پا کر فوت ہوئے"۔ اور نووی وغیرہ نے ایک قول کی حکایت کی ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ابراہیم علیہ السلام ایک سو پچھتر سال زندہ رہے تھے۔

(۶) اسماعیل: جوالیقی کا قول ہے کہ یہ نام آخر میں ن کے ساتھ (اسماعین) بھی کہا جاتا ہے نووی وغیرہ نے بیان کیا ہے کہ وہ ابراہیم علیہ السلام کے بڑے بیٹے ہیں۔

(۶) اسحاق: یہ اسماعیلؑ کی ولادت کے چودہ سال بعد پیدا ہوئے اور ایک سو اسّی برس زندہ رہے اور بوعلی ابن مشکویہ نے کتاب ندیم الفرید میں ذکر کیا ہے کہ عبرانی زبان میں اسحاق کے معنی ہیں ضحاک (بہت ہنسنے والا)

(۷) یعقوب: یہ ایک سو سینتالیس سال زندہ رہے۔

(۸) یوسف: ابن حبان کی صحیح میں ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث سے مرفوعاً مروی ہے "کریم ابن الکریم ابن الکریم ابن الکریم یوسف بن یعقوب بن اسحاق بن ابراہیم"۔ اور مستدرک میں حسن سے مروی ہے کہ یوسفؑ بارہ سال کے تھے جب کہ وہ اندھے کنویں میں ڈالے گئے اور وہ اسی سال کے بعد اپنے باپ سے ملے اور اُنہوں نے ایک سو بیس سال کی عمر پا کر وفات پائی۔ اور صحیح حدیث میں مروی ہے کہ یوسفؑ کو حسن کا نصف حصہ عطا ہوا تھا۔ اور بعض علماء نے یوسف کو مرسل (رسول) بنایا ہے جس کی دلیل خداوند پاک کا قول "وَلَقَدْ جَاءَكُمْ يُوسُفُ مِنْ قَبْلُ بِالْبَيِّنَاتِ" ہے۔ اور ایک ضعیف قول یہ ہے کہ وہ رسول یوسفؑ بن یعقوبؑ نہیں ہیں بلکہ یوسف بن افرائیم بن یوسف بن یعقوبؑ ہیں۔ اور اسی قول کے مشابہ وہ قول بھی ہے جو کہ کرمانی کی کتاب العجائب میں قولہ تعالیٰ "وَيَرِثُ مِنْ آلِ يَعْقُوبَ" کے تحت میں منقول

ہے اور وہ یہ ہے کہ جمہور کے نزدیک وہ رسول یوسف بن ماثان ہیں اور یہ کہ زکریا علیہ السلام کی بیوی مریم بنت عمران ابن ماثان کی بہن تھیں''۔ کرمانی کہتا ہے ''اور یہ کہنا کہ وہ یعقوب اسحاق بن ابراہیمؑ کے بیٹے تھے غریب (نادر بات) ہے''۔ اور جو کہ ذکر کیا گیا ہے کہ وہ قول غریب ہے تو یہ مشہور بات ہے۔ اور غریب وہی پہلا قول ہے۔ اور اُسی کی نظیر غریب ہونے میں نوف البکا لی کا یہ قول ہے کہ سورۃ الکہف میں جن موسیٰؑ کا ذکر خضرؑ کے قصہ میں آیا ہے وہ بنی اسرائیل کے موسیٰؑ (پیغمبر) نہیں ہیں بلکہ موسیٰ بن میشا بن یوسفؑ ہیں۔ اور کہا گیا ہے کہ موسیٰ بن افرائیم بن یوسفؑ ہیں۔ اور بتحقیق ابن عباسؓ نے اس بارہ میں نوف البکا لی کو کاذب قرار دیا ہے۔ اور اس امر سے بھی بڑھ کر غریب اور سخت غریب وہ قول ہے جس کی حکایت نقاش اور ماوردی نے کی ہے کہ سورۃ غافر میں ذکر کئے گئے یوسف قوم جن سے تھے۔ اللہ پاک نے اُن کو جنات کی طرف رسول بنا کر بھیجا تھا''۔ اور وہ قول بھی سخت غریب ہے جس کو ابن عسکر نے حکایت کیا ہے کہ آلِ عمران میں ذکر کئے گئے عمران موسیٰؑ کے باپ ہیں نہ مریم کے والد''۔ اور یوسف کے لفظ میں چھ لغتیں آئی ہیں سین کی تثلیث (ہر سہ حرکات) کے ساتھ مع واؤ اور ہمزہ کے اور درست یہ ہے کہ وہ عجمی لفظ ہے اُس کا کوئی اشتقاق نہیں۔

(۹) لوط: ابن اسحاق کہتا ہے ''وہ لوطؑ بن ہاران بن آزر ہیں۔ اور مستدرک میں ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ اُنہوں نے کہا ''لوطؑ ابراہیمؑ کے بھتیجے تھے''۔

(۱۰) ہودؑ: کعب رضی اللہ عنہ کا مقولہ ہے ''ہودؑ آدمؑ سے نہایت مشابہ تھے''۔ اور ابن مسعود کہتے ہیں وہ بڑے مستقل مزاج اور صابر آدمی تھے''۔ ان دونوں روایتوں کی تخریج حاکم نے مستدرک میں کی ہے اور ابن ہشام نے کہا ہے ''ہودؑ کا نام عابر بن ارفخشد بن سام بن نوح ہے۔ اور کسی دوسرے شخص کا قول ہے کہ ہودؑ کے نسب کے بارہ میں راجح قول یہ ہے کہ وہ ہودؑ بن عبداللہ بن ریاح بن حاوز بن عاد بن عوص بن ارم ابن سام ابن نوحؑ ہیں۔

(۱۱) صالحؑ: وہب نے کہا ہے وہ عبید کے بیٹے ہیں اور عبید بن حایز بن ثمود بن حائر بن سام بن نوح علیہ السلام ہیں۔ وہ سن تمیز کو کو پہنچتے ہی اپنی قوم کی طرف مبعوث ہوئے۔ وہ سرخ سفید رنگت کے آدمی اور نرم خوشنما بالوں والے تھے۔ پس وہ اپنی قوم میں چالیس سال تک رہے۔ اور نوف الشامی بیان کرتا ہے کہ ''صالحؑ ملک عرب کے پیغمبر تھے۔ جس وقت خداوند پاک نے قوم عاد کو ہلاک کر دیا تو اس کے بعد ثمود کی آبادی بڑھی۔ پس اللہ تعالیٰ نے اُن کی طرف صالحؑ کو کم سن نوجوان ہونے کی حالت میں نبی بنا کر بھیجا اور اُنہوں نے قوم ثمود کو جب کہ وہ سن رسیدہ اور کھچڑی بالوں والے ہو چلے اُس وقت خدا کی طرف بلایا۔ اور نوحؑ اور ابراہیمؑ کے مابین بجز ہودؑ اور صالحؑ کے کوئی اور نبی نہیں ہوا ہے''۔ ان دونوں روایتوں کی تخریج حاکم نے مستدرک میں کی ہے۔ ابن حجر اور دیگر علماء کا قول ہے کہ قرآن اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ ثمود کی قوم قوم عاد کے بعد ہوئی تھی جس طرح پر کہ قوم عاد قوم نوحؑ کے بعد ہوئی تھی''۔ ثعلبی کہتا ہے اور پھر ثعلبی سے نووی اپنی کتاب تہذیب میں یہی قول نقل کرتا ہے۔ اور اس کو اُس نے ثعلبی کے خط ہی سے نقل کیا ہے کہ ''صالح علیہ السلام عبید کے بیٹے ہیں۔ اور اُن کا نسب نامہ یہ ہے: عبید بن اسیف بن ماشج بن عبید بن حاذر بن ثمود بن عاد بن عوص بن ارم بن سام بن نوحؑ۔ خدا نے اُن کو اُن کی قوم کی طرف مبعوث فرمایا بحالیکہ وہ نوجوان تھے اور اُن کی قوم کے لوگ عرب کے باشندے تھے اُن کے مکانات حجاز اور شام کے مابین تھے۔ صالحؑ ان لوگوں میں بیس سال تک مقیم رہے۔ اور اُنہوں نے شہر مکہ میں

وفات پائی جب کہ اُن کی عمر اٹھاون سال کی تھی۔

(۱۲) شعیبؑ: ابن اسحاق نے کہا ہے ''وہ میکائیل کے فرزند ہیں اور میکائیل بن یشجن بن لاوی بن یعقوب علیہ السلام ہیں۔ اور میں نے نووی کی کتاب تہذیب میں اُسی کے خط (قلمی نسخہ) میں لکھا ہوا دیکھا ہے کہ ''شعیبؑ بن میکائیل بن یشجن بن مدین ابن ابراہیم خلیل اللہ خطیب الانبیاء کہلاتے تھے اور وہ دو قوموں کی جانب رسول بنا کر مبعوث کیے گئے تھے۔ اہل مدین اور اصحاب الایکۃ کی طرف وہ بڑے نمازی تھے اور آخر عمر میں اُن کی بینائی جاتی رہی تھی''۔ اور ایک جماعت نے اس قول کو مختار قرار دیا ہے کہ مدین اور اصحاب الایکہ دونوں ایک ہی قوم کے نام ہیں''۔ ابن کثیر کا قول ہے اور اس پر یہ بات دلالت کرتی ہے کہ اِن قوموں میں سے ہر ایک کو ناپ اور تول میں کمی نہ کرنے اور پورا پورا ناپ تول کر دینے کی نصیحت کی گئی ہے۔ اور اس سے معلوم ہوتا ہے کہ دونوں ایک ہی قوم ہیں۔ اور پہلے راوی یعنی ابن اسحاق نے اُس نقل سے احتجاج کیا ہے جس کی تخریج اسدی اور عکرمۃ سے کی گئی ہے کہ اِن دونوں صاحبوں نے کہا ہے خدا تعالیٰ نے بجز شعیب علیہ السلام کے اور کسی پیغمبر کو دو مرتبہ نبوت کے ساتھ مبعوث نہیں فرمایا۔ اِن کو ایک بار قوم مدین کی طرف بھیجا۔ اور اس قوم پر اللہ پاک نے ڈراونی صدا مسلط کی (بوجہ نافرمانی) اور دوسری دفعہ شعیبؑ اصحاب الایکہ کی طرف نبی بنا کر بھیجے گئے اور ان لوگوں نے بھی نافرمانی کے عقاب میں یوم الظلۃ (سایہ کا دن اُن کے سروں پر پہاڑ جھک کر سائبان کی طرح بن گیا تھا اور آخر وہ گر پڑا۔ جس کے نیچے سب لوگ دب کر رہ گئے۔ ترجمہ) کا عذاب بھگتا''۔ اور ابن عساکر نے اپنی تاریخ میں عبداللہ بن عمروؓ کی حدیث سے مرفوعاً روایت کی ہے کہ ''قوم مدین اور اصحاب الایکۃ دو قومیں تھیں اور خدائے پاک نے ان دونوں قوموں کی ہدایت کے لئے شعیب علیہ السلام کو مبعوث بہ نبوت فرمایا تھا''۔ ابن کثیر کہتا ہے کہ یہ حدیث غریب ہے اور اس کے رفع (مرفوع بنانے) میں بھی کلام ہے۔ ابن کثیر ہی کہتا ہے کہ اور بعض لوگوں نے یہ بھی کہا ہے کہ شعیب علیہ السلام تین قوموں کی جانب نبی مبعوث ہوئے تھے اور تیسری قوم اصحاب الرس تھے۔

(۱۳) موسیٰ: یہ عمران بن یصہر بن فاہث بن لاوی بن یعقوبؑ کے بیٹے تھے۔ ان کے نسب میں کوئی اختلاف نہیں ہے اور موسیٰ سریانی زبان کا اسم ہے ابوالشیخ نے عکرمہ کے طریق پر ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ موسیٰ کا نام موسیٰ اس لئے رکھا گیا کہ وہ درخت اور پانی کے مابین ڈالے گئے تھے چنانچہ قبطی زبان میں پانی کو ''مو'' اور درخت کو ''سا'' کہتے ہیں''۔ (حدیث صحیح میں اُن کی صفت یوں آئی ہے کہ وہ گندم رنگ' دراز قامت اور گھونگھریالے بالوں والے تھے کہ وہ (قبیلہ) شنوۃ کے آدمی تھے''۔ ثعلبی کا قول ہے کہ وہ ایک سو بیس سال زندہ رہے۔

(۱۴) ہارونؑ: موسیٰ علیہ السلام کے حقیقی بھائی تھے اور ایک قول میں آیا ہے کہ صرف ماں جائے بھائی تھے۔ یہ دونوں قول کرمانی اپنی کتاب عجائب میں بیان کرتا ہے۔ ہارونؑ موسیٰؑ سے زیادہ دراز قامت اور حد درجہ کے خوش بیان شخص تھے۔ اور وہ موسیٰؑ سے ایک سال قبل پیدا ہوئے تھے۔ اسراء (قصہ معراج) کی بعض احادیث میں آیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا میں پانچویں آسمان پر چڑھا تو کیا دیکھتا ہوں کہ وہاں ہارونؑ موجود تھے اُن کی داڑھی آدھی سیاہ تھی اور آدھی سفید اور اس قدر لمبی تھی کہ اُس کے ناف کے قریب پہنچنے میں کوئی کسر نہیں رہتی تھی۔ میں نے کہا اے جبریلؑ یہ کون ہے؟ جبریلؑ نے جواب دیا اپنی قوم میں ہر دل عزیز اور محبوب ہارون بن عمران یہی ہیں۔ اور ابن مشکویہ نے ذکر کیا

ہے کہ عبرانی زبان میں ہارونؑ کے معنی ہر دلعزیز اور محبوب کے ہیں۔

(۱۵) داؤد: ایشا کے بیٹے تھے (الف مکسور یائے ساکن اور شین معجمہ کے ساتھ) اور ایشا بن عوبد (بروزن جعفر) ابن باعر ابن سلمون بن یخشون بن عمی بن یارب ابن رام بن حضرون بن فارص بن یہودا ابن یعقوب تھے۔ ترمذی میں آیا ہے کہ داؤدؑ بڑے عبادت گزار تھے اُن کو تمام انسانوں سے بڑھ کر عابد کہنا چاہئے۔ اور کعب کا قول ہے کہ ذاؤدؑ کا چہرہ سرخ تھا۔ سر کے بال سیدھے اور نرم تھے۔ رنگت گوری چٹی تھی۔ داڑھی طویل تھی اور اُس میں کسی قدر خم و پیچ پایا جاتا تھا۔ وہ خوش آواز اور خوش خلق تھے اور خدا تعالیٰ نے اُن کو نبوت اور دنیاوی سلطنت دونوں چیزیں اکٹھا عطا فرمائی تھیں''۔ نووی کا بیان ہے کہ اہل تاریخ کے قول سے داؤدؑ کا ایک سو برس زندہ رہنا معلوم ہوتا ہے از انجملہ چالیس سال اُن کی حکمرانی کا زمانہ رہا۔ اور ان کے بارہ فرزند تھے۔

(۱۶) سلیمانؑ: داؤدؑ کے فرزند ارجمند ہیں۔ کعب نے بیان کیا ہے کہ وہ سرخ سفید، گداز بدن کشادہ پیشانی اور خوش اندام شخص تھے اور اُن کے مزاج میں عجز و انکسار کی محمود صفت پائی جاتی تھی اُن کے والد ماجد داؤدؑ باوجود اِن کی کم سنی کے بہت سے اُمور میں اُن سے مشورہ لیا کرتے تھے جس کی وجہ سلیمانؑ کا وفور علم و دانش سے بہرہ ور ہونا تھا۔ ابن جبیر نے ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا تمام دنیا کی سلطنت دو مومنوں کو ملی تھی سلیمان اور ذوالقرنین کو اور دو کافروں نے تمام روئے زمین پر حکمرانی کی ہے نمرود اور بخت نصر نے اہل تاریخ بیان کرتے ہیں کہ سلیمانؑ تیرہ سال کی عمر میں تخت سلطنت پر جلوس فرما ہوئے اور اپنے تاریخ جلوس سے چار سال بعد بیت المقدس کی تعمیر آغاز کی اور ترپن سال کی عمر میں دنیا سے رحلت فرما گئے۔

(۱۷) ایوبؑ: ابن اسحاق کہتا ہے صحیح یہ ہے کہ وہ قوم بنی اسرائیل سے تھے۔ اور اُن کے نسب کے بارہ میں بجز اس بات کے اور کوئی صحیح بات معلوم نہیں ہو سکی ہے کہ اُن کے والد کا نام ابیض تھا۔ اور ابن جریر نے کہا ہے کہ وہ ایوب بن موص ابن روح بن عیص بن اسحاق ہیں۔ اور ابن عساکر نے حکایت کی ہے کہ ایوبؑ کی والدہ لوطؑ کی بیٹی تھیں اور اُن کے والد اُن لوگوں میں سے تھے جو کہ ابراہیمؑ پر ایمان لائے تھے اور اس اعتبار پر تو وہ موسیٰؑ سے قبل گزرے ہیں۔ اور ابن جریر نے کہا ہے کہ وہ شعیبؑ کے بعد تھے۔ ابن ابی خیثمہ کا بیان ہے کہ ایوب نبی اللہ سلیمان کے بعد ہوئے ہیں۔ اور جس وقت وہ مرض وغیرہ کی آزمائش میں ڈالے گئے اُس وقت اُن کی عمر ستر سال کی تھی اور سات سال کی مدت تک وہ بلا میں مبتلا رہے اور دو قول اس مدت کے تیرہ اور تین سال ہونے کی بابت بھی آئے ہیں۔ اور طبرانی نے روایت کی ہے کہ ایوبؑ کی مدت عمر ترانوے سال تھی۔

(۱۸) ذوالکفل: بیان کیا گیا ہے کہ وہ ایوبؑ کے بیٹے تھے۔ وہب سے کتاب مستدرک میں مروی ہے کہ اللہ پاک نے ایوبؑ کے بعد اُن کے فرزند بشر بن ایوبؑ کو مبعوث بہ نبوت فرمایا اور اُن کا نام ذوالکفل رکھا۔ اُن کو حکم دیا کہ مخلوق کو میری توحید (خدا کے ایک ماننے) کی دعوت دو۔ وہ تمام عمر وقت وفات تک شام میں مقیم رہے اور اُنہوں نے پچھتر سال عمر پائی۔ کرمانی کی کتاب العجائب میں آیا ہے کہ ذوالکفل کے بابت کئی مختلف اقوال آئے ہیں۔ کہا گیا ہے کہ وہ الیاسؑ ہی ہیں۔ کہا گیا ہے کہ وہ یوشعؑ بن نون ہیں۔ اور کہا گیا ہے کہ وہ ایک نبی ہیں جن کا نام ہی ذوالکفل تھا۔ اور ایک قول یہ ہے کہ

و ایک مرد صالح تھے انہوں نے چند باتوں کی کفالت اور ذمہ داری کی تھی۔ اور پھر اُن کو پوری طرح نباہ بھی دیا تھا (اس لئے یہ نام پڑ گیا) اور کہا گیا ہے کہ وہ زکریا علیہ السلام ہیں جن کا ذکر قولہ تعالیٰ "وَكَفَّلَهَا زَكَرِيَّا" میں آیا ہے۔ اور ابن ساکر کہتا ہے کہ ایک قول سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ ایک نبی تھے اور اللہ پاک نے اُن کے لئے یہ کفالت فرمائی تھی کہ اُن ے عمل میں دوسرے انبیا علیہم السلام کے اعمال سے دُگنا اجر عطا فرمائے گا۔ قول یہ بھی ہے کہ وہ کوئی نبی نہ تھے بلکہ بات یہ تھی کہ الیسع علیہ السلام نے اُن کو اپنا خلیفہ بنایا تھا اور اُنہوں نے اُن سے یہ کفالت کی تھی کہ دن کو روزہ رکھا کریں گے۔ اور شب کو عبادتِ الٰہی کرتے رہیں گے۔ کہا گیا ہے کہ نہیں بلکہ اُس نے یہ ذمہ داری کی تھی کہ ہر روز ایک سو رکعت نماز پڑھا کرے گا۔ اور ایک قول میں آیا ہے کہ وہ الیسع ہیں اور اُن کے دو نام ہیں۔

(۲۹) **یونس**: یہ متی کے بیٹے ہیں۔ اور عبدالرزاق کی تفسیر میں آیا ہے کہ متی اُن کی والدہ کا نام تھا اور ابن حجر کہتے ہیں کہ یہ قول اُس حدیث کی شہادت سے مردود ہے جو کہ ابن عباسؓ سے صحیح میں مروی ہے اور اُنہوں نے یونس علیہ السلام کی نسبت اُن کے باپ کی طرف کی ہے۔ پس یہی بات صحیح تر ہے۔ اور مجھ کو کسی خبر میں یونس علیہ السلام کے اتصال نسب پر آگاہی نہیں حاصل ہوئی ہے۔ اور بیان کیا گیا ہے کہ یونس ایرانی ملوک الطوائف کے زمانہ میں تھے۔ ابن ابی حاتم نے مالک سے روایت کی ہے کہ یونس علیہ السلام مچھلی کے شکم میں چالیس روز تک رہے تھے۔ امام جعفر صادق رضی اللہ عنہ سے سات دن کی بابت روایت آئی ہے۔ قتادہ رضی اللہ عنہ تین ہی دن کی بابت کہتے ہیں۔ شعبی سے مروی ہے کہ یونس علیہ السلام کو مچھلی نے چاشت کے وقت نگل لیا تھا اور شام کو اُنہیں پھر اُگل دیا۔ لفظ یونس علیہ السلام میں چھ لغتیں ہیں۔ نون کی تثلیث (تینوں حرکات فتحہ' ضمہ اور کسرہ کے ساتھ پڑھنا) واؤ اور ہمزہ دونوں کے ساتھ اور مشہور قراءت ضمہ نون کے ساتھ ہے مع واؤ کے ابوحبان کہتا ہے طلحہ بن مصرف نے یونس اور یوسف۔ کسرہ کے ساتھ قراءت کی ہے اور مراد یہ لی ہے کہ ان دونوں لفظوں کو انس اور اسف سے مشتق قرار دے۔ مگر یہ قراءت شاذ ہے۔

(۲۰) **الیاس**: ابن اسحاق نے کتاب المبتدا میں بیان کیا ہے کہ وہ الیاس بن یاسین بن فنحاص بن العیز ار بن ہارون (موسیٰ علیہ السلام کے بھائی) ابن عمران ہیں۔ اور ابن عسکر نے بیان کیا ہے "القبتی نے حکایت کی ہے کہ الیاس علیہ السلام یوشع علیہ السلام کے سبط (کنبہ) سے ہیں"۔ وہب نے کہا ہے کہ الیاسؑ کو بھی ویسی ہی جاودانی عمر عطا ہوئی ہے جیسی کہ خضرؑ کو اور وہ زمانہ کے اخیر (قیامت کے قرب) تک باقی رہیں گے۔ ابن مسعودؓ سے مروی ہے کہ الیاس علیہ السلام ہیں جو کہ ادریس تھے یعنی دونوں ایک ہی نبی کے نام ہیں اور یہ بیان عنقریب آئے گا۔ الیاس کا ہمزہ قطعی ہے اور یہ عبرانی اسم ہے۔ اس کے آخر میں یا اور نون بھی زیادہ کیا گیا ہے قال تعالیٰ "سَلَامٌ عَلٰى اِلْيَاسِيْنَ" جیسے کہ ادریس علیہ السلام کے بارہ میں لوگوں نے ادراسین بھی کہا ہے۔ اور جس شخص نے اس آیت کی قراءت "اٰلِ يَاسِيْنَ" کی ہے تو اُس کی نسبت کہا گیا ہے کہ اس سے آل محمد صلی اللہ علیہ وسلم مراد ہے۔

(۲۱) **الیسع**: ابن جبیر بیان کرتے ہیں "وہ اخطوب بن العجوز کے فرزند ہیں۔ عام لوگ اس اسم کی قراءت ایک ہی مخفف لام کے ساتھ کرتے ہیں۔ اور بعض لوگوں نے اس کی قراءت "اللّیسع" دو لاموں اور تشدید کے ساتھ کی ہے۔ اس اعتبار پر یہ اسم عجمی ہے اور پہلے قراءت کے اعتبار پر بھی وہ ایسا ہی (یعنی عجمی) ہے۔ مگر ایک قول اُس کے عربی اور فعل سے

منقول ہونے کا آیا ہے یعنی کہ وہ "وسع یسع" سے منقول ہے۔

(۲۲) زکریا: سلیمان بن داؤد علیہ السلام کی ذریت میں تھے اور اپنے بیٹے کے قتل کئے جانے کے بعد یہ بھی قتل کر دیئے گئے۔ جس روز اُن کو خدا تعالیٰ کی طرف سے حصول فرزند کی بشارت ملی تھی اُس دن ان کا سن بانوے سال کا تھا۔ اور اس بارہ میں دو قول یہ بھی آئے ہیں کہ اُن کی عمر اُس وقت ننانوے اور ایک سو بیس سال کی باختلاف قولین تھی۔ اور زکریا اسم عجمی ہے اس کے تلفظ میں سات لغتیں آئی ہیں جن میں سے مشہور تر لغت مدّ کی ہے اور دوسری لغت قصر کی ہے اور ساتوں قراءتوں میں اس کی قراءت مد اور قصر دونوں کے ساتھ ہوئی ہے اور زکریا حرفِ یا کی تشدید اور تخفیف دونوں کے ساتھ اور زَکَرْ مثل قَلَم کے بھی پڑھا گیا ہے۔

(۲۳) یحییٰ: زکریا علیہ السلام کے بیٹے اور سب سے پہلے شخص ہیں جن کا نام یحییٰ رکھا گیا۔ یہ بات نص قرآن سے ثابت ہوئی ہے یہ عیسیٰ علیہ السلام سے چھ ماہ قبل پیدا ہوئے تھے اور بچپن ہی میں مرتبۂ نبوت پر فائز ہوئے۔ یہ ظلم سے قتل کئے گئے اور اُن کے قاتلوں پر خداوند پاک نے بخت نصر کو اور اُس کی فوجوں کو مسلط کیا۔ یحییٰ ایک عجمی اسم ہے اور ایک قول میں اس کو عربی اسم بتایا گیا ہے۔ واحدی کہتا ہے کہ "یہ اسم دونوں قولوں یعنی عجمی اور عربی ہونے کے اعبار پر منصرف نہیں ہوتا"۔ الکرمانی کہتا ہے کہ اور وہ دوسرے (عربی اسم ہونے کے) اعتبار پر یحییٰ کے نام سے اس لئے موسوم ہوئے کہ خداوند کریم نے اُن کو ایمان کے ساتھ زندہ کیا تھا (حیاتِ ایمانی دی تھی) اور کہا گیا ہے کہ اس نام کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ انہوں نے اپنی ماں کے رحم کو زندہ کیا تھا (یعنی وہ بانجھ نہیں مگر ان کے ساتھ حاملہ ہونے سے اُن کے رحم کو حیات تولید ملی) اور ایک وجہ تسمیہ یہ بھی ہوئی ہے کہ وہ شہید ہوئے تھے۔ اور شہید زندہ ہوا کرتے ہیں اس لئے اُن کا یہ نام مشہور ہوا۔ اور ایک قول یہ ہے کہ حیی کے معنی ہیں "یموتُ" (وہ مر جائیں گے) اس طریقہ پر جس طرح کہ مَھْلَکَۃ کو مَفَازَۃ اور "لدیغ" (مارگزیدہ) کو سلیم کہا جاتا ہے۔

(۲۴) عیسیٰ علیہ السلام: ابن مریم بنت عمران۔ اللہ تعالیٰ نے ان کو بغیر باپ کے پیدا کیا۔ اُن کے حمل میں رہنے کی مدت ایک ساعت تھی اور کہا گیا ہے کہ وہ تین ساعتیں حمل میں رہے۔ پھر ایک قول چھ ماہ اور دوسرا قول نو ماہ تک حمل میں رہنے کا بھی ہے۔ اُن کی والدہ مریم اُن کی ولادت کے وقت دس سال کی اور بہ قول بعض پندرہ سال کی تھیں۔ عیسیٰ آسمان پر اُٹھا لئے گئے۔ رفع (آسمان پر اٹھائے جانے) کے وقت اُن کی عمر ۳۳ سال تھی اور حدیثوں میں آیا ہے کہ وہ پھر آسمان سے اتریں گے۔ دجال کو ماریں گے' شادی کریں گے' اُن کے اولاد ہوگی' وہ حج کریں گے اور روئے زمین پر سات سال تک ٹھہریں گے پھر وفات پائیں گے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے برابر حجرۂ صدیقہؓ میں مدفون ہوں گے۔ حدیث صحیح میں اُن کا حلیہ یوں بیان کیا گیا ہے کہ وہ متوسط القامۃ اور سرخ و سفید ہیں۔ اُن کی شباحت سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ گویا وہ کسی حمام سے برآمد ہوئے ہیں۔ عیسیٰ سریانی یا سریانی اسم ہے۔

فائدہ: ابن ابی حاتم نے ابن عباسؓ سے روایت کی ہے انہوں نے کہا "نبیوں میں سے بجز حضرت عیسیٰؑ اور محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے کوئی ایسا نہیں تھا جس کے دو نام ہوئے ہوں"۔

(۲۵) محمد صلی اللہ علیہ وسلم: قرآن میں آپؐ کے بکثرت نام لئے گئے ہیں۔ از آں جملہ دو نام محمد اور احمد ہیں۔

فائدہ: ابن ابی حاتم نے عمرو بن مرہ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے بیان کیا "پانچ نبیوں کا نام اُن کے عالم وجود میں آنے سے قبل ہی رکھ دیا گیا ہے:

ا۔ محمد صلی اللہ علیہ وسلم، قولہ تعالیٰ "وَمُبَشِّرًا بِرَسُوْلٍ یَّاْتِیْ مِنْۢ بَعْدِی اسْمُهٗۤ اَحْمَدُ" میں "احمد" ہے۔

۲۔ یحیٰ علیہ السلام، قولہ تعالیٰ "اِنَّا نُبَشِّرُكَ بِغُلٰمِ نِ اسْمُهٗ یَحْیٰی" میں "یحیٰ" نام ہے۔

۳۔ عیسیٰ علیہ السلام، قولہ تعالیٰ "مُصَدِّقًا بِكَلِمَةٍ مِّنَ اللّٰهِ" میں۔

۴۔ ۵۔ اسحاق اور یعقوب علیہما السلام، قولہ تعالیٰ "فَبَشَّرْنٰهَا بِاِسْحٰقَ وَمِنْ وَّرَآءِ اِسْحٰقَ یَعْقُوْبَ" میں مذکور ہے۔

راغب نے کہا ہے "عیسیٰ علیہ السلام نے جو بشارت ہمارے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے دی ہے اس میں "احمد" کا لفظ اس بات پر آگاہ کرنے کے لئے خاص طور سے ذکر کیا گیا کہ وہ آنے والا نبی عیسیٰؑ اور اُن کے قبل گزر جانے والے تمام انبیاء علیہم السلام میں سب سے احمد (زیادہ حمد والا) ہوگا۔

قرآن میں ملائکہ (فرشتوں) کے ناموں سے "جبریلؑ" اور "میکائیل" کے نام آئے ہیں اور ان دونوں اسموں کے تلفظ میں کئی لغتیں ہیں۔

جبریل (جیم اور را کے کسرہ کے ساتھ بغیر ہمزہ کے) جبریل (فتحہ جیم اور کسرہ را کے ساتھ بلا ہمزہ) جبرائیل (الف کے بعد ہمزہ لاکر) جبرایل (دونوں ہی بغیر ہمزہ کے) جبرئیل (بغیر الف کے محض ہمزہ اور یا کے ساتھ) اور جبرئلّ (لام مشدد کے ساتھ.) اس طرح بھی قرأت میں آیا ہے۔ ابن جنی نے کہا ہے کہ "جبرئیل" کی اصل "گوریال" (کوریال) تھی کثرتِ استعمال اور معرب بنائے جانے کی وجہ سے اس کی صورت بدل کر یہ ہوگئی جو تم دیکھتے ہو۔

میکائیل کی قرأت بغیر ہمزہ کے اور میکئل (ہمزہ کے ساتھ اور میکال (الف کے ہمراہ) ہوئی ہے۔ ابن جریرؒ نے عکرمہؒ کے طریق پر ابن عباس سے روایت کی ہے، انہوں نے کہا جبریل، عبداللہ اور میکائل، عبیداللہ کے ہم معنی ہیں اور ہر ایک ایسا اسم جس میں ایل کا لفظ ہے وہ اللہ تعالیٰ کی عبادت کرنے والے کے معنی میں ہے اور اسی راوی نے عبداللہ بن حارث سے روایت کی ہے کہ اس نے کہا "ایل" عبرانی زبان میں اللہ کو کہتے ہیں اور ابن ابی حاتم نے عبدالعزیز بن محمد سے روایت کی ہے اس نے کہا کہ "جبریل" کا اسم خادم اللہ کے معنی رکھتا ہے۔

فائدہ ابوحیوۃ نے "فَاَرْسَلْنَا اِلَیْهَا رُوَّحَنَا" تشدید کے ساتھ پڑھا ہے۔ ابن مہران نے اس کی تفسیر یوں کی ہے روّح مشدد جبریل کا ایک نام ہے۔ اس قول کو کرمانی نے اپنی کتاب "العجائب" میں نقل کیا ہے۔ ہارون اور ماروت بھی ملائکہ کے نام ہیں جو قرآن میں آئے ہیں۔ ابن ابی حاتم نے علیؓ سے نقل کی ہے اُنہوں نے فرمایا "ہاروت اور ماروت دو فرشتے ہیں آسمان کے فرشتوں میں سے۔ میں نے ان دونوں فرشتوں کے قصے کو ایک جداگانہ رسالہ میں لکھا ہے۔

الرعد بھی فرشتہ کا نام قرآن میں آیا ہے۔ ترمذی میں ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ یہودیوں نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا "آپؐ ہم کو بتائیں کہ رعد کیا چیز ہے؟" آپؐ نے فرمایا "منجملہ فرشتوں کے ایک رشتہ اور ابر پر موکل ہے۔ ابن ابی حاتم نے عکرمہ سے روایت کی ہے اس نے کہا رعد ایک فرشتہ ہے جو کہ تسبیح خوانی کرتا ہے"۔ اور اسی راوی نے مجاہد سے روایت کی ہے کہ اُس سے رعد کے بارہ میں سوال کیا گیا تو اُس نے کہا "کیا تم نہیں دیکھتے ہو کہ اللہ پاک فرماتا ہے

وَيُسَبِّحُ الرَّعْدُ بِحَمْدِهٖ (اور رعد خدا تعالیٰ کی حمد کے ساتھ اُس کی پاکی بیان کرتا ہے۔)

برق بھی ایک فرشتہ کا نام قرآن میں مذکور ہے کیونکہ ابن ابی حاتم نے محمد بن مسلم سے روایت کی ہے۔ اس نے کہا ہم کو یہ خبر پہنچی ہے کہ برق ایک فرشتہ ہے اس کے چار منہ ہیں۔ ایک انسان کا چہرہ دوسرا بیل کا چہرہ، تیسرا گدھ کا چہرہ اور چوتھا شیر کا چہرہ۔ جس وقت وہ اپنی دُم کو ہلاتا ہے پس وہی برق (چمک) ہوتی ہے۔

مالک فرشتہ دوزخ کا داروغہ ہے اور سجل بھی ایک فرشتہ ہے۔

ابن ابی حاتم نے ابو جعفرؒ الباقر سے روایت کی ہے انہوں نے کہا ''سِجل'' ایک فرشتہ ہے اور ہاروت اور ماروت اس کے اعوان (مددگاروں میں سے) تھے''۔ ابن عمرؓ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا ''السجل'' ایک فرشتہ ہے۔ السدی سے روایت کی ہے، اس نے کہا ''سجل'' ایک فرشتہ ہے جو کہ صحیفوں (نوشتوں یا اعمالناموں) پر موکل ہے۔

قعید بھی فرشتہ کا نام ہے کیونکہ مجاہدؒ نے ذکر کیا ہے کہ یہ نام بدیوں کے لکھنے والے فرشتہ کا ہے۔ ابونعیم نے اس قول کی تخریج ''کتاب الحلیہ'' میں کی ہے۔ اس طرح یہ سب تو فرشتے ہوئے جن کا نام قرآن میں آیا ہے۔

ابن ابی حاتم نے کئی ایک مرفوع، موقوف اور مقطوع طریقوں سے یہ روایت کی ہے کہ ذوالقرنین بھی منجملہ فرشتوں کے ایک فرشتہ ہے اور اگر یہ قول صحیح ثابت ہو تو اس سے دس کی تعداد مکمل ہو جاتی ہے اور اس کے ماسوا ابن ابی حاتم ہی نے علی بن ابی طلحہ کے طریق پر ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے قولہ تعالیٰ ''يَوْمَ يَقُوْمُ الرُّوْحُ'' کے بارہ میں فرمایا کہ ''روح ایک فرشتہ ہے جو کہ تمام فرشتوں میں از روئے خلقت (جسم) کے بہت بڑا ہے اور اب فرشتوں کی تعداد گیارہ ہو گئی ہے۔ پھر اس کے بعد میں نے دیکھا کہ راغب نے اپنی کتاب مفردات میں بیان کیا ہے کہ قولہ تعالیٰ ''هُوَ الَّذِيْ اَنْزَلَ السَّكِينَةَ فِيْ قُلُوْبِ الْمُؤْمِنِيْنَ'' میں جس ''سَكِيْنَةَ'' کا ذکر آیا ہے وہ ایک فرشتہ ہے جو کہ مومن کو دل کی تسکین دیتا اور اس کو اَمن (یا امن) عطا کرتا ہے۔ جیسا کہ روایت کی گئی ہے کہ ''اِنَّ السَّكِيْنَةَ تَنْطِقُ عَلٰى لِسَانِ عُمَرَ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُ'' اور اب قرآن میں مذکورہ فرشتوں کے اسماء کی تعداد بارہ ہو گئی۔

صحابہؓ صحابہؓ کے جو نام قرآن میں آئے ہیں وہ حسب ذیل ہیں زید بن حارثہؓ اور السجل اُس شخص کے قول میں جو یہ کہتا ہے کہ السجل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے کاتب (منشی اور محرر) کا نام تھا۔ اس روایت کی تخریج ابوداؤد اور نسائی نے ابوالجوزاء کے طریق پر ابن عباسؓ سے کی ہے۔ انبیاء علیہم السلام اور رسولوں کے علاوہ قرآن میں دوسرے اگلے لوگوں کے یہ نام آئے ہیں۔ عمران مریمؑ کے باپ اور کہا گیا ہے کہ موسیٰؑ کے باپ کا بھی یہی نام تھا اور مریمؑ کے بھائی ہارون کے باپ کا نام ہے۔ اور یہ ہارونؑ موسیٰؑ کے بھائی نہیں ہیں جیسا کہ مسلم کی روایت کردہ حدیث میں آیا ہے اور وہ حدیث کتاب کے آخر میں بیان کی جائے گی۔ اور عزیز اور تبع ایک صالح آدمی تھا۔ جیسا کہ حاکم نے اس کی روایت کی ہے اور کہا گیا ہے کہ وہ نبی تھے۔ اس بات کو کرمانی نے العجائب میں نقل کیا ہے۔ اور لقمان کہا گیا ہے کہ وہ نبی تھے اور اکثر لوگ اس قول کے مخالف ہیں۔ یعنی لقمان کو نبی نہیں مانتے۔ ابن ابی حاتم وغیرہ نے عکرمہ کے طریق پر ابن عباسؓ سے روایت کی ہے۔ انہوں نے فرمایا ''لقمان ایک حبشی غلام تھے اور بڑھئی کا کام کرتے تھے اور سورۂ غافر میں یوسف اور سورۂ مریم کے آغاز میں یعقوب کا ذکر آیا ہے وہ دونوں بھی مذکورہ سابق بیان کے مطابق نبی نہ تھے اور ان کے نام قرآن میں مذکور ہیں۔

اور تقی: قولہ تعالیٰ ''اِنِّی اَعُوْذُ بِالرَّحْمٰنِ مِنْکَ اِنْ کُنْتَ تَقِیًّا'' میں کہا گیا ہے کہ یہ ایک ایسے آدمی کا نام تھا جو کہ مشہور عالم اور زبانِ زدِ خلائق تھا۔ یہاں مراد یہ ہے کہ اگر تُو نیک چلنی میں تقی کی طرح ہے تو میں تجھ سے پناہ مانگتی ہوں۔ اس بات کو ثعلبی نے ذکر کیا ہے اور ایک قول یہ ہے کہ تقی ایک شخص کا نام تھا جو کہ عورتوں کو چھیڑا کرتا تھا اور کہا گیا ہے کہ وہ مریم کا ابن عم (چچازاد بھائی) تھا' جبرئیلؑ ان کے پاس اُسی کی صورت میں آئے تھے۔ یہ دونوں قول الکرمانی نے اپنی کتاب ''العجائب'' میں بیان کئے ہیں۔ قرآن کریم میں منجملہ عورتوں کے ناموں کے صرف ایک نام حضرت مریمؑ کا آیا ہے اور کوئی دوسرا نام مذکور نہیں ہوا۔ اس بات میں ایک نکتہ ہے جو کہ کنایہ کی نوع میں پہلے بیان ہو چکا ہے۔ عبرانی زبان میں مریم کے معنی ہیں خادم۔ اور کہا گیا ہے کہ اس کے معنی ہیں وہ عورت جو کہ نوجوانوں کے ساتھ لگاوٹ کی باتیں کرتی ہو۔ یہ دونوں قول کرمانی نے بیان کئے گئے ہیں اور کہا گیا ہے کہ قولہ تعالیٰ ''اَتَدْعُوْنَ بَعْلًا'' میں لفظ بعل ایک عورت کا نام ہے جس کی بہت سے لوگ عبادت کرتے تھے (یعنی دیوی مانتے تھے) یہ بات ابن عسکر نے بیان کی ہے۔ قرآن پاک میں کافروں کے حسب ذیل نام آئے ہیں قارون۔ یصہر کا بیٹا تھا اور موسیٰؑ کا چچازاد بھائی جیسا کہ ابن ابی حاتم نے ابن عباسؓ سے روایت کیا ہے۔ جالوت اور ہامان اور بشریٰ جو سورۂ یوسف میں ذکر کئے گئے ہیں۔ وارد (کنوئیں پر آنے والے) نے پکار کر ''یَا بُشْرٰی ھٰذَا غُلَامٌ'' کہا تھا۔ یہ السدی کا قول ہے اور اس کی تخریج ابن ابی حاتم نے کی ہے۔ آزر یعنی ابراہیمؑ کے والد کا نام بھی اسی باب سے ہے اور کہا گیا ہے کہ اُس کا نام تارح اور آزر لقب تھا۔ ابن ابی حاتم نے ضحاک کے طریق پر ابن عباسؓ سے روایت کی ہے' اُنہوں نے فرمایا ''ابراہیم کے باپ کا نام' آزر نہ تھا۔ بلکہ اُس کا نام تارح تھا۔ اسی راوی نے عکرمہ کے طریق پر ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا آزر کے معنی ہیں صنم (بت)'' اور مجاہد سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا ''آزر ابراہیم کے باپ نہ تھے۔ ازاں جملہ ایک نام النسی بھی ہے۔

ابن ابی حاتم نے ابی وائل سے روایت کی ہے کہ اُس نے بیان کیا ''بنی کنانہ کے قبیلہ سے ایک آدمی النسیٰ نامی گزرا ہے وہ ماہِ محرم کو ماہِ صفر بنا دیا کرتا تھا تا کہ اس طرح سے لوٹ مار کے مال کو حلال بنا سکے۔ قرآن میں جنات کے ناموں سے اُن کے جد اعلیٰ ابلیس کا نام آیا ہے۔ اس کا نام پہلے عزازیل تھا۔ ابن ابی حاتم وغیرہ نے سعید بن جبیرؒ کے طریق پر ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ''اس کا نام پہلے عزازیل تھا''۔ ابن جریرؒ نے السدی سے روایت کی ہے کہ اس نے کہا ''ابلیس کا نام حارث تھا''۔ بعض علماء نے کہا ہے کہ عزازیل کے بھی یہی معنی ہیں (یعنی الحارث) اور ابن جریرؒ وغیرہ نے ضحاک کے طریق پر ابن عباس سے روایت کی ہے کہ انہوں نے فرمایا ''ابلیس کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ اللہ پاک نے اُس کو ہر ایک بہتری کی طرف سے بالکل مبلس یعنی مایوس کر دیا ہے۔ ابن عسکر نے کہا کہ ابلیس کے نام کے بارہ میں ''فَتْرَۃ'' کا لفظ بھی بیان کیا گیا ہے۔ اس قول کو الخطابی نے بیان کیا ہے۔ ابلیس کی کنیت ابوکردوس ہے اور کہا گیا ہے کہ ''ابوفترہ'' اور بہ قول بعض ''ابومرہ'' اور ایک قول میں ''ابولبینی'' بیان کی گئی ہے۔ یہ اقوال السہیلی نے کتاب ''روض الانف'' میں ذکر کئے ہیں۔ قبائل کے ناموں کی قسم سے قرآن میں یاجوج' ماجوج' عاد' ثمود' مدین' قریش اور روم کے نام آئے ہیں۔ اقوام کے اسماء جو کہ دوسرے اسموں کی طرف مضاف ہیں وہ یہ ہیں قومِ نوح' قومِ لوط' قومِ تبع' قومِ ابراہیم' اور اصحاب الایکۃ۔ اور کہا گیا ہے کہ اصحاب الایکۃ ہی مدین ہیں اور اصحاب الرس قومِ ثمود کے باقی لوگ ہیں۔ یہ بات ابن عباسؓ نے

کہی ہے۔ عکرمہ نے بیان کیا ہے کہ وہ اصحاب یاسین ہیں۔ قتادہؓ نے کہا ہے کہ وہ قومِ شعیب ہیں اور کہا گیا ہے کہ وہ
''اصحاب الاخدود'' ہیں۔ اسی کو ابن جریرؒ نے مختار قرار دیا ہے۔ قرآن میں بتوں کے ایسے نام جو کہ انسانوں کے نام تھے
حسبِ ذیل ہیں

ودٗ سواع' یغوث' یعوق اور نسر۔ یہ قوم نوح کے اصنام ہیں۔ لات' عزیٰ' اور منات قریش کے بتوں کے نام ہیں۔
الرجز بھی اس شخص کی رائے میں صنم کا نام ہے جس نے اس کو ضمہ را کے ساتھ پڑھا ہے۔

اخفش نے کتاب ''الجمع والواحد'' میں ذکر کیا ہے کہ رجز ایک بت کا نام ہے۔ جبت اور طاغوت بھی بتوں کے نام
ہیں۔ کیونکہ ابن جریر نے بیان کیا ہے کہ بعض علماء کا خیال ہے کہ یہ دونوں بُت ہیں اور کہا ہے کہ مشرکین ان بتوں کی
عبادت کیا کرتے تھے اور پھر اسی راوی نے عکرمہؓ سے روایت کی ہے کہ اس نے کہا ''جبت اور طاغوت دو بتوں کے نام ہیں
'قولہ تعالیٰ ''وَمَا اَهۡدِيۡكُمۡ اِلَّا سَبِيۡلَ الرَّشَادِ'' جو سورۂ غافر میں آیا ہے' اُس میں رشاد کا ذکر ہوا ہے۔ وہ بھی ایک بت کا نام
ہے کہا گیا ہے کہ وہ فرعون کے بتوں میں سے ایک بت تھا۔ یہ بات کرمانی نے اپنی کتاب عجائب میں بیان کی ہے۔ بعل یہ
قومِ الیاس کا بت تھا۔ آزر ایک قول میں اسے بت کا نام بتایا گیا ہے۔

بخاری نے ابن عباسؓ سے روایت کی ہے انہوں نے کہا ''ودٗ سواع' یغوث' یعوق اور نسر قومِ نوح کے نیک لوگوں کے
نام ہیں مگر جب وہ مر گئے تو شیطان نے ان کی قوم کے لوگوں کے دلوں میں یہ خیال پیدا کیا کہ وہ ان لوگوں کی نشست
گاہوں پر جہاں وہ بیٹھا کرتے تھے پتھروں کے نشانات قائم کریں اور ان پتھروں کو انہی مُردہ لوگوں کے نام سے موسوم
کریں اور ان کی ہی کی طرف اُن کی نسبت کر دیں۔ چنانچہ ان لوگوں نے ایسا ہی کیا لیکن ان نشانوں کی عبادت اس وقت
تک نہیں ہوئی جب تک کہ وہ واقف کار لوگ مر نہ گئے۔ جب لوگوں میں سے علم اٹھ گیا تو پھر ان کی عبادت ہونے لگی۔ ابن
ابی حاتم نے عروہ سے روایت کی ہے کہ وہ سب (یعنی یغوث اور یعوق وغیرہ) آدمؑ کے بیٹے اور انہی کے صلب (پشت)
سے تھے۔ بخاری نے ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ''لات'' ایک شخص تھا جو حاجیوں کے لئے ستو گھولا کرتا
تھا۔ ابن جنی نے ابن عباسؓ کی نسبت بیان کیا ہے کہ انہوں نے اس کی قرأت ''اللاتّ'' تشدید تا کے ساتھ کی ہے اور اس کی
تفسیر اس مذکورہ بالا قول کے مطابق فرمائی (یعنی ستو گھولنے والا) اس بات کی ایسی ہی روایت ابن ابی حاتم نے مجاہد سے کی
ہے۔ شہروں' خاص مقاموں' مکانوں اور پہاڑوں کے اسماء کی قسم سے قرآن میں حسبِ ذیل نام آئے ہیں

بکہ: یہ شہر مکہ کا نام ہے۔ کہا گیا ہے کہ حرفِ با میم کے بدل سے آیا ہے اور اُس کا ماخذ ہے تَمَلَّكْتُ الْعَظْمَ یعنی جو
کچھ ہڈی میں مغز تھا وہ میں نے جذب کر لیا (کھینچ لیا) اور تَمَكَّكَ الْفَصِيْلُ مَا فِي ضَرْعِ النَّاقَةِ یعنی شتر بچہ نے اونٹنی
کے تھن میں جس قدر دودھ تھا سب کھینچ لیا۔ پس گویا کہ وہ شہر مکہ اپنی طرف ان تمام خورد و نوش کے سامانوں کو کھینچ لیتا ہے جو
اور ملکوں میں پیدا ہوتے ہیں اور کہا گیا ہے کہ اس کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ وہ شہر تمام گناہوں کو چوس لیا کرتا ہے یعنی ان کو زائل
کر دیتا ہے۔ پھر ایک قول ہے کہ وہاں پانی کم یاب ہونے کی وجہ سے اس کا یہ نام ہوا۔ اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ اس کے ایسی
وادی کے بطن میں واقع ہونے کی وجہ سے یہ نام رکھا گیا ہے جو کہ بارش ہونے کے وقت اپنے اطراف کے پہاڑوں کا پانی
جذب کر لیا کرتی ہے اور سیلاب اسی وادی میں پہنچ کر جذب ہوتا ہے۔ اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ حرف با اصل ہے اور اس کا

ماخذ ہے لفظ ''بَکّ'' اس لئے کہ وہ بڑے بڑے سرکشوں کی گردنیں توڑ دیتا ہے اور وہ اُس کے سامنے عجز و انکسار سے سر جھکا دیتے ہیں۔ اور کہا گیا ہے کہ اس کا ماخذ ''اَلتَّبَاکّ'' ہے جس کے معنی ہیں اِزدحام اس لئے کہ طواف کے وقت وہاں آدمیوں کا ہجوم ہوتا ہے اور کہا گیا ہے کہ ''مکہ'' حرم کی سرزمین کو کہا جاتا ہے اور ''بکہ'' خاص مسجد حرام کو۔ ایک اور قول ہے کہ مکہ سے مراد شہر ہے اور بکہ خانۂ کعبہ اور طواف کی جگہ کا نام ہے اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ بکہ خاص کر بیت اللہ ہی کو کہا جاتا ہے۔[1]

مدینہ: سورۂ احزاب میں اس کا نام منافق لوگوں کی زبانی یثرب ذکر کیا گیا ہے۔ زمانۂ جاہلیت میں اس کا یہی نام تھا اور اس کی وجہ یہ بتائی گئی ہے کہ یثرب ایک زمین کا نام تھا جو کہ مدینہ کی ایک ناحیہ (سمت) میں ہے اور کہا گیا ہے کہ اُس کا یہ نام یثرب بن وائل کے نام پر رکھا گیا جو کہ ارم بن سام بن نوحؑ کی اولاد میں تھا اور سب سے پہلے اس مقام پر وہی اترا تھا اور مدینہ کو یثرب کے نام سے موسوم کرنے کی ممانعت صحیح طریقہ سے ثابت ہے۔ اس لئے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم برے نام کو پسند نہ فرماتے تھے اور یثرب کا لفظ ثرب کے معنی پر مشتمل ہوتا ہے جس کے معنی ہیں فساد۔ یا اُس میں تثریب سے ماخوذ ہونے کا شبہ گزرتا ہے اور اس کے معنی ہیں ''توبیخ'' (ملامت)۔

بدر: مدینہ کے قریب ایک قریہ ہے۔ ابن جریر نے شعبی سے روایت کی ہے کہ ''موضع بدر قبیلۂ جہینہ کے ایک شخص کی ملکیت تھا جس کا نام بدر تھا اور اسی کے نام سے یہ مقام موسوم ہوا''۔ واقدی نے کہا ہے کہ ''میں نے اس بات کا ذکر عبداللہ بن جعفر اور محمد بن صالح سے کیا تو ان دونوں نے اس بات سے لاعلمی کا اظہار کیا اور کہا کہ پھر صفراء اور رابغ کی وجہ تسمیہ کیا بات ہے؟ یہ کوئی نئی بات نہیں بلکہ وہ ایک جگہ کا نام ہے۔ ضحاک سے مروی ہے کہ اس نے کہا بدر' مکہ اور مدینہ کے درمیان واقع ہے۔

احد: شاذ طور پر ''اِذْ تُصْعِدُوْنَ وَلَا تَلْوُنَ عَلٰی اُحُدٍ'' پڑھا گیا ہے۔ حنین یہ طائف کے قریب قریہ ہے۔ جمع مزدلفہ کو کہتے ہیں۔ مشعر الحرام: مزدلفہ میں ایک پہاڑ ہے۔ نقع: کہا گیا ہے کہ یہ عرفات سے مزدلفہ کے مابین جو جگہ ہے اس کا نام ہے۔ اس بات کو الکرمانی نے بیان کیا ہے۔ مصر اور بابل: سوادِ عراق کا ایک شہر ہے۔ الایکۃ اور لیکہ: (فتحۂ لام کے ساتھ) قومِ شعیب کی بستی کا نام۔ اور ان میں سے دوسرا اسم شہر کا نام ہے اور پہلا اسم کورۃ (علاقہ) کا نام ہے۔ الحجر: قومِ ثمود کے منازل' شام کے اطراف اور وادی القریٰ کے نزدیک ہے۔ الاحقاف: حضرموت اور عمان کے مابین ریگستانی پہاڑ ہیں۔ ابن ابی حاتم نے ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ وہ ملک شام کا ایک پہاڑ ہے۔ طور سینا: وہ پہاڑ ہے جس پر سے موسیٰؑ

---

[1] بعض لوگ کہتے ہیں کہ یہ ایک قدیم نام ہے جو توریت و زبور میں آیا ہے۔ ملاحظہ ہو زبور کا باب ۸۴ آیت ۶،۵۔ اس کے الفاظ ہیں ''مبارک ہے وہ انسان جس میں قوت تجھ سے ہے' ان کے دل میں تیری راہیں ہیں' وہ بکا کی وادی میں گزرتے ہوئے اسے ایک کنواں بناتے' پہلی برسات اسے برکتوں سے ڈھانپ لیتی''۔ اس میں بکا سے وہی ''بکہ'' مراد ہے جس کا ذکر اس آیت میں ہے ''اِنَّ اَوَّلَ بَیْتٍ وُّضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِیْ بِبَكَّةَ'' اور کنوئیں سے وہی حفرزمزم مراد ہے جسے حضرت ہاجرہ نے بنایا تھا۔ بعض کہتے ہیں کہ یہ لفظ گھر' خانہ یا مکان کے معنی میں آتا ہے جیسے بَعْلَبَكّ ایک مشہور شہر کا نام ہے وہاں بعل دیوتا کا مندر تھا۔ بعل کے معنی سردار یا آقا سورج دیوتا یا مشتری کا نام تھا اسی کے نام پر وہ شہر بعلبک کہلا۔ مصحح

کو باری تعالیٰ نے پکارا تھا۔ الجودی: یہ الجزیرہ میں ایک پہاڑ ہے[1]۔ طویٰ: ایک وادی کا نام ہے جیسا کہ ابن ابی حاتم نے اُس کی روایت ابن عباسؓ سے کی ہے۔ اسی راوی نے دوسرے طریقے پر ابن عباسؓ ہی سے روایت کی ہے کہ ‘‘اس وادی کا نام طویٰ اس وجہ سے رکھا گیا کہ موسیٰؑ نے اس کو رات کے وقت طے کیا تھا۔ حسن سے مروی ہے کہ انہوں نے کہا یہ وادی فلسطین میں ہے۔ اس کو طویٰ اس لئے کہا گیا کہ یہ دو مرتبہ مقدس کی گئی۔ بشر بن عبید سے نقل کیا گیا ہے کہ ‘‘یہ سرزمین ایلہ کی ایک وادی ہے جو کہ دو مرتبہ برکت کے ساتھ طے ہوئی۔ الکہف: ایک پہاڑ میں تراشا ہوا گھر ہے۔ الرقیم: ابن ابی حاتم نے ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا کعبؓ نے یہ بات بیان کی ہے کہ رقیم اس قریہ کا نام ہے جہاں سے اصحابِ کہف نکلے تھے۔ عطیہ سے مروی ہے کہ الرقیم ایک وادی ہے’’۔ سعید بن جبیر سے بھی اسی طرح کا قول نقل کیا گیا ہے۔ عوفی کے طریق پر ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے کہا الرقیم ایک وادی ہے عقبان اور ایلہ کے مابین فلسطین سے ورلی طرف’’۔ قتادہؓ سے روایت ہے کہ انہوں نے کہا رقیم اُس وادی کا نام ہے جس میں کہف (غار) واقع ہے۔ انس بن مالک سے مروی ہے کہ انہوں نے کہا ‘‘رقیم کتے کا نام ہے’’۔ (اصحابِ کہف کے کتے کا) العرم: ابن ابی حاتم نے عطاء سے روایت کی ہے۔ انہوں نے کہا کہ عرم ایک وادی کا نام ہے۔ حرد: السدی نے بیان کیا ہے کہ ہم کو معلوم ہوا ہے کہ ایک قریہ کا نام حرد ہے’’۔ اس روایت کی تخریج ابن ابی حاتم نے کی ہے۔ الصریم: ابن جریر نے سعید بن جبیر سے روایت کی ہے کہ ‘‘یہ ملک یمن میں ایک سرزمین ہے اور اس کا نام یہی رکھا گیا ہے’’۔ قٓ: ایک پہاڑ جو زمین کے گرد محیط ہے (کوہِ قاف)[2] الجرز: کہا گیا ہے کہ یہ ایک سرزمین کا نام ہے۔ الطاغیہ: کہا گیا ہے کہ اس مقام کا نام ہے جہاں قومِ ثمود ہلاک کی گئی تھی۔ ان دونوں باتوں کو الکرمانی نے بیان کیا ہے۔ قرآن میں آخرت کے مکانوں میں سے حسبِ ذیل نام آئے ہیں فردوس: جنت کی سب سے اعلیٰ جگہ ہے۔ علیون: کہا گیا ہے کہ یہ جنت میں سب سے اعلیٰ جگہ ہے اور کہا گیا ہے کہ اس کتاب کا نام ہے جس میں دونوں جہان کے صالح لوگوں کے اعمال تحریر ہیں۔ الکوثر: جیسا کہ حدیثوں میں آیا ہے جنت کی ایک نہر کا نام ہے سلسبیل اور تسنیم جنت کے دو چشمے ہیں۔ سجین: کفار کی روحوں کی قرار گاہ کا نام ہے۔ صعود: جہنم کے ایک پہاڑ کا نام ہے جیسا کہ ترمذی میں ابوسعید خدریؓ سے مرفوعاً مروی ہے۔ غیٌ، آثام، موبق، سعیر، ویل، سائل، اور سحق: جہنم کی وادیاں (ندیاں) ہیں، اُن میں پیپ بہتی ہے۔ ابن ابی حاتم نے انس بن مالکؓ سے قولہ تعالیٰ ‘‘وَجَعَلْنَا بَيْنَهُمْ مَوْبِقًا’’ کے بارہ میں روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ‘‘موبق جہنم میں ایک کچ لہو کی ندی ہے اور قولہ تعالیٰ ‘‘مَوْبِقًا’’ کے بارہ میں عکرمہ سے روایت ہے کہ انہوں نے کہا ‘‘وہ دوزخ میں ایک ندی ہے’’۔ حاکم نے اپنی مستدرک میں ابن مسعود سے قولہ تعالیٰ ‘‘فَسَوْفَ يَلْقَوْنَ غَيًّا’’ کے بارہ میں روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ‘‘یہ جہنم میں ایک وادی (ندی) ہے ترمذی وغیرہ نے خدریؓ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ‘‘ویل جہنم کی ایک ندی ہے۔ کافر اُس میں اس کی تہ

---

[1] یہاں الجزیرہ سے مراد شہر جزیرۂ ابن عمر ہے جسے حضرت حسن ابن عمر بن الخطاب نے ۱۹۶ھ میں قائم کیا تھا۔ یہ شام میں دریائے دجلہ کے کنارے واقع ہے۔ کوہِ جودی اس شہر کے شمال مشرق میں ہے تقریباً ۴۰ کلومیٹر دور۔ مصحح

[2] یہ قدیم عربوں کا خیال ہے وہ دنیا کو قرص کی مانند گول سمجھتے تھے۔ مصحح

تک پہنچنے سے قبل چالیس سال تک غوطے کھاتا نیچے کو ہی چلا جائے گا۔ ابن المنذرؒ نے ابن مسعود سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ''ویل'' جہنم میں کچ لہو کی ایک ندی ہے۔ ابن ابی حاتم نے کعبؓ سے روایت کی ہے۔ انہوں نے بیان کیا دوزخ میں چار ندیاں ہیں کہ اللہ پاک اُن میں اہلِ دوزخ کو عذاب دے گا۔ غلیظ' موبق' اثام اور غی۔ سعید بن جبیرؒ سے مروی ہے کہ ''سعیر جہنم میں ایک کچ لہو کی ندی ہے اور سحق بھی دوزخ کی ایک ندی ہے۔ ابوزید سے قولہ تعالٰی ''سَاَلَ سائلٌ'' کے بارہ میں روایت ہے کہ وہ جہنم کی ندیوں میں سے ایک ندی ہے اور اس کو سائل کہتے ہیں۔ الفلق: جہنم میں ایک اندھا کنواں ہے۔ ایک مرفوع حدیث میں جس کی تخریج ابن جریر نے کی ہے یہی آیا ہے۔ یحموم: سیاہ دھوئیں کا نام ہے۔ اس کی روایت حاکم نے ابن عباسؓ سے کی ہے۔ قرآن میں جگہوں کی طرف منسوب حسبِ ذیل اسماء ہیں الاُمّی: کہا گیا ہے کہ یہ اُم القریٰ کی طرف منسوب[1] ہے۔ عبقری: کہا گیا ہے کہ یہ عبقر کی جانب منسوب ہے جو کہ جنوں کی ایک جگہ ہے اور ہر ایک نادر چیز اُسی کی طرف منسوب کی جاتی ہے۔ السامری: بیان کیا گیا ہے کہ یہ ایک سرزمین کی طرف منسوب ہے جس کا نام سامرون بتایا جاتا ہے اور ایک قول یہ ہے کہ اُس کا نام سامرہ ہے۔ العربی: اس کے بارہ میں کہا گیا ہے کہ یہ عربۃ کی جانب منسوب ہے اور وہ اسماعیلؑ کے گھر کا صحن (پیش خانہ اور آنگن) تھا جس کے بارہ میں کسی شاعر نے کہا ہے ؎

وَعَرْبَۃُ اَرْضٍ مَا یَحِلُّ حَرَامَھَا
مِنَ النَّاسِ اِلَّا اللَّوْ ذَعِیُّ الْحَلَاحِلُ

''اور اس زمین کے میدان کی قسم ہے جس کے حرم میں بجز لوذی الحلاحل کے اور کوئی آدمی نہیں داخل ہوسکتا''۔

شاعر نے لوذی الحلاحل سے یہاں پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو مراد لیا ہے۔ قرآن میں کواکب (ستاروں) کے ناموں میں سے شمس' قمر' طارق اور شعریٰ آئے ہیں۔

فائدہ بعض علماء نے بیان کیا ہے کہ اللہ تعالٰی نے قرآن میں پرندوں کی جنسوں میں سے دس اجناس کا نام ذکر فرمایا ہے اَلسَّلْوٰی (لَوا) اَلْبَعُوْضُ (مچھر) اَلذُّبَابُ (مکھی) اَلنَّحلُ (شہد کی مکھی) اَلْعَنْکَبُوْتَ (مکڑی) اَلْجَرَادُ (ٹڈی) اَلْھُدْھُدُ (ہدہد) اَلْغُرَابُ (کوا) اَبَابِیْل (جھنڈ کے جھنڈ) اور نَمَلُ (چیونٹی) کیونکہ نمل پرندوں میں سے ہے جس کی وجہ اللہ پاک کا سلیمان علیہ السلام کے بارہ میں ''وَعُلِّمْنَا مَنْطِقَ الطَّیْرِ''[2] ارشاد فرمایا ہے اور سلیمانؑ نے نمل کا کلام سمجھ لیا تھا (لہٰذا اس دلیل سے نمل کا پرندوں میں سے ہونا معلوم ہوا) ابن ابی حاتم نے شعبی سے روایت کی ہے کہ اس نے کہا ہے کہ وہ نملہ (چیونٹی) جس کی بات سلیمانؑ نے سمجھ لی تھی پروں دار تھی''۔

فصل: کنیتوں کی قسم سے قرآن کریم میں بجز ابی لہب کے اور کوئی کنیت نہیں وارد ہوئی ہے۔ ابی لہب کا نام عبدالعزیٰ تھا اسی واسطے وہ ذکر نہیں ہوا۔ کیونکہ اُس کا نام شرعاً حرام ہے۔ کہا گیا ہے کہ کنیت کے وارد کرنے سے اس بات کی طرف

---

[1] اس لفظ کی تشریح خود قرآن مجید میں بایں الفاظ موجود ہے ''وَمِنْھُمْ اُمِّیُّوْنَ لَا یَعْلَمُوْنَ الْکِتَابَ'' (ان میں سے بعض اَن پڑھ ہیں جو کتاب کا کچھ علم نہیں رکھتے) مص۔

[2] ترجمہ:۔ ہمیں پرندوں کی بولی سکھائی گئی ہے۔

اشارہ کرنا مقصود تھا کہ وہ جہنمی ہے۔ اور وہ القاب جو کہ کلامِ الٰہی میں واقع ہوئے ہیں اُن میں سے یعقوبؑ کا لقب ''اسرائیل'' ہے۔ اس کے لفظی معنی ہیں عبداللہ اور کہا گیا ہے کہ اس کے معنی صفوۃ اللہ (خدا کے برگزیدہ) ہیں۔ اور ایک قول ہے کہ اس کے معنی ہیں "سَرِیُّ اللّٰہ" کیونکہ جس وقت انہوں نے ہجرت کی ہے اُس وقت وہ رات میں سفر کرتے تھے۔ ابن جریر نے عمیر کے طریق پر ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ اسرائیل مثل تمہارے عبداللہ کہنے کے ہے۔ اور عبداللہ بن حمید نے اپنی تفسیر میں ابی مجلز سے نقل کیا ہے کہ اُس نے کہا یعقوبؑ ایک کشتی گیر شخص تھے۔ وہ ایک فرشتہ سے ملے اور اُس سے لپٹ پڑے چنانچہ فرشتہ نے اُن کو گرالیا۔ اور ان کی دونوں رانوں پر دباؤ ڈالا۔ یعقوبؑ نے اپنی یہ کیفیت دیکھی اور معلوم کیا کہ فرشتہ نے اُن کے ساتھ کیا سلوک کیا ہے تو انہوں نے (سنبھل کر) فرشتہ کو پچھاڑ لیا اور کہا اب میں تجھ کو اُس وقت تک نہ چھوڑوں گا جب تک کہ تو میرا کوئی نام نہ رکھے۔ لہٰذا فرشتہ نے اُن کو اسرائیل کے نام سے موسوم کیا''۔ ابو مجلز نے کہا ہے'' کیا تم اس بات کا خیال نہیں کرتے کہ اسرائیل فرشتوں کے ناموں میں سے ہے۔ اس نام کے تلفظ میں کئی لغتیں آئی ہیں جن میں سب سے زیادہ مشہور اس کو ہمزہ کے بعد حرف یا اور لام کے ساتھ بولنا ہے۔ اور اس کی قرأت اسرائیل بغیر ہمزہ کے بھی کی گئی ہے۔

بعض علماء نے بیان کیا ہے کہ قرآن میں یہودیوں کو محض یا بنی اسرائیل ہی کہہ کر مخاطب بنایا گیا ہے اور یا بنی یعقوب کے ساتھ اُن کو خطاب نہیں کیا گیا۔ اس میں ایک نکتہ ہے اور وہ یہ ہے کہ وہ لوگ خدا تعالیٰ کی عبادت کرنے کے ساتھ مخاطب بنائے گئے اور اُن کو پند و نصیحت کرنے اور غفلت سے چونکانے کے لئے اُنہیں اُن کے اسلاف (بزرگوں) کا دین یاد دلایا گیا۔ لہٰذا وہ ایسے نام سے موسوم کیے گئے جس میں خدا تعالیٰ کی یاد دہانی موجود ہے کیونکہ اسرائیل ایسا اسم ہے جو کہ تاویل میں اللہ تعالیٰ کی طرف مضاف ہے۔ اور جب کہ پروردگارِ عالم نے ابراہیم علیہ السلام سے ان کے عطا فرمانے اور اُنہیں ان کے بشارت دینے کا ذکر فرمایا ہے وہاں اُن کا نام یعقوبؑ ہی لیا ہے۔ اور اس موقع پر یعقوبؑ کا کہنا اسرائیل کہنے سے اولیٰ تھا کیونکہ وہ ایک ایسی موہبت تھے جو کہ دوسرے بُعد میں آنے والے کے بعد تھے۔ اور اس لئے اُن کے واسطے ایسے اسم کا ذکر کرنا زیادہ مناسب ٹھہرا جو کہ تعقیب (بعد میں آنے) پر دلالت کرے۔

اور منجملہ اُنہی القاب کے جن کا وقوع قرآن میں ہوا ہے'' المسیح بھی ایک لقب ہے۔ یہ عیسیٰؑ کا لقب ہے اور اس کے معنی کے بارہ میں کئی قول آئے ہیں۔ کہا گیا ہے کہ اس کے معنی ہیں صدیق۔ اور کہا گیا ہے کہ اس کے معنی ہیں وہ شخص جس کے قدم اخمص (تلوے گہرے) نہ ہوں۔ اور کہا گیا ہے کہ اس کے معنی ہیں وہ شخص جو کسی مریض پر ہاتھ نہ پھیرے مگر یہ کہ اُس کو خدا تعالیٰ تندرست بنا دے۔ اور کہا گیا ہے کہ اس کے معنی ہیں ''جمیل'' اور ایک قول ہے کہ اس کے معنی ہیں وہ شخص جو کہ زمین کو مسح یعنی قطع (طے) کرے اور اس کے سوا دوسری باتیں بھی کہی گئی ہیں۔ الیاس کہا گیا ہے کہ یہ ادریس علیہ السلام کا لقب ہے۔ ابن ابی حاتم نے سند حسن کے ساتھ ابن مسعودؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا'' الیاس ہی ادریس اور اسرائیل ہی یعقوب ہیں''۔ اور اُن کی قرأت میں آیا ہے" اِنَّ اِدْرَاسَ لَمِنَ الْمُرْسَلِیْنَ" "سَلَامٌ عَلٰی اِدْرَاسِیْنَ" اور اُبی رضی اللہ عنہ کی قرأت میں "وَاِنَّ اِیْلِیْسَ. سَلَامٌ عَلٰی اِیْلِیْسَ" آیا ہے۔

ذوالکفل کہا گیا ہے کہ یہ الیاسؑ کا لقب ہے اور یہ اقوال بھی آئے ہیں کہ یوشعؑ کا لقب ہے بقول بعض الیسعؑ کا

لقب۔ اور بقول بعض زکریا علیہ السلام کا لقب ہے۔ اور منجملہ القاب کے نوحؑ بھی لقب ہے اُن کا نام عبدالغفار تھا اور لقب نوح پڑ گیا۔ اس لئے کہ وہ اپنے خدا کی فرمانبرداری میں اپنے نفس پر بہت کثرت سے نوحہ کیا کرتے تھے۔ اور اس بات کی روایت ابن ابی حاتم نے یزید الرقاشی سے کی ہے۔

ازانجملہ ذوالقرنین ہے۔ اس کا نام اسکندر تھا۔ اور کہا گیا ہے کہ عبداللہ بن ضحاک بن سعد نام تھا۔ اور ایک قول میں ''منذرین ماء السماء'' اور دوسرے قول میں ''صعب بن قرین بن الہمال'' بھی اسی کا نام بیان ہوا ہے۔ ان دونوں اقوال کو ابن عسکر نے بیان کیا ہے۔ اس کا لقب ذوالقرنین اس لئے پڑ گیا کہ وہ زمین کی دونوں شاخوں یعنی مشرق و مغرب تک پہنچ گیا تھا۔ اور کہا گیا ہے اس لئے کہ وہ فارس اور روم کا مالک ہوا تھا۔ اور ایک قول ہے کہ اُس کے سر پر دو سینگیں یعنی چوٹیاں تھیں۔ اور کہا گیا ہے کہ اُس کے دو سونے کی سینگیں تھیں۔ اور ایک قول ہے کہ اُس کے سر پر دونوں پہلو تانبے کے تھے۔ اور کہا ہے کہ اُس کے سر پر دو چھوٹی چھوٹی سینگیں تھیں جن کو عمامہ مخفی رکھتا تھا۔ اور کہا گیا ہے کہ اُس کی ایک سینگ پر مارا گیا اور وہ مر گیا۔ پھر اللہ پاک نے اُس کو دوبارہ زندہ کر دیا۔ لہٰذا لوگوں نے اس کی دوسری سینگ پر ضرب لگائی اور کہا گیا ہے کہ اس نام نہاد کی وجہ اُس کا ماں باپ دونوں کی طرف سے عالی نسب ہونا تھا۔ اور یہ قول بھی مذکور ہے کہ اُس کے زمانہ میں دو قرن آدمیوں کے گزر گئے تھے۔ اور وہ اتنی مدت تک برابر زندہ رہا تھا۔ لہٰذا اس لقب سے ملقب ہوا۔ اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ اُسے علم ظاہر اور علمِ باطن دونوں علوم عطا ہونے کی وجہ سے یہ لقب ملا۔ اور اُس کے نور اور ظلمت دونوں میں داخلہ کو بھی اس لقب کا سبب قرار دیا گیا ہے۔

فرعون: اس کا نام ولید بن مصعب اور اُس کی کنیت باختلاف اقوال۔ ابوالعباس' یا ابوالولید اور یا ابومرۃ تھی۔ اور کہا گیا ہے کہ فرعون شاہانِ مصر کا عام لقب ہے۔ ابن ابی حاتم نے مجاہد سے روایت کی ہے کہ اُس نے بیان کیا ''فرعون فارس کا باشندہ اور شہر اصطخر کے لوگوں میں سے تھا اور تبع کہا گیا ہے کہ اس کا نام ''سعد بن ملکی کرب'' تھا۔ اور تبع کے نام سے یوں موسوم ہوا کہ اُس کے تابع لوگ بکثرت تھے۔ اور ایک قول یہ ہے کہ تبع شاہانِ یمن کا عام لقب تھا اُن میں سے ہر شخص تبع کہلایا یعنی اپنے پیش رو کے بعد آنے والا جیسے کہ خلیفہ وہ شخص کہلاتا ہے جو کہ دوسرے کی جگہ پر بیٹھتا ہے۔

نوع ستّر

مبہماتِ قرآن

اس بارہ میں سب سے پہلی سُہیلی۔ پھر ابن عساکر اور بعدہ قاضی بدرالدین بن جماعۃ نے مستقل کتابیں تالیف کی ہیں۔ اور میری بھی اسی نوع میں ایک لطیف کتاب موجود ہے جو کہ باوجود اپنے حجم میں بے حد چھوٹی ہونے کے ان تمام مذکورہ بالا کتابوں کے فوائد کی مع دوسری زائد باتوں کے بھی جامع ہے۔ سلف صالحین میں بعض اصحاب ایسے تھے جو اس بات کی جانب نہایت توجہ رکھتے تھے اور ان کے حل کرنے کی سخت کاوش میں مصروف رہتے تھے۔ عکرمہ کہتے ہیں کہ میں نے

قولہ تعالیٰ "اَلَّذِیْ خَرَجَ مِنْ بَیْتِہٖ مُھَاجِرًا اِلَی اللّٰہِ وَرَسُوْلِہٖ ثُمَّ اَدْرَکَہُ الْمَوْتُ" کی تفسیر چو سال تک تلاش کی اور اس کے درپے رہا۔ قرآن میں ابہام آنے کے کئی ایک سبب ہیں۔ ایک سبب یہ ہے کہ دوسری جگہ اس چیز کا بیان ہو چکنے کے باعث بار باراس کے بیان سے استغنا ہو جاتی ہے۔ مثلاً اللہ پاک کا قول "صِرَاطَ الَّذِیْنَ اَنْعَمْتَ عَلَیْھِمْ" اب یہاں یہ بات گول مول رکھی گئی کہ آخر وہ کون لوگ ہیں جن پر خدا تعالیٰ نے انعام فرمایا ہے۔ مگر اس کا بیان قولہ تعالیٰ "مَعَ الَّذِیْنَ اَنْعَمْتَ عَلَیْھِمْ مِنَ النَّبِیّٖنَ وَالصِّدِّیْقِیْنَ وَالشُّھَدَآءِ وَالصّٰلِحِیْنَ" میں ہو چکا ہے۔

دوسرا سبب ابہام کا یہ ہے کہ وہ بات اپنے مشہور ہونے کی وجہ سے متعین ہو گئی ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ "وَقُلْنَا یٰاٰدَمُ اسْکُنْ اَنْتَ وَزَوْجُکَ الْجَنَّۃَ" کہ یہاں خدا تعالیٰ نے "حواء" نہیں فرمایا جس کی وجہ یہ ہے کہ آدمؑ کے کوئی دوسری بیوی ہی نہ تھی۔ یا قولہ تعالیٰ "اَلَمْ تَرَ اِلَی الَّذِیْ حَآجَّ اِبْرٰھٖمَ فِیْ رَبِّہٖٓ" کہ یہاں نمرود مراد ہے۔ اور اس کا بیان اس لئے نہیں کیا کہ ابراہیمؑ کا نمرود کی طرف رسول بنا کر بھیجا جانا مشہور امر ہے اور کہا گیا ہے کہ اللہ پاک نے قرآن میں فرعون کا ذکر اس کے نام کے ساتھ کیا ہے۔ اور نمرود کا نام کہیں نہیں لیا۔ تو اس کی وجہ یہ ہے کہ فرعون بہ نسبت نمرود کے زیادہ تیز فہم اور زیرک تھا۔ جیسا کہ اُس کے اُن جوابوں سے عیاں ہوتا ہے جو اُس نے موسیٰ علیہ السلام کو اُن کے سوالات پر دیئے تھے۔ اور نمرود سخت کند ذہن اور ٹھس تھا اسی سبب سے اُس نے زبان سے یہ کہا کہ میں ہی زندہ کرتا اور مارتا ہوں۔ اور پھر عملاً اس کو یوں ثابت کیا کہ ایک غیر واجب القتل شخص کو قتل اور دوسرے گردن زدنی کو رہا اور معاف کر دیا۔ اور یہ بات اُس کی حد درجہ کی کند ذہنی پر دلالت کرتی ہے۔

تیسرا سبب یہ ہے کہ جس شخص کا ذکر کیا جاتا ہو اُس کی عیب پوشی مقصود ہوتی ہے تا کہ یہ طریقہ اُس کو برائی کی طرف سے پھیرنے میں زیادہ ابلغ اور موثر ثابت ہو جیسے اللہ پاک نے فرمایا ہے "وَمِنَ النَّاسِ مَنْ یُّعْجِبُکَ قَوْلُہٗ فِی الْحَیٰوۃِ الدُّنْیَا......" وہ شخص اخنس بن شریق تھا اور بعد میں وہ بہت اچھا مسلمان ہوا۔

چوتھا سبب یہ ہوتا ہے کہ اُس مبہم چیز کے متعین بنانے میں کوئی بڑا فائدہ نہیں ہوتا۔ مثلاً قولہ تعالیٰ "اَوْ کَالَّذِیْ مَرَّ عَلٰی قَرْیَۃٍ" اور قولہ تعالیٰ "وَاسْاَلْھُمْ عَنِ الْقَرْیَۃِ"

پانچواں سبب اُس چیز کے عموم اور اُس کے خاص نہ ہونے پر تنبیہ ہوا کرتی ہے یوں کہ بخلاف اس کے اگر اُس کی تعیین کر دی جاتی تو اُس میں خصوصیت پیدا ہو جاتی ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ "وَمَنْ یَّخْرُجْ مِنْ بَیْتِہٖ مُھَاجِرًا"۔

چھٹا سبب یہ ہوتا ہے کہ بغیر نام لئے ہوئے محض وصفِ کامل کے ساتھ مذکور موصوف کی تعظیم کی جائے جیسے "وَلَا یَاْتَلِ اُولُوا الْفَضْلِ"۔ "وَالَّذِیْ جَآءَ بِالصِّدْقِ"۔ "وَصَدَّقَ بِہٖ اِذْ یَقُوْلُ لِصَاحِبِہٖ" بحالیکہ ان سب جگہوں میں سچا دوست ہی مراد ہے۔

اور ساتواں سبب وصف ناقص کے ساتھ تحقیر کا قصد ہوتا ہے مثلاً قولہ تعالیٰ "اِنَّ شَانِئَکَ ھُوَ الْاَبْتَرُ"۔

تنبیہ زرکشی نے البرہان میں بیان کیا ہے کہ ایسے مبہم کی تلاش اور کرید نہ کرنی چاہئے جس کے علم کی نسبت خدائے پاک نے فرما دیا ہو کہ اُسے وہی سبحانہ وتعالیٰ جانتا ہے۔ جیسے کہ ارشاد ہوا ہے "وَاٰخَرِیْنَ مِنْھُمْ لَا تَعْلَمُوْنَھُمْ اَللّٰہُ یَعْلَمُھُمْ"۔ زرکشی کہتا ہے اور اُس شخص کی حالت پر سخت تعجب آتا ہے جس نے جرأت کر کے یہ کہہ دیا ہے کہ وہ لوگ (جن کا

ذکر اس آیت میں ہوا ہے) قبیلہ قریظہ والے ہیں۔ یا جنوں کی قوم میں سے"۔ اور میں کہتا ہوں کہ آیت میں کوئی ایسی بات نہیں جو اس بات پر دلالت کرتی ہو کہ اُن لوگوں کی جنس بھی نہ معلوم ہو سکے گی۔ بلکہ یہاں پر محض اُن کے اعیان (خاص ذاتوں) کے علم کی نفی کی گئی ہے۔ اور اس سے یہ نہیں لازم آتا کہ اُن کے قریظہ یا قوم جن سے ہونے کا علم اُس نفی کے منافی پڑے۔ اور خداوند پاک کا یہ قول اس کے اس قول کی نظیر ہے جو کہ باری تعالیٰ نے منافقین کے بارہ میں فرمایا ہے "وَمِمَّنْ حَوْلَكُمْ مِنَ الْاَعْرَابِ مُنَافِقُوْنَ وَمِنْ اَهْلِ الْمَدِيْنَةِ مَرَدُوْا عَلَى النِّفَاقِ لَا تَعْلَمُهُمْ نَحْنُ نَعْلَمُهُمْ" کہ یہاں محض ان لوگوں کے اعیان (خاص ذاتوں) کا علم منفی قرار پایا ہے۔ پھر اُن کے بارہ میں یہ قول کہ وہ قریظہ کے لوگ تھے۔ ابن ابی حاتم نے مجاہد سے نقل کیا ہے اور یہ قول کہ وہ لوگ قوم جن سے ہیں ابن ابی حاتم ہی نے اُس کو بھی عبداللہ بن غریب کی حدیث سے روایت کیا ہے اور عبداللہ مذکور نے وہ حدیث اپنے باپ غریب کے واسطے سے مرفوعاً عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ روایت کی ہے۔ لہٰذا جس نے اُن لوگوں کو قریظہ یا جنات سے قرار دیا ہے اُس نے کوئی گستاخی نہیں کی۔

فصل معلوم کرنا چاہئے کہ علم مبہمات کا مرجع محض نقل ہے اور رائے کو اُس میں دخل دینے کی مطلق گنجائش نہیں۔ اور چونکہ اس فن میں تالیف کی ہوئی کتابوں اور تمام تفاسیر میں صرف مبہمات کے نام اور اُن کے بارہ میں جو اختلاف ہے وہ بغیر کسی ایسے مستند بیان کے جس کی طرف رجوع ہو سکے اور بلا کسی اس طرح کی نسبت کے جس پر اعتماد کیا جائے، مذکور تھے۔ اس لئے میں نے اس فن میں ایک خاص کتاب تالیف کی اور اُس میں ہر ایک قول کی نسبت اُس کے کہنے والے کی طرف ذکر کر دی ہے۔ اور بتا دیا کہ وہ قائل صحابہ ؓ، تابعین اور تبع تابعین میں سے ہے یا اُن کے سوا اور لوگوں میں سے۔ اور پھر ان اقوال کی نسبت اُن صاحبِ کتاب لوگوں کی طرف بھی کر دی ہے جنہوں نے اپنی اسانید سے وہ اقوال روایت کئے ہیں اور میں نے اس بات کو بھی بیان کر دیا ہے کہ کسی روایت کی سندیں صحیح اور کسی کی اسانید غلط ہیں۔ اس لحاظ سے وہ کتاب مکمل اور اپنی نوع میں اپنی آپ ہی نظیر ہو گئی ہے۔ میں نے اُس کتاب کی ترتیب قرآن کی ترتیب پر رکھی ہے۔ اور یہاں میں اُس میں محض اہم باتیں نہایت وجیز عبارت میں نسبت اور تخریج کو بیشتر صورتوں میں بخیال اختصار ترک کر کے بیان کئے دیتا ہوں۔ اُن کی تفصیل اور سند وغیرہ کا حوالہ اُسی کتاب (مذکور) پر منحصر رکھتا ہوں۔ اور میں ان مبہمات کی ترتیب دو قسموں پر کرتا ہوں جو حسبِ ذیل ہیں:

قسم اوّل اُن الفاظ کے بیان میں جو کہ ایسے مرد، یا عورت، یا فرشتہ، یا جنی، یا ثنی، یا مجموع کے لئے بطور ابہام وارد ہوئے ہیں کہ اُن سبھوں کے نام معلوم ہو چکے ہیں۔ یا من موصولہ اور الَّذِی موصولہ کے ساتھ ابہام ہونے کا بیان ہے جو کہ عموم کے ارادہ سے نہیں آئے ہیں۔ اور ان کی مثالیں ذیل میں درج ہوتی ہیں۔ قولہ تعالیٰ "اِنِّیْ جَاعِلٌ فِی الْاَرْضِ خَلِيْفَةً" وہ آدم علیہ السلام ہیں۔ "وَزَوْجُهُ" حواء الف ممدودہ کے ساتھ اور اُن کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ وہ ایک جاندار یعنی آدم علیہ السلام کے جسم سے پیدا کی گئی تھیں۔ "وَاِذْ قَتَلْتُمْ نَفْسًا" مقتول کا نام عامیل تھا۔ "وَابْعَثْ فِيْهِمْ رَسُوْلًا مِنْهُمْ" وہ ہمارے نبی صلی اللہ علیہ وسلم ہیں۔ "وَوَصّٰى بِهَا اِبْرَاهِيْمُ بَنِيْهِ" وہ اسماعیل اور اسحاق ہیں اور مان، زمران، سرخ، نفش، نفشان، امیم، کیسان، سورح، لوطان۔ نافش۔ اَلْاَسْبَاطِ یعقوب کی اولاد بارہ آدمی یوسف، روبیل، شمعون، لاوی، یہودا، دانی، تفتانی (حذف فا اور تا کے ساتھ) کاذ، یاشر، ایشاجر، رایلون، اور بنیامین۔ "وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يُّعْجِبُكَ قَوْلُهٗ" وہ اخنس بن شریق

ہے۔ اور وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَّشْرِیْ نَفْسَهٗ وہ صہیب ہیں۔ اِذْ قَالُوْا لِنَبِیٍّ لَّهُمْ وہ شمویل ہیں۔ اور کہا گیا ہے کہ وہ شمعون۔ اور ایک قول میں آیا ہے کہ وہ یوشع علیہ السلام ہیں۔ مِنْهُمْ مَّنْ كَلَّمَ اللّٰهُ مجاہد نے کہا کہ وہ موسیٰ ہیں۔ وَرَفَعَ بَعْضَهُمْ دَرَجَاتٍ اسی راوی نے کہا ہے کہ وہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم ہیں۔ اَلَّذِیْ حَاجَّ اِبْرَاهِيْمَ فِیْ رَبِّهٖ وہ نمرود بن کنعان ہے۔ اَوْ كَالَّذِیْ مَرَّ عَلٰى قَرْيَةٍ وہ عزیرؑ اور قول کے لحاظ سے ارمیاءؑ اور کہا گیا ہے کہ حزقیل علیہ السلام تھے۔ اِمْرَاَةُ عِمْرَانَ اس کا نام حنہ بنت فاقوذ تھا۔ وَامْرَاَتِیْ عَاقِرٌ اس کا نام اشباع۔ یا اشیع بنت فاقوذ تھا۔ "مُنَادِيًا يُّنَادِیْ لِلْاِيْمَانِ" وہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم ہیں۔ الطاغوت ابن عباس کا بیان ہے کہ وہ کعب بن الاشرف ہے۔ اس روایت کی تخریج احمد نے کی ہے۔ وَاِنَّ مِنْكُمْ لَمَنْ لَّيُبَطِّئَنَّ اس سے عبداللہ بن اُبی مراد ہے۔ "وَلَا تَقُوْلُوْا لِمَنْ اَلْقٰى اِلَيْكُمُ السَّلَامَ لَسْتَ مُؤْمِنًا" وہ عامر بن الاضبط اشجعی تھا۔ اور کہا گیا کہ وہ مرداس تھا۔ اور اس بات کے کہنے والے چند مسلمان تھے کہ از انجملہ ابو قتادہ اور محلم بن جثامہ بھی تھے۔ اور کہا گیا ہے کہ جس شخص نے یہ بات زبان سے کہی وہ محلم ہی تھا۔ اور بیان کیا گیا ہے کہ محلم ہی نے اُس کو قتل بھی کیا تھا۔ اور ایک قول ہے کہ اس کے قاتل مقداد بن الاسود تھے۔ اور کہا گیا ہے کہ نہیں بلکہ اسامۃ بن زید رضی اللہ عنہ نے اُس کو قتل کیا تھا۔ "وَمَنْ يَّخْرُجْ مِنْ بَيْتِهٖ مُهَاجِرًا اِلَى اللّٰهِ وَرَسُوْلِهٖ ثُمَّ يُدْرِكْهُ الْمَوْتُ" وہ شخص ضمرۃ بن جندب تھا۔ اور کہا گیا ہے کہ ابن العیص اور ایک آدمی قبیلہ خزاعہ کا۔ اور کہا گیا ہے کہ وہ ابو ضمرۃ بن العیص تھا۔ ایک قول میں اُس شخص کا نام سبرہ بتایا گیا ہے اور کہا گیا ہے کہ وہ شخص خالد بن حزام نامی تھا۔ اور یہ قول حد درجہ کا غریب ہے۔ "وَبَعَثْنَا مِنْهُمُ اثْنَیْ عَشَرَ نَقِيْبًا" وہ بارہ نقیب یہ تھے شموع بن زکور ردبیل کی اولاد سے۔ شوقط بن حوری شمعون کی اولاد سے۔ سحالب بن یوفنا یہوذا کی اولاد سے۔ بعورک بن یوسف اشاجرہ کے سبط سے۔ یوشع بن نون افرائیم بن یوسف علیہ السلام کی اولاد سے یلطی بن روفو بنیامین کی نسل سے۔ کرابیل بن سوری زبالوں کی اولاد سے۔ لد بن سوساس منشا بن یوسف کی اولاد سے۔ عمائیل بن کسل دان کی اولاد سے۔ ستور بن میخائیل اشیر کی نسل سے۔ یوحنا بن وقوسی تفتال کی اولاد سے۔ اور ال بن موخا کاذلو کی نسل سے۔ قَالَ رَجُلَانِ وہ دونوں کہنے والا یوشع اور سحالب تھے۔ نَبَاَ ابْنَیْ اٰدَمَ وہ دونوں قابیل اور ہابیل تھے اور ہابیل ہی مقتول بھائی تھا۔ "اَلَّذِیْۤ اٰتَيْنٰهُ اٰيٰتِنَا فَانْسَلَخَ مِنْهَا" وہ بلعم اور کہا جاتا ہے کہ بلعام بن ابر اور کہا جاتا ہے کہ باعر۔ اور کہا جاتا ہے کہ باعور تھا۔ اور کہا گیا ہے کہ وہ امیہ بن ابی الصلت تھا۔ اور ایک قول میں آیا ہے کہ صیفی بن الراہب تھا۔ اور کہا گیا ہے کہ وہ فرعون تھا۔ اور یہ روایت سب روایتوں سے غریب تر ہے۔ "وَاِنِّیْ جَارٌ لَّكُمْ" اس سے سراقۃ بن جشعم کو مراد لیا گیا ہے "فَقَاتِلُوْۤا اَئِمَّةَ الْكُفْرِ قتادہ نے بیان کیا ہے کہ وہ لوگ ابوسفیان، ابوجہل، امیہ بن خلف، سہیل بن عمرو اور عتبہ بن ربیعہ تھے۔ "اِذْ يَقُوْلُ لِصَاحِبِهٖ" وہ ابوبکر رضی اللہ عنہ تھے۔ "وَفِيْكُمْ سَمّٰعُوْنَ لَهُمْ" مجاہد نے کہا ہے کہ وہ لوگ عبداللہ بن ابی سلول۔ رفاعۃ التابوت اور اوس بن قیظی تھے۔ "وَمِنْهُمْ مَّنْ يَّقُوْلُ ائْذَنْ لِّیْ" وہ کہنے والا جد بن قیس تھا۔ "وَمِنْهُمْ مَّنْ يَّلْمِزُكَ فِی الصَّدَقٰتِ" وہ شخص ذوالخویصرہ تھا۔ اِنْ نَّعْفُ عَنْ طَآئِفَةٍ مِّنْكُمْ" وہ مخشی بن حمیر تھا۔ وَمِنْهُمْ مَّنْ عٰهَدَ اللّٰهَ ثعلبہ بن حاطب تھا۔ "وَاٰخَرُوْنَ اعْتَرَفُوْا بِذُنُوْبِهِمْ ابن عباسؓ نے کہا ہے کہ وہ سات آدمی تھے۔ ابو لبابہ اور اُس کے ساتھی لوگ اور قتادہ نے کہا ہے کہ وہ سات شخص انصار کے گروہ سے تھے۔ ابولبابہ، جد بن قیس، حرام، اوس، کردم اور مرداس۔ وَاٰخَرُوْنَ مُرْجَوْنَ وہ لوگ، ہلال بن امیہ، مرارۃ بن الربیع اور کعب بن مالک تھے۔ اور یہی وہ تینوں

شخص ہیں جو کہ شرکتِ جنگ سے روک کر مدینہ میں چھوڑ دیئے گئے تھے۔ وَالَّذِيْنَ اتَّخَذُوْا مَسْجِدًا ضِرَارًا" ابن اسحٰق نے کہا ہے کہ بارہ آدمی انصار میں سے تھے حرام بن خالد ثعلبہ بن حاطب ہزال بن امیہ معتب بن قشیر ابوجبیۃ بن الازعر۔ عباد بن حنیف جاریۃ بن عامر اور اُس کے دونوں بیٹے مجمع اور زید۔ نبتل بن الحارث۔ بحرج اور بجاد بن عیمان۔ اور ودیعۃ بن ثابت "لِمَنْ حَارَبَ اللّٰهَ وَرَسُوْلَهٗ" وہ ابو عامر الراہب تھا۔ "اَفَمَنْ كَانَ عَلٰى بَيِّنَةٍ مِّنْ رَّبِّهٖ" وہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم ہیں۔ "وَيَتْلُوْهُ شَاهِدٌ مِّنْهُ" وہ جبریل علیہ السلام۔ اور کہا گیا ہے کہ قرآن۔ اور کہا گیا ہے کہ ابوبکر رضی اللہ عنہ اور کہا گیا ہے کہ علی رضی اللہ عنہ ہیں۔ "وَنَادٰى نُوْحُ نِ ابْنَهٗ" اس لڑکے کا نام کنعان اور کہا گیا ہے کہ یام تھا۔ وَامْرَاَتُهٗ قَآئِمَةٌ بی بی کا نام سارہ تھا۔ بَنَاتِ لُوْطٍ ریثا اور رغوثا۔ يُوْسُفَ وَاَخُوْهُ بنیامین یوسف علیہ السلام کے حقیقی بھائی مراد ہیں۔ "قَالَ قَآئِلٌ مِّنْهُمْ" وہ روبیل۔ اور کہا گیا ہے کہ یہوذا اور کہا گیا ہے کہ شمعون تھا۔ "فَاَرْسَلُوْا وَارِدَهُمْ" اس کا نام مالک بن ذعر تھا۔ "وَقَالَ الَّذِى اشْتَرٰىهُ وہ قطفیر یا اطیفیر تھا۔ "لِامْرَاَتِهٖ" وہ عورت راعیل۔ اور کہا گیا ہے کہ زلیخا تھی۔ "وَدَخَلَ مَعَهُ السِّجْنَ فَتَيَانِ" وہ دونوں محلث اور بنوء تھے اور بنوء ہی ساقی تھا۔ اور کہا گیا ہے کہ اُن کے نام راشان اور مرطش تھے۔ اور ایک قول ہے کہ اُن کے نام تھے سبرہم اور سرہم۔ اَلَّذِىْ ظَنَّ اَنَّهٗ نَاجٍ وہ ساقی (شراب پلانے والا) تھا۔ عِنْدَ رَبِّكَ وہ آقا بادشاہ ریان بن الولید تھا۔ "بِاَخٍ لَّكُمْ" وہ بھائی بنیامین تھا۔ اور اُسی کا ذکر سورہ میں مکرر آیا ہے۔ "فَقَدْ سَرَقَ اَخٌ لَّهٗ" برادرانِ یوسف علیہا السلام نے یوسفؑ کو مراد لیا تھا۔ "قَالَ كَبِيْرُهُمْ" وہ شمعون تھا۔ اور کہا گیا ہے کہ روبیل۔ "اٰوٰى اِلَيْهِ اَبَوَيْهِ" وہ دونوں ان کے یوسفؑ کے باپ اور اُن کی خالہ لیا تھیں۔ اور کہا گیا ہے کہ اُن کی ماں تھیں جن کا نام راحیل تھا۔ وَعِنْدَهٗ عِلْمُ الْكِتٰبِ وہ عبداللہ بن سلام تھا۔ اور کہا گیا ہے کہ جبریلؑ اَسْكَنْتُ مِنْ ذُرِّيَّتِىْ وہ اسماعیل علیہ السلام تھے۔ وَلِوَالِدَیَّ ابراہیم علیہ السلام کے باپ کا نام تارح تھا۔ اور کہا گیا ہے کہ آزر اور ایک قول میں یا زر بیان ہوا ہے۔ اور اُن کی ماں کا نام ثانی تھا۔ اور کہا گیا ہے کہ نوفا۔ اور کہا گیا ہے کہ لیوثا نام تھا۔ اِنَّا كَفَيْنٰكَ الْمُسْتَهْزِئِيْنَ سعید بن جبیر نے کہا ہے کہ وہ تمسخر کرنے والے پانچ شخص تھے۔ ولید بن المغیرۃ، عاصی بن وائل، ابوزمعۃ حارث بن قیس۔ اور اسود بن عبد یغوث۔ رَجُلَيْنِ اَحَدُهُمَآ اَبْكَمُ وہ گونگا اُسید بن ابی العیص تھا۔ وَمَنْ يَّاْمُرُ بِالْعَدْلِ عثمان بن عفان رضی اللہ عنہ مراد ہیں۔ اور كَالَّتِىْ نَقَضَتْ غَزْلَهَا ربطہ بنت سعید بن زید بن مناۃ بن تیم۔ اِنَّمَا يُعَلِّمُهٗ بَشَرٌ کفار نے اس بات کے کہنے سے عبد بن الحضرمی کو مراد لیا تھا۔ اور اُس کا نام مقیس تھا۔ اور کہا گیا ہے کہ اُنہوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے دو غلاموں یسار اور جبر کو مراد لیا تھا۔ اور کہا گیا ہے کہ اُن کی مراد شہر مکہ کے ایک آہن گر سے تھی جس کا نام بلعام تھا۔ اور کہا گیا ہے کہ مشرکین نے اس کہنے سے سلمان فارسی رضی اللہ عنہ کو مراد لیا تھا۔ اَصْحٰبُ الْكَهْفِ تملیخا اور وہ اُن لوگوں کا سردار اور کہنے والا تھا کہ فَاْوُوْا اِلَى الْكَهْفِ اور اُسی نے کہا تھا کہ رَبُّكُمْ اَعْلَمُ بِمَا لَبِثْتُمْ اور تکسلیمنا۔ جس نے کہا تھا کہ كَمْ لَبِثْتُمْ اور مرطوش، یراقش، ایونس، اویسطانس اور شلطیطوس۔ فَابْعَثُوْا اَحَدَكُمْ بِوَرِقِكُمْ تملیخا نے کہا تھا "مَنْ اَغْفَلْنَا قَلْبَهٗ" وہ شخص عیینہ بن حصن تھا۔ "وَاضْرِبْ لَهُمْ مَّثَلًا رَّجُلَيْنِ" وہ دونوں آدمی تملیخا اور وہی بہترین شخص تھا اور فطروس تھے۔ اور انہی دونوں شخص کا ذکر سورۃ الصافات میں آیا ہے۔ "قَالَ مُوْسٰى لِفَتٰىهُ" یوشع بن نون تھے۔ اور کہا گیا ہے کہ اُن کا بھائی یثربی تھا۔ "فَوَجَدَا عَبْدًا" وہ خضر تھے اور اُن کا نام بلیا ہے "لَقِيَا غُلٰمًا" اُس لڑکے کا نام جیسون جیم کے ساتھ تھا۔ اور کہا گیا ہے کہ حرف حا کے

ساتھ (یعنی حیسوں) تھا۔ "وَرَآءَ هُمْ مَلِكًا" وہ بادشاہ ہدد بن بدد تھا۔ "وَاَمَّا الْغُلَامُ فَكَانَ اَبَوَاهُ" باپ کا نام کازیرا اور ماں کا سہواء تھا۔ "لِغُلَامَيْنِ يَتِيْمَيْنِ" اُن دونوں کے نام اصرم اور صریم تھے۔ "فَنَادَاهَا مِنْ تَحْتِهَا" کہا گیا ہے کہ پکارنے والے عیسیٰ تھے۔ اور ایک قول ہے کہ منادی جبریلؑ تھے۔ "وَيَقُوْلُ الْاِنْسَانُ" وہ اُبی بن خلف۔ اور بقول بعض اُمیہ بن خلف۔ اور ایک قول کے اعتبار سے ولید بن المغیرہ ہے۔ "اَفَرَاَيْتَ الَّذِىْ كَفَرَ" عاصی بن وائل ہے۔ "وَقَتَلْتَ مِنْهُمْ نَفْسًا" وہ قبطی شخص تھا جس کا نام قانون تھا۔ "اَلسَّامِرِىُّ" اس کا نام موسیٰ بن ظفر تھا۔ "مِنْ اَثَرِ الرَّسُوْلِ" وہ جبریل تھے وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يُّجَادِلُ نضر بن الحارث کا ذکر ہے۔ "هٰذَانِ خَصْمَانِ" شیخین نے ابی ذرؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا یہ آیت حمزہ، عبداللہ بن الحارث۔ علی بن ابی طالب۔ عتبہ۔ شیبہ اور ولید بن عتبہ کے بارہ میں نازل ہوئی ہے۔ "وَمَنْ يُّرِدْ فِيْهِ بِاِلْحَادٍ" ابن عباسؓ نے کہا ہے کہ یہ آیت عبداللہ بن انیس کے بارہ میں نازل ہوئی۔ اَلَّذِىْ جَاءُوْ بِالْاِفْكِ" وہ لوگ حسان بن ثابت رضی اللہ عنہ، مسطح بن اثاثہ۔ حمنہ بنت جحش اور عبداللہ بن اُبی تھے۔ "وَيَوْمَ يَعَضُّ الظَّالِمُ" ظالم سے یہاں عقبہ بن ابی معیط مراد ہے۔ لَمْ اتَّخِذْ فُلَانًا خَلِيْلًا وہ امیۃ بن خلف۔ اور کہا گیا ہے کہ ابی بن خلف ہے۔ "وَكَانَ الْكَافِرُ" شعبی نے کہا ہے کہ وہ ابوجہل ہے۔ "اِمْرَاَةً تَمْلِكُهُمْ" اُس کا نام بلقیس بنت شراحیل تھا۔ "فَلَمَّا جَآءَ سُلَيْمَانَ" آنے والے کا نام منذر تھا۔ "قَالَ عِفْرِيْتٌ مِّنَ الْجِنِّ" اس کا نام تھا کوزن۔ اَلَّذِىْ عِنْدَهٗ عِلْمٌ وہ آصف بن برخیا سلیمان کے میر منشی تھے اور کہا گیا ہے کہ ایک شخص ذوالنور نامی تھا۔ اور ایک قول ہے کہ اُس شخص کا نام اسطوم تھا۔ اور کہا گیا ہے کہ تملیخا اور ایک قول ہے کہ بلخ نام تھا۔ اور کہا گیا ہے کہ اُس کا نام تھا ضبہ ابوالقبیلہ۔ اور ایک قول ہے کہ وہ جبریل تھے اور کہا گیا ہے کہ کوئی دوسرا فرشتہ تھا۔ اور یہ قول بھی آیا ہے کہ وہ خضرؑ تھے۔ "تِسْعَةَ رَهْطٍ" وہ لوگ رعمی، رعیم، ہرمی، ہریم، داب، صواب، زباب، مسطع اور قدار بن سالف (ناقۂ صالحؑ کی کونچیں کاٹنے والا) تھے۔ فَالْتَقَطَهٗ اٰلُ فِرْعَوْنَ موسیٰ کو پانی میں سے نکالنے والے کا نام طابوس تھا۔ اِمْرَاَةَ فِرْعَوْنَ آسیہ بنت مزاحم۔ اُمِّ مُوْسٰى یوحانذ بنت یصہر بن لاوی۔ اور کہا گیا ہے کہ یوخا اور کہا گیا ہے کہ اباذخت نام تھا۔ "وَقَالَتْ لِاُخْتِهٖ" اُس بہن کا نام مریم۔ اور کہا گیا ہے کہ کلثوم تھا۔ "هٰذَا مِنْ شِيْعَتِهٖ" سامری۔ "وَهٰذَا مِنْ عَدُوِّهٖ اس کا نام تھا فالون۔ وَجَآءَ رَجُلٌ مِّنْ اَقْصَى الْمَدِيْنَةِ يَسْعٰى وہ آلِ فرعون کا مومن شخص تھا جس کا نام سمعان تھا۔ اور کہا گیا ہے کہ سمعون۔ اور بقول بعض جبرا اور ایک قول میں حبیب اور کہا گیا ہے کہ حرقیل نام تھا۔ اور اِمْرَاَتَيْنِ تَذُوْدَانِ اُن دونوں عورتوں کا نام لیا اور صفوریا تھا اور صفوا یا ہی سے موسیٰ نے نکاح کیا اُن دونوں عورتوں کے باپ تھے شعیب علیہ السلام اور کہا گیا ہے کہ نہیں بلکہ اُن کے باپ تھے بیثرون اور شعیب علیہ السلام کے برادرزادہ تھے۔ قَالَ لُقْمَانُ لِابْنِهٖ لقمان کے فرزند کا نام باختلاف اقوال باراں (باء موحدہ کے ساتھ) وران دانعم اور مشکم بیان کیا گیا ہے۔ مَلَكُ الْمَوْتِ زبان زد خلائق ہے کہ ملک الموت کا نام عزرائیل ہے۔ اور اسی بات کی روایت ابوالشیخ بن حبان نے وہب سے کی ہے۔ اَفَمَنْ كَانَ مُؤْمِنًا كَمَنْ كَانَ فَاسِقًا اِس آیت کا نزول علی بن ابی طالبؓ اور ولید بن عقبہ کے بارہ میں ہوا۔ "وَيَسْتَاْذِنُ فَرِيْقٌ مِّنْهُمُ النَّبِىَّ السدی کہتا ہے کہ وہ دو شخص بنی حارثہ میں سے تھے ابوعرانۃ بن اوس اور اوس بن قیظی۔ قُلْ لِّاَزْوَاجِكَ عکرمہ نے کہا اس آیت کے نزول کے وقت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نو بیبیاں موجود تھیں۔ عائشہؓ، حفصہ، اُم حبیبہ، سودہ، اُم سلمہ، صفیہ، میمونہ، زینب بنت جحش اور جویریہ رضی اللہ عنہم۔ اور حضور کی بیٹیاں

فاطمہؓ زینب، رقیہ، اور ام کلثوم رضی اللہ عنہم تھیں۔ اَهْلَ الْبَيْتِ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ وہ یعنی اہل بیت علی رضی اللہ عنہ فاطمہ رضی اللہ عنہا حسن رضی اللہ عنہ اور حسین رضی اللہ عنہ ہیں۔ اَلَّذِیْ اَنْعَمَ اللّٰهُ عَلَيْهِ وَاَنْعَمْتَ عَلَيْهِ وہ زید بن حارثہ رضی اللہ عنہ تھے۔ اَمْسِکْ عَلَيْکَ زَوْجَکَ وہ بی بی زینب بنت جحش تھیں۔ وَحَمَلَهَا الْاِنْسَانُ ابن عباسؓ کہتے ہیں کہ وہ حامل آدم علیہ السلام تھے۔ ''اَرْسَلْنَا اِلَيْهِمُ اثْنَيْنِ'' وہ دونوں شمعون اور یوحنا تھے۔ اور تیسرا شخص تھا یونس۔ اور کہا گیا ہے کہ وہ تینوں شخص صادق، صدوق اور شلوم تھے۔ وَجَاءَ رَجُلٌ وہ صبیب نجار تھا۔ اَوَلَمْ يَرَ الْاِنْسَانُ وہ عاصی بن وائل ہے۔ اور کہا گیا ہے کہ ابی بن خلف۔ اور ایک قول ہے کہ امیہ بن خلف۔ فَبَشَّرْنٰهُ بِغُلٰمٍ وہ اسماعیل ہیں یا اسحاق۔ یہ دونوں مشہور قول ہیں۔ نَبَاُ الْخَصْمِ وہ دونوں متخاصم دو فرشتے تھے۔ کہا گیا ہے کہ وہ جبریلؑ اور میکائیلؑ تھے۔ جَسَدًا وہ شیطان ہے کہ اُس کو اُسید کہا جاتا ہے اور کہا گیا ہے کہ اُس کا نام صخر۔ اور ایک قول کے اعتبار سے حبقیق نام ہے۔ مَسَّنِیَ الشَّيْطٰنُ نوف نے کہا ہے کہ وہ شیطان جس نے ایوب کو مس کیا تھا اُس کو مسعط کہا جاتا ہے۔ وَالَّذِیْ جَآءَ بِالصِّدْقِ محمد صلی اللہ علیہ وسلم اور کہا گیا ہے کہ جبریل۔ وَصَدَّقَ بِهٖ محمد صلی اللہ علیہ وسلم۔ اور کہا گیا ہے کہ ابوبکرؓ۔ اَلَّذِيْنَ اَضَلّٰنَا ابلیس اور قابیل۔ رَجُلٍ مِّنَ الْقَرْيَتَيْنِ عَظِيْمٌ اس سے ولید بن المغیرۃ شہر مکہ سے۔ اور مسعود بن عمرو الثقفی کو مراد لیا گیا ہے۔ اور کہا گیا ہے کہ عروۃ بن مسعود طائف سے مراد لیا گیا ہے۔ ''وَلَمَّا ضُرِبَ ابْنُ مَرْيَمَ مَثَلًا'' اس مثل کا مارنے والا عبداللہ بن الزبعری تھا۔ طَعَامُ الْاَثِيْمِ ابن جبیر نے کہا ہے کہ وہ ابوجہل ہے وَشَهِدَ شَاهِدٌ مِّنْ بَنِیْ اِسْرَآئِيْلَ وہ شخص عبداللہ بن سلام تھا۔ اُولُوا الْعَزْمِ مِنَ الرُّسُلِ صحیح ترین قول اس بارہ میں یہ ہے کہ اولوالعزم رسول نوح علیہ السلام، ابراہیم علیہ السلام، موسیٰ علیہ السلام، عیسیٰ علیہ السلام اور محمد صلی اللہ علیہ وسلم ہیں۔ يُنَادِ الْمُنَادِ وہ منادی اسرافیلؑ ہیں۔ ضَيْفِ اِبْرٰهِيْمَ الْمُكْرَمِيْنَ عثمان بن محصن نے کہا ہے وہ چار فرشتے جبریل علیہ السلام، میکائیل علیہ السلام، اسرافیل علیہ السلام اور رفائیل علیہ السلام تھے۔ وَبَشَّرُوْهُ بِغُلٰمٍ الکرمانی نے کہا ہے تمام مفسرین نے اس بات پر اجماع کیا ہے کہ وہ فرزند اسحاق تھے۔ مگر مجاہد اختلاف کر کے کہتا ہے کہ وہ اسماعیلؑ تھے۔ شَدِيْدُ الْقُوٰى جبریلؑ اَفَرَاَيْتَ الَّذِیْ تَوَلّٰى وہ عاصی بن وائل۔ اور کہا گیا ہے کہ وہ ولید بن المغیرۃ ہے۔ يَدْعُ الدَّاعِ وہ اسرافیل ہوں گے۔ قَوْلَ الَّتِیْ تُجَادِلُکَ وہ عورت خولہ بنت ثعلبہ تھی۔ فِیْ زَوْجِهَا اس کا شوہر اوس بن الصامت تھا۔ لِمَ تُحَرِّمُ مَا اَحَلَّ اللّٰهُ لَکَ وہ آپ کی کنیز ماریہؓ تھیں۔ اَسَرَّ النَّبِیُّ اِلٰى بَعْضِ اَزْوَاجِهٖ وہ بی بی حفصہ تھیں۔ نَبَّاَتْ بِهٖ انہوں نے بی بی عائشہؓ کو اس راز سے خبردار کر دیا تھا۔ اِنْ تَتُوْبَا وَاِنْ تَظٰهَرَا وہ دونوں بیبیاں عائشہؓ اور حفصہؓ تھیں۔ وَصَالِحُ الْمُؤْمِنِيْنَ وہ دونوں ابوبکرؓ اور عمرؓ ہیں۔ اس روایت کی تخریج طبرانی نے کتاب اوسط میں کی ہے۔ اِمْرَاَةَ نُوْحٍ والعہ۔ وَامْرَاَةَ لُوْطٍ والہہ اور کہا گیا ہے کہ واعلہ تھا۔ وَلَا تُطِعْ كُلَّ حَلَّافٍ یہ آیت اسود بن عبد یغوث کے بارہ میں نازل ہوئی۔ اور کہا گیا ہے کہ اخنس بن شریق کے بارہ میں۔ اور ایک قول ہے کہ ولید بن المغیرۃ کے حق میں اتری تھی۔ سَاَلَ سَآئِلٌ وہ نضر بن الحارث تھا۔ رَبِّ اغْفِرْلِیْ وَلِوَالِدَیَّ ان کے باپ کا نام لمک بن متوشلخ۔ اور اُن کی ماں کا نام محا بنت انوش تھا۔ سَفِيْهُنَا وہ ابلیس ہے۔ ذَرْنِیْ وَمَنْ خَلَقْتُ وَحِيْدًا وہ ولید بن مغیرہ ہے۔ فَلَا صَدَّقَ وَلَا صَلّٰى یہ آیتیں ابی جہل کے حق میں نازل ہوئیں۔ ''هَلْ اَتٰى عَلَى الْاِنْسَانِ وہ انسان آدم ہیں۔ وَيَقُوْلُ الْكَافِرُ يٰلَيْتَنِیْ كُنْتُ تُرٰبًا کہا گیا ہے کہ وہ ابلیس ہے۔ اَنْ جَآءَهُ الْاَعْمٰى وہ عبداللہ بن ام مکتوم ہے۔ اَمَّا

مَنِ اسْتَغْنٰی وہ اُمیہ بن خلف ہے۔ اور کہا گیا ہے کہ وہ عتبۃ بن ربیعہ ہے۔ لِقَوْلِ رَسُوْلٍ كَرِيْمٍ کہا گیا ہے کہ جبریل علیہ السلام۔ اور ایک قول ہے کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم مراد ہیں۔ فَاَمَّا الْاِنْسَانُ اِذَا مَا ابْتَلٰهُ...... یہ آیتیں امیہ بن خلف کے حق میں نازل ہوئیں۔ وَوَالِدٍ وہ آدم ہیں۔ فَقَالَ لَهُمْ رَسُوْلُ اللّٰهِ وہ صالح علیہ السلام تھے۔ الْاَشْقٰى امیۃ بن خلف ہے۔ الْاَتْقٰى ابوبکر الصدیق ہیں۔ اَلَّذِيْ يَنْهٰى عَبْدًا وہ منع کرنے والا ابوجہل تھا۔ اور عبد نبی صلی اللہ علیہ وسلم ہیں۔ اِنَّ شَانِئَكَ وہ عاصی بن وائل تھا۔ اور کہا گیا ہے کہ ابوجہل اور کہا گیا ہے کہ عقبہ بن ابی معیط۔ اور کہا گیا ہے کہ ابولہب اور ایک قول میں آیا ہے کہ وہ کعب بن اشرف تھا۔ ابی لہب کی بی بی تھی ام جمیل العورا (کانی) بنت حرب بن امیہ۔

دوسری قسم ان جماعتوں کے مبہم تذکروں میں ہے کہ اُن میں سے صرف بعض لوگوں کے نام ہی معلوم ہو سکے ہیں۔ اور اُس کی مثالیں ذیل میں درج ہوتی ہیں قولہ تعالیٰ وَقَالَ الَّذِيْنَ لَا يَعْلَمُوْنَ لَوْ لَا يُكَلِّمُنَا اللّٰهُ ان لوگوں میں سے محض ایک شخص رافع بن حرملہ کا نام لیا گیا ہے۔ سَيَقُوْلُ السُّفَهَآءُ اس گروہ میں سے رفاعۃ بن قیس قردوم بن عمرو۔ کعب بن اشرف۔ رافع بن حرملۃ۔ حجاج بن عمرو۔ اور ربیع بن ابی الحقیق کے نام بتائے گئے۔ وَاِذَا قِيْلَ لَهُمُ اتَّبِعُوْا اُن میں سے رافع اور مالک بن عوف کے نام معلوم ہو سکے ہیں۔ يَسْاَلُوْنَكَ عَنِ الْاَهِلَّةِ منجملہ ان لوگوں کے صرف معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ اور ثعلبہ بن غنم کے نام لئے گئے ہیں۔ وَيَسْئَلُوْنَكَ مَا ذَا يُنْفِقُوْنَ ان لوگوں میں سے ایک ہی شخص عمرو بن الجموع کا نام لیا گیا ہے۔ يَسْئَلُوْنَكَ عَنِ الْخَمْرِ منجملہ اُن کے فقط عمروؓ۔ معاذؓ اور حمزہؓ کے نام بیان ہوئے ہیں۔ وَيَسْئَلُوْنَكَ عَنِ الْيَتٰمٰى اُن میں سے صرف عبداللہ بن رواحہ کا نام معلوم ہو سکا ہے۔ وَيَسْئَلُوْنَكَ عَنِ الْمَحِيْضِ ازانجملہ ثابت بن الدحداح۔ عباد بن بشر۔ اور اُسید بن الحضیر (مصغر) کے نام معلوم ہوئے ہیں۔ اَلَمْ تَرَ اِلَى الَّذِيْنَ اُوْتُوْا نَصِيْبًا مِّنَ الْكِتٰبِ ان لوگوں میں سے نعمان بن عمرو اور حارث بن زید کے نام لئے گئے ہیں۔ اَلْحَوَارِيُّوْنَ منجملہ ان کے فطرس (پطرس)۔ یعقوبس، یُحنس، اندرانیس، فیلبس اور درنابوط۔ یاسرجس کے نام لئے گئے ہیں اور یہی سرجس وہ شخص ہے جس پر مسیح کی مشابہت ڈالی گئی تھی۔ وَقَالَتْ طَّآئِفَةٌ مِّنْ اَهْلِ الْكِتٰبِ اٰمِنُوْا وہ بارہ شخص یہودیوں میں سے تھے۔ ازانجملہ عبداللہ بن صیف، عدی بن زید، اور حارث بن عمرو کے نام معلوم ہو سکے ہیں۔ "كَيْفَ يَهْدِى اللّٰهُ قَوْمًا كَفَرُوْا بَعْدَ اِيْمَانِهِمْ" عکرمہ نے کہا ہے "یہ آیت بارہ آدمیوں کے حق میں نازل ہوئی ہے کہ ازانجملہ ابوعامر الراہب۔ حارث بن سوید بن الصامت۔ اور وحوح بن الاسلت ہیں۔ اور بس عسکر نے ایک شخص طعیمۃ بن ابیرق کا نام اور بھی زیادہ کیا ہے "يَقُوْلُوْنَ هَلْ لَّنَا مِنَ الْاَمْرِ مِنْ شَيْءٍ" اس بات کے دالوں کہنے والوں میں سے صرف عبداللہ بن ابی کا نام لیا گیا ہے۔ يَقُوْلُوْنَ لَوْ كَانَ لَنَا مِنَ الْاَمْرِ شَيْءٌ مَّا قُتِلْنَا هٰهُنَا اس بات کے کہنے والوں میں سے عبداللہ بن ابی۔ اور معتب بن قشیر کا نام معلوم ہو سکا ہے۔ وَقِيْلَ لَهُمْ تَعَالَوْا قَاتِلُوْا اس بات کا کہنے والا عبداللہ بن جابر انصاری کا باپ تھا۔ اور جن لوگوں سے یہ بات کہی گئی تھی وہ عبداللہ بن اعمیٰ اور اُس کے ہمراہی لوگ تھے۔ اَلَّذِيْنَ اسْتَجَابُوْا لِلّٰهِ یہ لوگ سب ستر تھے ازانجملہ ابوبکر، عمر، عثمان، علی، زبیر، سعد، طلحہ، ابن عوف، ابن مسعود، خذیفۃ بن الیمان اور ابوعبیدۃ بن الجراح رضی اللہ عنہم ہیں۔ اَلَّذِيْنَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ" ان لوگوں میں سے جنہوں نے یہ بات کہی تھی۔ نعیم بن مسعود الاشجعی کا نام معلوم ہوا ہے۔ اَلَّذِيْنَ قَالُوْا اِنَّ اللّٰهَ فَقِيْرٌ وَّنَحْنُ اَغْنِيَآءُ اس بات کو فنحاص۔ اور بقول بعض حیی بن اخطب۔ اور کہا گیا ہے کہ کعب بن اشرف نے کہا تھا وَاِنَّ

مِنْ اَهْلِ الْكِتٰبِ لِمَنْ يُّؤْمِنُ بِاللّٰهِ یہ آیت نجاشی (شاہِ حبش) کے بارہ میں اور کہا گیا ہے کہ عبداللہ بن سلام اور اُن کے اصحاب کے حق میں نازل ہوئی تھی۔ وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيْرًا وَّنِسَآءً ابن اسحاق کہتا ہے ''آدم علیہ السلام کی صلبی اولاد چالیس تھی۔ اور وہ بیس بطون میں پیدا ہوئے تھے۔ ہر ایک بطن (حمل) میں ایک مرد اور ایک عورت پیدا ہوتی۔ اور آدم کے بیٹوں میں سے قَابِيْل. هَابِيْل. اَبَاد. شَبُوَاة. هِنْد. صَرَابِيْس. فَخُوْر. سَنْد. بَارِق. شِيْث. عَبْدُالْمُغِيْث. عَبْدُالْحَارِث. وَدّ. سُوَاع. يَغُوْث. يَعُوْق. اور نَسْر کے اور ان کی بیٹیوں میں سے اقلیما۔ اشوف۔ جزورة۔ عزورا اور امة المغیث کے نام معلوم ہوئے ہیں۔ اَلَّذِيْنَ تَرَ اِلَى الَّذِيْنَ اُوْتُوْا نَصِيْبًا مِنَ الْكِتٰبِ يَشْتَرُوْنَ الضَّلٰلَةَ عکرمة نے کہا ہے کہ یہ آیت رفاعة بن زید بن التاوبت کردم بن زید اسامة بن حبیب رافع بن ابی رافع بحری بن عمرو اور حیی بن اخطب کے بارہ میں نازل ہوئی ہے۔ اَلَمْ تَرَ اِلَى الَّذِيْنَ يَزْعُمُوْنَ اَنَّهُمْ اٰمَنُوْا اس کا نزول الجلاس بن الصامت ہے۔ معتب بن قشیر۔ رافع ابن زید۔ اور بشر کے حق میں ہوا۔ اَلَمْ تَرَ اِلَى الَّذِيْنَ قِيْلَ لَهُمْ كُفُّوْا اَيْدِيَكُمْ ان لوگوں میں سے محض عبدالرحمٰن بن عوف رضی اللہ عنہ کا نام لیا گیا ہے۔ اِلَّا الَّذِيْنَ يَصِلُوْنَ اِلٰى قَوْمٍ ابن عباسؓ نے کہا ہے کہ یہ آیت ہلال بن عویمر اسلمی اور سراقة بن مالک مدلجی کے بارہ میں نازل ہوئی ہے۔ اور سراقہ مذکور بنی خزیمة بن عامر ابن عبد ضاف کی اولاد میں تھا۔ سَتَجِدُوْنَ اٰخَرِيْنَ السدی نے کہا ہے کہ اس آیت کا نزول ایک جماعت کے بارہ میں ہوا کہ ازانجملہ ایک شخص نعیم بن مسعود اشجعی ہے۔ اِنَّ الَّذِيْنَ تَوَفّٰهُمُ الْمَلٰٓئِكَةُ ظَالِمِيْٓ اَنْفُسِهِمْ ان لوگوں میں سے عکرمہ نے علی بن امیہ بن خلف۔ حارث بن زمعة۔ ابا قیس بن الولید مغیرة۔ ابا العاصی بن منبہ بن الحجاج۔ اور ابا قیاس ابن الفاکہ کے نام لئے ہیں۔ اِلَّا الْمُسْتَضْعَفِيْنَ ان لوگوں میں سے ابن عباس ان کی ماں ام الفضل لبابة بنت الحارث۔ عیاش بن ابی ربیعة اور سلمہ بن ہشام کے نام لئے گئے ہیں۔ اَلَّذِيْنَ يَخْتَانُوْنَ اَنْفُسَهُمْ: بَنِیْ اَبَيْرَق. بِشْر. بَشِيْر اور مُبَشِّر. لَهَمَّتْ طَّآئِفَةٌ مِّنْهُمْ اَنْ يُّضِلُّوْكَ وہ لوگ اُسید بن عروة اور اُس کے اصحاب تھے۔ وَيَسْتَفْتُوْنَكَ فِي النِّسَآءِ دریافت کرنے والوں میں سے صرف ایک عورت خولہ بنت حکیم کا نام لیا گیا ہے۔ يَسْئَلُكَ اَهْلُ الْكِتٰبِ ابن عسکر نے اُن لوگوں میں سے کعب بن اشرف اور فنحاص کے نام لئے ہیں۔ لٰكِنِ الرّٰسِخُوْنَ فِي الْعِلْمِ ابن عباس نے کہا ہے کہ وہ لوگ عبداللہ بن سلام اور اُن کے اصحاب ہیں۔ يَسْتَفْتُوْنَكَ قُلِ اللّٰهُ يُفْتِيْكُمْ فِي الْكَلٰلَةِ منجملہ اُن لوگوں کے جابر بن عبداللہ کا نام لیا گیا ہے۔ وَلَآ اٰمِّيْنَ الْبَيْتَ الْحَرَامَ ان لوگوں میں سے حطم بن ہند بکری کا نام لیا گیا ہے۔ يَسْئَلُوْنَكَ مَاذَآ اُحِلَّ لَهُمْ ان لوگوں میں سے عدی بن حاتم طائی۔ زید بن مہلہل طائی۔ عاصم بن عدی۔ سعد بن خثمة۔ اور عویمر بن ساعدة کے نام لئے گئے ہیں۔ اِذْ هَمَّ قَوْمٌ اَنْ يَّبْسُطُوْٓا منجملہ ان کے کعب بن اشرف اور حیی بن اخطب کے نام مذکور ہوئے ہیں۔ وَلَتَجِدَنَّ اَقْرَبَهُمْ مَّوَدَّةً یہ آیتیں اُس وفد کے لوگوں کی شان میں نازل ہوئیں جو کہ نجاشی کے پاس سے آئے تھے۔ وہ بارہ شخص اور کہا گیا ہے کہ تیس۔ اور ایک قول ہے کہ ستر آدمی تھے۔ ازانجملہ ادریس، ابراہیم، اشرف، تمیم، تمام اور درید کے نام معلوم ہوسکے ہیں۔ وَقَالُوْا لَوْلَآ اُنْزِلَ عَلَيْهِ مَلَكٌ ازانجملہ زمعة بن الاسود۔ نضر بن الحارث بن کلدہ۔ ابی بن خلف۔ اور عاصی بن وائل کے نام معلوم ہوسکے ہیں۔ وَلَا تَطْرُدِ الَّذِيْنَ يَدْعُوْنَ رَبَّهُمْ منجملہ ایسے لوگوں کے صہیبؓ، بلال، عمار، خباب، سعد بن ابی وقاص۔ ابن مسعود اور سلمان الفارسیؓ کے نام لئے گئے ہیں۔ اِذْ قَالُوْا مَآ اَنْزَلَ اللّٰهُ عَلٰى بَشَرٍ مِّنْ شَيْءٍ اس

کے کہنے والوں میں سے فنحاص اور مالک بن الصیف ہی کے نام لئے گئے ہیں۔ قَالُوا لَنْ نُّؤْمِنَ حَتّٰی نُؤْتٰی مِثْلَ مَا اُوْتِیَ رُسُلُ اللّٰہِ اس قول کے کہنے والوں میں سے ابوجہل اور ولید بن المغیرۃ کے نام لئے گئے ہیں۔ یَسْئَلُوْنَکَ عَنِ السَّاعَةِ ان میں سے حسل بن ابی قشیر اور شمویل بن زید کے نام دریافت ہوئے ہیں۔ یَسْئَلُوْنَکَ عَنِ الْاَنْفَالِ اس کے دریافت کرنے والوں میں سے سعد بن ابی وقاصؓ کا نام لیا گیا ہے۔ وَاِنَّ فَرِیْقًا مِّنَ الْمُؤْمِنِیْنَ لَکٰرِهُوْنَ ان لوگوں میں سے ابو ایوب انصاریؓ کا۔ اور جن لوگوں نے مکروہ نہیں مانا تھا اُن میں سے مقداد رضی اللہ عنہ کا نام لیا گیا ہے۔ اَنْ تَسْتَفْتِحُوْا ان لوگوں میں سے ابوجہل کا نام لیا گیا ہے۔ وَاِذْ یَمْکُرُبِکَ الَّذِیْنَ کَفَرُوْا وہ دارالندوۃ کے لوگ تھے کہ منجملہ اُن کے عتبۃ اور شیبۃ۔ ربیعہ کے دونوں بیٹوں اور ابوسفیان۔ ابوجہل، جبیر بن مطعم، طعیمہ بن عدی، حارث بن عامر، نضر بن حارث، زمعۃ بن الاسود، حکیم بن حزام اور امیہ بن خلف کے نام بیان ہوئے ہیں۔ وَاِذْ قَالُوا اللّٰھُمَّ اِنْ کَانَ ھٰذَا ان لوگوں میں سے ابوجہل۔ اور نضر بن الحارث کونامزد کیا گیا ہے۔ اِذْ یَقُوْلُ الْمُنَافِقُوْنَ وَالَّذِیْنَ فِیْ قُلُوْبِهِمْ مَّرَضٌ غَرَّ ھٰٓؤُلَآءِ دِیْنُھُمْ ان میں سے عتبۃ بن ربیعۃ۔ قیس بن الولید۔ ابوقیس بن الفاکہ، حارث بن زمعہ اور عاصی بن منبہ کا نام لیا گیا ہے۔ قُلْ لِّمَنْ فِیْ اَیْدِیْکُمْ مِّنَ الْاَسْرٰی وہ ستر قیدی تھے کہ از انجملہ عباس، عقیل، نوفل بن حارث اور سہیل بن بیضاء ہیں۔ وَقَالَتِ الْیَھُوْدُ عُزَیْرُ نِ ابْنُ اللّٰہِ ان لوگوں میں سے سلام بن مشکم۔ نعمان بن اوفی، محمد بن وحیہ، شاس بن قیس اور مالک بن الصیف کے نام لئے گئے ہیں۔ اَلَّذِیْنَ یَلْمِزُوْنَ الْمُطَّوِّعِیْنَ اِن مُطَّوِّعِیْنَ میں سے عبدالرحمٰن ابن عوف اور عاصم بن عدی کے نام لئے گئے ہیں۔ وَالَّذِیْنَ لَا یَجِدُوْنَ اِلَّا جُھْدَھُمْ ابوعُقیل اور رفاعۃ بن سعد۔ وَلَا عَلَی الَّذِیْنَ اِذَا مَا اَتَوْکَ ان لوگوں میں سے عرباض بن ساریہ، عبداللہ بن مغفل المزنی۔ عمرو المزنی۔ عبداللہ بن الازرق الانصاری اور ابو لیلیٰ الانصاری کے نام لئے گئے ہیں۔ فِیْهِ رِجَالٌ یُّحِبُّوْنَ اَنْ یَّتَطَهَّرُوْا ان میں سے عویم بن ساعدہ کا نام بیان ہوا ہے۔ اِلَّا مَنْ اُکْرِهَ وَقَلْبُهٗ مُطْمَئِنٌّ بِالْاِیْمَانِ اس آیت کا نزول ایک جماعت کے بارہ میں ہوا ہے کہ از انجملہ عمار بن یاسر رضی اللہ عنہ۔ اور عیاش بن ابی ربیعہ تھے۔ بَعَثْنَا عَلَیْکُمْ عِبَادًا لَّنَا وہ طالوت اور اُن کے اصحاب تھے۔ وَاِنْ کَادُوْا لَیَفْتِنُوْنَکَ ابن عباسؓ نے کہا ہے کہ اس آیت کا نزول قریش کے چند سربرآوردہ لوگوں کے بارہ میں ہوا تھا کہ از انجملہ ابوجہل اور اُمیہ بن خلف ہیں۔ وَقَالُوا لَنْ نُّؤْمِنَ لَکَ حَتّٰی تَفْجُرَ لَنَا مِنَ الْاَرْضِ یَنْبُوْعًا ابن عباس نے اس بات کے کہنے والوں میں سے عبداللہ بن ابی اُمیہ کا نام لیا ہے۔ وَذُرِّیَّتَهٗ ابلیس کی اولاد میں سے شبر، اعور، زلنبور، مسوط اور داسم کے نام بیان ہوئے ہیں۔ وَقَالُوْا اِنْ نَّتَّبِعِ الْھُدٰی مَعَکَ ان میں سے حارث بن عامر بن نوفل نامزد ہوا ہے۔ اَحَسِبَ النَّاسُ اَنْ یُّتْرَکُوْا ان میں سے وہ لوگ ہیں جن کو اسلام لانے کی وجہ سے مکہ میں اذیتیں برداشت کرنی پڑیں اور کفار نے ان کو بے حد ستایا۔ از انجملہ ایک صاحب عمار بن یاسر رضی اللہ عنہ ہیں۔ وَقَالَ الَّذِیْنَ اٰمَنُوا اتَّبِعُوْا سَبِیْلَنَا منجملہ ان لوگوں کے ولید بن المغیرۃ نامزد ہوا ہے۔ وَمِنَ النَّاسِ مَنْ یَّشْتَرِیْ لَھْوَ الْحَدِیْثِ ان میں سے نضر بن الحارث کا نام لیا گیا ہے۔ فَمِنْھُمْ مَّنْ قَضٰی نَحْبَهٗ ان لوگوں میں سے انس بن النضر کا نام بیان ہوا ہے۔ قَالُوا الْحَقَّ سب سے پہلے یہ بات جبریل علیہ السلام کہیں گے۔ اور پھر دوسرے سب اُن کی پیروی کریں گے۔ وَانْطَلَقَ الْمَلَاُ از انجملہ عقبہ بن ابی معیط۔ ابوجہل۔ عاصی بن وائل۔ اسود بن المطلب اور اسود بن یغوث کے نام بیان ہوئے ہیں۔ وَقَالُوْا مَا لَنَا لَا نَرٰی رِجَالًا کہنے والوں میں

سے ابوجہل کا نام لیا گیا ہے۔ اور رجال میں سے عمار رضی اللہ عنہ اور بلال رضی اللہ عنہ کا۔ نَفَرًا مِّنَ الْجِنِّ اُن میں سے زوبعہ، حسی، مسی، شاصر، ماصر، منشی، ناشی، احقب، عمرو جابر، سرق اور زوردان کے نام بیان ہوئے ہیں۔ اِنَّ الَّذِیْنَ یُنَادُوْنَکَ مِنْ وَّرَآءِ الْحُجُرَاتِ منجملہ ان لوگوں کے اقرع بن حابس۔ زبرقان بن بدر۔ عیینۃ بن حصن اور عمرو بن الاہتم کے نام لئے گئے ہیں۔ ''اَلَمْ تَرَ اِلَی الَّذِیْنَ تَوَلَّوْا قَوْمًا'' السدی نے بیان کیا ہے کہ اس آیت کا نزول عبداللہ بن نفیل کے بارہ میں ہوا۔ اور وہ شخص منافقین میں سے تھا لَا یَنْهٰاکُمُ اللّٰهُ عَنِ الَّذِیْنَ لَمْ یُقَاتِلُوْکُمْ اس آیت کا نزول قتیلہ کے بارہ میں ہوا تھا جو کہ اسماء بنت ابی بکر رضی اللہ عنہ کی ماں تھیں۔ اِذَا جَآءَکُمُ الْمُؤْمِنٰتُ منجملہ ان کے ام کلثوم بنت عقبہ بن ابی معیط اور امیمہ بنت بشر کے نام لئے گئے ہیں۔ یَقُوْلُوْنَ لَا تُنْفِقُوْا اور یَقُوْلُوْنَ لَئِنْ رَّجَعْنَا ان دونوں باتوں کے کہنے والوں میں سے عبداللہ بن ابی نامزد ہوا ہے۔ وَیَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّکَ حاملین عرش میں سے اسرافیل، لنبان اور روفیل کے نام لئے گئے ہیں۔ اَصْحَابُ الْاُخْدُوْدِ ذونواس۔ اور ذَرْعَۃُ بْنِ اَسَدِ الْحِمْیَرِیْ اور اُس کے اصحاب۔ اَصْحٰبِ الْفِیْلِ یہ حبش کے لوگ تھے جن کا سردار ابرہۃ الاشرم اور رہنما ابوزغال تھا۔ قُلْ یَا اَیُّهَا الْکَافِرُوْنَ اس کا نزول ولید بن المغیرۃ۔ عاصی بن وائل۔ اسود بن المطلب۔ اور امیۃ بن خلف کے حق میں ہوا تھا۔ اَلنَّفّٰثٰتِ لبید بن الاعصم کی بیٹیاں تھیں۔

اور اب رہے وہ مبہمات جو کہ قوموں، حیوانات جگہوں اور وقتوں وغیرہ امور کے بابت آئے ہیں تو ان کا مفصل بیان میں نے اپنی اُس کتاب میں کر دیا ہے جس کا بیان پہلے کر چکا ہوں۔

نوع اکھتر

اُن لوگوں کے نام جن کے بارہ میں قرآن نازل ہوا

اس نوع میں میں نے بعض قدماء کی ایک مفرد تالیف بھی دیکھی ہے لیکن وہ کتاب غیر محرر ہے (یعنی مختصر اور جامع نہیں) اور اسباب نزول اور مبہمات کی کتابیں اس کے متعلق کوئی خالص تالیف کرنے سے مستغنی بنا دیتی ہیں۔

ابن ابی حاتم نے کہا ہے حسین بن زید الطحان سے مذکور ہے کہ انبانا اسحاق بن منصور۔ انبانا قیس عن الاعمش عن المنہال عن عباد بن عبداللہ کہ عباد بن عبداللہ نے کہا ''علی رضی اللہ عنہ نے کہا ہے کہ قریش میں کوئی شخص ایسا نہیں کہ اُس کے حق میں آیت نازل ہوئی ہو۔ علی رضی اللہ عنہ سے سوال کیا گیا کہ ''پھر تمہارے حق میں کیا نازل ہوا ہے؟'' اُنہوں نے کہا قولہ تعالیٰ ''وَیَتْلُوْهُ شَاهِدٌ مِّنْهُ'' میرے حق میں نازل ہوا ہے۔

اُسی کی مثالوں میں سے ایک مثال وہ بھی روایت ہے جس کی تخریج احمد اور بخاری نے کتاب الاداب میں سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ سے کی ہے کہ سعد رضی اللہ عنہ نے کہا میرے بارہ میں چار آیتیں نازل ہوئیں (۱) یَسْئَلُوْنَکَ عَنِ الْاَنْفَالِ (۲) وَوَصَّیْنَا الْاِنْسَانَ بِوَالِدَیْهِ حُسْنًا (۳) حرمت شراب کی آیت اور (۴) میراث کی آیت۔

ابن ابی حاتم ہی نے رفاعۃ القرظی سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا آیت کریمہ وَلَقَدْ وَصَّلْنَا لَهُمُ الْقَوْلَ دس

شخصوں کے حق میں اتری تھی کہ ازانجملہ ایک شخص میں خود ہوں اور طبرانی نے ابی جمعہ جنید بن سبع اور کہا گیا ہے کہ حبیب بن سباع سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا قولہ تعالٰی وَلَوْ لَا رِجَالٌ مُؤْمِنُوْنَ وَنِسَآءٌ مُؤْمِنَاتٌ ہمارے بارہ میں نازل ہوا ہے اور ہم لوگ نو نفر تھے سات مرد اور دو عورتیں۔

نوع بهتّر

قرآن کے فضائل

ابوبکر بن ابی شیبۃ النسائی' ابوعبید القاسم بن سلام۔ ابن الضریس اور بھی کئی لوگوں نے اس نوع پر جداگانہ کتابیں تصنیف کی ہیں۔ اور اس بارہ میں باعتبار جمال (یعنی جملۃ قرآن کے بارہ میں) صحیح حدیثیں پائی جاتی ہیں۔ اور بعض سورتوں میں تعیین کے ساتھ بھی کوئی نہ کوئی فضیلت ثبوت کو پہنچی ہے۔ مگر ایک بات قابلِ لحاظ یہ بھی ہے کہ فضائل قرآن کے بارہ میں بکثرت حدیثیں وضع کر (گھڑ) لی گئی ہیں۔ اس لئے میں نے ایک خاص کتاب حمائل الزهر في فضائل السؤر نامی تصنیف کی ہے اور اس میں صرف وہی حدیثیں تحریر کی ہیں جو موضوع نہیں تھیں۔ اور اب میں اس نوع میں یہاں دو فصلیں وارد کرتا ہوں۔

فصل اوّل وہ حدیثیں جو کہ علی الجملۃ قرآن کی فضیلت کے بارہ میں وارد ہوئی ہیں۔ ترمذی اور داری وغیرہ نے حارث اعور کے طریق پر علی رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا ہے کہ آپ فرماتے تھے عنقریب وہ وقت آنے والا ہے جب کہ فتنے برپا ہوں گے۔ میں نے عرض کیا یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پھر اُن فتنوں سے نکلنے کا کیا ذریعہ ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کتاب اللہ اُس میں تم سے قبل کے حالات اور تم سے بعد کی خبریں اور تمہارے مابین (موجودہ اُمور) کا حکم ہے اور وہ فصل (قول فیصل) ہے کوئی ہزل (ظرافت) نہیں۔ جو شخص جبار اُسے چھوڑ دے گا خدائے پاک اُس کو توڑ ڈالے گا۔ اور جو شخص قرآن کے سوا کسی اور کتاب میں ہدایت کو تلاش کرے گا اللہ تعالٰی اُس کو گمراہ بنا دے گا۔ قرآن ہی خدا تعالٰی کی استوار رسّی ہے وہی ذکر حکیم اور وہی صراط مستقیم ہے۔ قرآن ہی ایسی چیز ہے کہ اُس کو نفسانی خواہشات لغزش میں نہیں لا سکتیں اور زبانیں اس کے ساتھ ملتبس نہیں ہو سکتیں۔ علماء اُس کے علم سے آسودہ نہیں ہوا کرتے۔ اور وہ باوجود بکثرت اِدھر سے اُدھر پھیرے جانے کے پرانا اور زدہ نہیں ہوتا۔ اور اُس کے عجائبات ختم ہونے میں نہیں آتے۔ اُس کے مطابق کہنے والا سچا اور اُس پر عمل کرنے والا مستحق اجر ہو جاتا ہے اور اُس کے موافق حکم دینے والا عادل ہوتا اور اس کی جانب دعوت دینے والا راہ راست کی طرف ہدایت پاتا ہے۔

دارمی نے عبداللہ بن عمرؓ کی حدیث سے مرفوعاً روایت کی ہے کہ اللہ پاک کے نزدیک آسمانوں اور زمین اور جو کچھ ان دونوں میں ہے اُن سب سے قرآن ہی زیادہ محبوب ہے''۔ احمد اور ترمذی نے شداد بن اوس کی حدیث سے روایت کی ہے

کہ جو مسلمان لیٹتے ہوئے کتاب اللہ کی کوئی سورۃ پڑھ لیتا ہے اللہ پاک اُس پر ایک فرشتہ کو محافظ مقرر کر دیتا ہے۔ اور وہ فرشتہ کسی اذیت دینے والی چیز کو اُس کے پاس نہیں آنے دیتا یہاں تک کہ جس وقت وہ مسلمان بیدار ہوتا ہے اُس وقت وہ فرشتہ بھی اپنی خدمت سے سبکدوش ہو جاتا ہے‘‘۔

حاکم وغیرہ نے عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ کی حدیث سے روایتاً کی ہے۔ جس شخص نے قرآن کو پڑھا تو بے شک اس کے دونوں پہلوؤں کے مابین نبوت کا استدراج ہو گیا مگر فرق یہ ہے کہ اُس پر وحی نہیں بھیجی جاتی۔ صاحب القرآن کو یہ بات سزاوار نہیں ہے کہ وہ جد کلام اللہ کو اپنے جوف (پیٹ) میں رکھتے ہوئے جد (متانت کا برتاؤ) کرنے والے کے ساتھ جدا کرے۔ اور اُسے جہالت کرنے والے کے ساتھ جہالت بھی نہ کرنی چاہئے۔

بزار نے انس رضی اللہ عنہ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ جس گھر میں قرآن پڑھا جاتا ہے اُس میں خیر و برکت کی کثرت ہوا کرتی ہے اور جس گھر میں قرآن نہیں پڑھا جاتا اُس کی خیر و برکت گھٹ جاتی ہے‘‘۔

طبرانی نے ابن عمر رضی اللہ عنہ کی حدیث سے تخریج کی ہے کہ تین شخصوں کو بڑے سخت خوف (قیامت کے ہنگامہ) کا کچھ بھی ڈر نہ ہوگا۔ اور اُن سے حساب نہ پوچھا جائے گا۔ بلکہ وہ مخلوق کا حساب ہونے سے فراغت کے وقت تک ایک مشک کے ٹیلہ پر استادہ رہیں گے۔ (۱) وہ شخص جس نے محض خدا واسطے قرآن پڑھا ہے اور اس قرأت کی حالت میں ایسی قوم کی امامت کی ہے جو کہ اُس سے راضی ہیں تا آخر حدیث‘‘۔

ابو یعلی اور طبرانی نے ابی ہریرۃ رضی اللہ عنہ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ قرآن میں ایسی تونگری ہے کہ اُس کے بعد فقر ہوتا ہی نہیں۔ اور نہ اُس کے برابر کوئی اور تونگری ہے۔

احمد وغیرہ نے عقبۃ بن عامر کی حدیث سے روایت کی ہے کہ اگر قرآن کسی کھال میں ہو تو آگ اُس کھال کو نہیں جلا سکتی۔ ابو عبید نے کہا ہے کہ یہاں کھال سے مؤمن کا قلب اور اُس کا باطن مراد ہوا ہے جس میں اُس نے قرآن کو بھر لیا ہے۔

کسی دوسرے عالم کا قول ہے کہ جس شخص نے قرآن کو جمع کیا اور پھر بھی وہ دوزخ میں گیا تو وہ خنزیر سے بھی بدتر ہے۔ ابن الانباری نے کہا ہے کہ اس کے معنی ہیں کہ آگ اُس کو باطل نہ کرے گی۔ اور نہ اُس کو اُن اسماع سے دور کرے گی جنھوں نے قرآن کو اپنے اندر بھر لیا ہے اور نہ ان افہام سے بدر کر سکے گی جنھوں نے قرآن کو حاصل کر لیا ہے جیسا کہ اُس نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ایک دوسری حدیث میں کہا ہے۔ میں نے تم پر ایسی کتاب نازل کی ہے جس کو پانی دھو نہیں سکے گا یعنی اُس کو باطل نہ کر سکے گا۔ اور اُس کو اُس کے پاکیزہ ظروف اور مواضع سے الگ نہ بنا سکے گا۔ کیونکہ گو بظاہر پانی قرآن کو دھو بھی ڈالے تاہم وہ یہ قوت ہرگز نہیں رکھتا کہ دلوں کے صفحات سے قرآن کا نقش زائل کر سکے۔

طبرانی کے نزدیک عصمۃ بن مالک کی حدیث سے آیا ہے کہ اگر قرآن کسی کھال میں جمع کر دیا جائے تو آگ اُس کو جلا نہ سکے گی۔ اور یہی راوی سہل بن معد کی حدیث سے روایت کرتا ہے کہ اگر قرآن کسی کھال میں ہوتا تو اُس کو آگ نہ چھوتی۔

طبرانی نے کتاب الصغیر میں انس رضی اللہ عنہ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ ’’جس شخص نے قرآن کو اس طرح پڑھا

کہ وہ دن رات اُسے پڑھتا رہتا ہے اُس کے حلال کو حلال اور اُس کے حرام کو حرام بناتا ہے تو اللہ پاک اُس کے گوشت اور خون کو آگ پر حرام کر دے گا (یعنی آگ اُسے جلا نہ سکے گی) اور اُس شخص کو بزرگ اور نیک لکھنے والوں کے ہمراہ رکھے گا یہاں تک کہ جس دن قیامت کا روز ہوگا تو اس دن قرآن اُس کے لئے حجت ہوگا۔

ابو عبید نے انس رضی اللہ عنہ سے مرفوعاً روایت کی ہے کہ قرآن شَافِعٌ مُشَفَّعٌ اور مَاجِدِ مُصَدَّق ہے۔ جس شخص نے اُسے اپنے آگے رکھا یہ اس کو جنت کی طرف لے جائے گا اور جس نے اس کو پس پشت ڈالا یہ اُس کو دوزخ کی طرف دھکیل دے گا''۔ اور طبرانی نے انس رضی اللہ عنہ کی حدیث سے روایت کی ہے۔ قرآن کے حاملین اہل جنت کے عرفاء (معروف اور شناختہ لوگ) ہوں گے۔

نسائی' ابن ماجہ اور حاکم نے انس رضی اللہ عنہ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا ''اہل قرآن ہی اہل اللہ اور خدا کے خاص بندے ہیں''۔

مسلم وغیرہ نے ابی ہریرۃ رضی اللہ عنہ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد کیا ''کیا تم میں سے کوئی شخص اس بات کو پسند کرتا ہے کہ جس وقت وہ اپنے گھر والوں کے پاس واپس آئے تو اُس وقت وہ تین بڑے بڑے اور موٹے تازے خلفات پائے؟'' ہم لوگوں نے عرض کیا ''بے شک'' رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تین آیتیں جن کو تم میں سے کوئی شخص نماز میں پڑھے وہ اُس کے لئے تین موٹے تازے خلفات سے بہتر ہیں''۔

مسلم نے جابر بن عبداللہ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ بہترین گفتگو کتاب اللہ ہے''۔

احمد نے معاذ بن انس رضی اللہ عنہ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ جس شخص نے قرآن کو خدا لئے پڑھا وہ صدیقین' شہداء اور صالحین کی ہمراہی میں لکھ دیا گیا اور یہ لوگ کیسے ہی اچھے رفیق ہیں''۔

طبرانی نے الاوسط میں ابی ہریرۃ رضی اللہ عنہ کی حدیث سے روایت کی ہے۔ جو شخص اپنے بیٹے کو قرآن کی تعلیم دے گا اُس کو قیامت کے دن ایک جنتی تاج پہنایا جائے گا''۔

ابوداؤد' احمد اور حاکم نے معاذ بن انس رضی اللہ عنہ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ جس شخص نے قرآن کو پڑھا اور اُس کو کامل بنا کر اُس پر عمل بھی کیا تو اُس کے باپ کو قیامت کے دن ایک تاج پہنایا جائے گا جس کی روشنی دنیا کے گھروں میں آفتاب کی روشنی سے بہتر ہوگی اگر وہ تم میں ہوتی تو پھر تمہارا اُس شخص کی نسبت کیا خیال ہے جو کہ اُس پر عمل کرے''۔

ترمذی ابن ماجہ اور احمد نے علی رضی اللہ عنہ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ جس شخص نے قرآن کو پڑھا پس اُس کو ظاہر کیا اور اُس کے حلال کو حلال سمجھا اور اُن کے حرام کو حرام مانا خداوند کریم اسے جنت میں داخل کرے گا اور اُس کے گھر والوں میں سے دس ایسے آدمیوں کے بارہ میں اُس کی شفاعت قبول فرمائے گا جن کے لئے دوزخ واجب ہوئی ہو۔

طبرانی نے ابی امامہ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ جس شخص نے کتاب اللہ کی ایک آیت سیکھ لی ہے وہ آیت قیامت کے دن اس کا استقبال اس حالت میں کرے گی کہ وہ اس کے روبرو خنداں ہوگی۔ اور شیخین وغیرہ نے عائشہ رضی اللہ عنہا کی یہ حدیث روایت کی ہے کہ قرآن کا ماہر بزرگ اور نیک کاتبوں کے ہمراہ ہوگا۔ اور جو شخص قرآن کو پڑھتا اور اُس میں لڑکھڑاتا ہے' بحالیکہ وہ اُس پر گراں ہے تو اس کے لئے دو اجر ہیں۔ اور طبرانی ہی نے الاوسط میں جابر کی یہ حدیث

روایت کی ہے کہ جس شخص نے قرآن کو جمع کیا خدا تعالیٰ اُس کی دعا قبول کرے گا چاہے وہ جلدتر دنیا ہی میں اُس کی دعا کا اثر ظاہر کردے۔ اور چاہے اُسے آخرت میں اُس کے لئے ذخیرہ رکھے“۔

شیخین وغیرہ نے ابی موسیٰ رضی اللہ عنہ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ جو مومن قرآن پڑھتا ہے اُس کی مثال اُترج کی طرح ہے جس کا مزہ بھی اچھا ہے اور خوشبو بھی پاکیزہ اور اُس مومن کی مثال جو کہ قرآن نہیں پڑھتا کھجور کی مانند ہے کہ اُس کا مزہ خوشگوار ہے لیکن اُس میں کوئی رائحہ نہیں۔ اور اُس فاجر کی مثال جو کہ قرآن پڑھتا ہے ریحان کی طرح ہے کہ اُس کی بو عمدہ ہے مگر مزہ تلخ۔ اور قرآن نہ پڑھنے والے فاجر کی مثال اندرائن کے پھل کی طرح ہے جس کا مزہ بھی تلخ ہے اور اُس میں کوئی خوشبو بھی نہیں۔

شیخین ہی نے عثمان رضی اللہ عنہ کی یہ حدیث روایت کی ہے کہ تم میں سے اچھا۔ (اور ایک روایت میں تم سے افضل کے الفاظ آئے ہیں) وہ شخص ہے جو کہ قرآن کو سیکھے اور اُسے دوسروں کو سکھائے۔ بیہقی نے الاسماء میں اس پر اتنا بڑھایا ہے کہ اور قرآن کی بزرگی تمام کلاموں پر ایسی ہے جیسی کہ خدا کی فضیلت اُس کی تمام مخلوقات پر۔

ترمذی اور حاکم نے ابن عباسؓ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ بے شک وہ شخص جس کے پیٹ میں قرآن کا کچھ حصہ نہیں ہے وہ اُس گھر کی طرح ہے جو کہ ویران ہوتا ہے۔ اور ابن ماجہ نے ابی ذر کی حدیث روایت کی ہے کہ بے شک یہ بات کہ تو صبح کو قرآن کی ایک آیت سیکھے بہ نسبت اس کے تیرے لئے اچھی ہے کہ تو ایک سو رکعت نماز کی ادا کرے۔ اور طبرانی نے ابن عباسؓ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ جس شخص نے کتاب اللہ کو سیکھا اور پھر جو کچھ اُس میں ہے اس کی پیروی کی تو اللہ پاک اُسے قرآن کے وسیلہ سے گمراہی سے بچا کر ہدایت دے گا اور قیامت کے دن اُس کو حساب کی تکلیف سے محفوظ رکھے گا“۔

ابن ابی شیبۃ نے ابی شریح خزاعی کی حدیث سے روایت کی ہے کہ یہ قرآن ایک ایسا سبب ہے جس کا ایک سرا خدا تعالیٰ کے دستِ قدرت میں ہے۔ اور دوسرا کنارہ تمہارے ہاتھوں میں اس لئے چاہئے کہ تم اُسے مضبوط تھام لو کیونکہ اس کے بعد تم کبھی گمراہ اور ہلاک نہ ہو گے“۔ اور دیلمی نے علی رضی اللہ عنہ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ جس دن سایۂ خدا کے سوا اور کوئی سایہ نہ ہوگا اُس دن حاملین قرآن ظلِ ایزدی میں کھڑے ہوں گے۔

حاکم نے ابی ہریرۃ رضی اللہ عنہ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ قیامت کے دن صاحبِ قرآن حشر میں آئے گا تو قرآن کہے گا۔ یارب اس کو لباس آراستہ پہنا دے۔ چنانچہ اُس کو بزرگی کا تاج پہنایا جائے گا۔ پھر قرآن کہے گا یارب تو اُس کو اور زیادہ مرتبہ دے اور اس سے راضی ہو جا۔ اور خدائے پاک اُس سے راضی ہو جائے گا۔ اور اُسے حکم دے کہ ایک ورق پڑھ۔ اور ہر ایک آیت کے عوض میں اُس کی ایک نیکی بڑھائے گا۔ اور اسی راوی نے عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ روزہ اور قرآن یہ دونوں بندہ کی شفاعت کریں گے۔ اور پھر اسی راوی نے ابی ذر رضی اللہ عنہ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ تم لوگ خدا کے سامنے اُس شے سے بڑھ کر کوئی تحفہ نہ لے جاؤ گے جو کہ اُسی سے نکلی ہو۔ اور اس سے مراد ہے قرآن۔

فصل دوم اُن حدیثوں کے بیان میں جو بعینہٖ کسی ایک سورۃ کی فضیلت کے بارہ میں وارد ہوئی ہیں سورۃ الفاتحہ کی

فضیلت میں وارد ہونے والی حدیثیں۔ ترمذی' نسائی اور حاکم نے اُبی بن کعب کی حدیث سے مرفوعاً روایت کی ہے کہ خدائے تعالیٰ نے توراۃ اور انجیل میں کسی میں اُم القرآن کا مثل نہیں نازل فرمایا۔ اور یہی سورۃ سبع المثانی ہے۔

احمد وغیرہ نے عبداللہ بن جابر کی یہ حدیث روایت کی ہے کہ قرآن میں سب سے اخیر سورۃ "اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعٰلَمِیْنَ" ہے۔ بیہقی نے شعب میں اور حاکم نے انس رضی اللہ عنہ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ "اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعٰلَمِیْنَ اَفْضَلُ الْقُرْآن ہے۔ اور بخاری نے ابی سعید بن المعلی کی حدیث سے روایت کی ہے کہ قرآن میں سب سے زائد عظمت والی سورۃ اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعٰلَمِیْنَ ہے۔ اور عبداللہ نے اپنی مسند میں ابن عباسؓ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ "فاتحۃ الکتاب قرآن کے دو ثلث حصوں کے مساوی اور ہم پلہ ہے۔

سورۃ البقرہ اور آلِ عمران کی فضیلت میں وارد شدہ حدیثیں: ابو عبید نے انس رضی اللہ عنہ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ جس وقت شیطان گھر میں سورۃ البقرہ پڑھی جاتی سنتا ہے وہ فوراً اس میں سے نکل بھاگتا ہے۔ اور اسی باب میں ابن مسعود' ابی ہریرۃ اور عبداللہ بن مغفل سے بھی روایتیں آئی ہیں۔ مسلم اور ترمذی نے النواس بن سمعان کی حدیث سے روایت کی ہے کہ قیامت کے دن قرآن اور اُن اہل قرآن کو جو اُس پر عمل کیا کرتے تھے اس شان سے لایا جائے گا کہ سورۃ البقرہ اور آلِ عمران اُن کے آگے آگے ہوں گی۔ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اِن دونوں سورتوں کی تین مثالیں ایسی دی ہیں جو مجھ کو کبھی نہیں بھولیں گی۔ آپؐ نے فرمایا گویا کہ یہ دونوں سورتیں دو سیاہ رنگ کی بدلیاں' یا غیایتیں' یا دو سائے ہیں کہ درمیان اُن کے ایک شرف ہے۔ یا گویا کہ یہ دونوں سورتیں دو صف باندھ کر اُڑنے والی چڑیوں کی قطاریں ہیں جو اپنے صاحب (رفیق) کے لئے احتجاج کرتی ہیں۔

اور احمد نے بریدۃ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ سورۃ البقرہ کو سیکھو اس لئے کہ اُس کا اخذ کرنا برکت ہے اور اُسے چھوڑ دینا حسرت۔ اور کاہل لوگ اُس کو نہیں سیکھ سکتے۔ تم لوگ سورۃ البقرہ اور آل عمران کو ضرور سیکھو کیونکہ یہ دونوں زہراوان ہیں اور قیامت کے دن یہ اپنے صاحب پر اس طرح سایہ فگن ہوں گی کہ گویا وہ دو ہلکی بدلیاں ہیں۔ یا دو غیایتیں اور یا دو قطاریں صف باندھ کر اڑنے والی چڑیوں کی۔

اور ابن حبان وغیرہ نے سہل بن سعد کی حدیث سے روایت کی ہے کہ ہر ایک شے کا ایک سنام ہوا کرتا ہے۔ اور قرآن کا سنام سورۃ البقرہ ہے۔ جو شخص اُسے دن کے وقت اپنے گھر میں پڑھے گا شیطان اُس کے گھر میں تین دن تک نہ داخل ہوگا۔ اور جو شخص رات کے وقت اُسے گھر میں پڑھے گا تین راتیں شیطان اُس کے گھر میں نہ آئے گا۔ بیہقی نے الشعب میں الصلصال کے طریق سے روایت کی ہے کہ جو شخص سورۃ البقرہ کو پڑھے گا اُس کو جنت میں ایک تاج پہنایا جائے گا۔ اور ابو عبید نے عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ سے موقوفاً روایت کی ہے کہ جو شخص ایک ہی رات میں سورۃ البقرہ اور آلِ عمران کو پڑھے گا وہ قانتین کے زمرہ میں لکھ دیا جائے گا۔ اور بیہقی نے مرحوصل بن مکحول سے روایت کی ہے کہ جو شخص جمعہ کے دن سورۃ آلِ عمران پڑھے گا فرشتے اس پر رات کے وقت تک دعائے رحمت کرتے رہیں گے۔

آیۃ الکرسی کی فضیلت میں وارد شدہ حدیثیں: مسلم نے اُبی بن کعب کی حدیث سے روایت کی ہے کہ کتاب اللہ میں سب سے بڑھ کر عظیم آیت آیۃ الکرسی ہے۔ اور ترمذی اور حاکم نے ابی ہریرۃ رضی اللہ عنہ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ

ہر چیز کا ایک سنام (کنگورہ) ہوا کرتا ہے اور قرآن کا سنام سورۃ البقرہ ہے اور اس سورۃ میں ایک آیت تمام آیاتِ قرآن کی سردار ہے۔ وہ آیۃ الکرسی ہے اور حارث بن ابی اسامۃ مرسل طور پر حسن سے روایت کی ہے کہ افضل القرآن سورۃ البقرہ ہے اور اُس میں سب سے بڑھ کر معظم آیت آیۃ الکرسی ہے۔ اور ابن حبان اور نسائی نے ابی امامۃ کی حدیث سے روایت کی ہے۔ جو شخص ہر ایک فرض نماز کے بعد ہی آیۃ الکرسی کو پڑھا کرے اُس کو دخولِ جنت سے کوئی چیز مانع نہ ہوگی۔ اور احمد نے انس رضی اللہ عنہ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ آیۃ الکرسی قرآن کا ایک چہارم حصہ ہے۔ (یعنی ثواب میں رُبع قرآن کے برابر ہے)

سورۃ البقرہ کے خاتمہ کی دو آیتوں کے بارہ میں جو حدیثیں آئی ہیں وہ حسبِ ذیل ہیں فن حدیث کے چھوں اماموں نے ابی مسعود رضی اللہ عنہ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ جو شخص ایک رات میں سورۃ البقرہ کے آخر سے دو آیتیں پڑھ لے بس وہی آیتیں اس کے لئے کافی ہو جائیں گی۔ حاکم نے نعمان بن بشیر کی حدیث سے روایت کی ہے کہ اللہ پاک نے آسمانوں اور زمین کے پیدا فرمانے سے دو ہزار سال قبل ایک کتاب لکھی تھی۔ اور اس کتاب میں سے دو آیتیں نازل فرما کر سورۃ البقرہ کو اُنہی کے ساتھ ختم فرمایا ہے جس گھر میں وہ دونوں آیتیں پڑھی جائیں گی شیطان تین دن اُس گھر کے قریب نہ جائے گا۔

خاتمہ آل عمران کی فضیلت میں وارد شدہ حدیث: بیہقی نے عثمان بن عفان رضی اللہ عنہ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ جو شخص کسی رات میں سورۃ آل عمران کا آخر پڑھے گا اُس کے حق میں تمام قیام کرنے کا ثواب لکھ دیا جائے گا۔

سورۃ الانعام کی فضیلت میں وارد شدہ حدیثیں: دارمی وغیرہ نے عمر بن الخطابؓ سے موقوفاً روایت کی ہے کہ سورۃ الانعام قرآن کے نواجب[1] میں سے ہے۔

سبع الطّوال یعنی سات بڑی سورتوں کے حق میں وارد شدہ حدیث یہ ہے کہ احمد اور حاکم نے عائشہ رضی اللہ عنہا کی حدیث سے روایت کی ہے جس شخص نے سبع الطوال کو حاصل کیا وہی حبر (زبردست عالم) ہے۔

سورۃ ہود: طبرانی نے الاوسط میں ایک بودی سی سند کے ساتھ علی رضی اللہ عنہ کی یہ حدیث روایت کی ہے کہ براۃ۔ ہود۔ یاسین۔ الدخان اور عم یتساءلون کی سورتیں کوئی منافق ہی یاد نہ کرے گا۔

سورۃ الاسراء: کے آخیر حصہ کے بارہ میں جو حدیث وارد ہوئی ہے وہ یہ احمد نے معاذ بن انس رضی اللہ عنہ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ قولہ تعالیٰ "وَقُلِ الْحَمْدُ لِلّٰہِ الَّذِیْ لَمْ یَتَّخِذْ وَلَدًا وَلَمْ یَکُنْ لَّہٗ شَرِیْکٌ فِی الْمُلْکِ" تا آخر سورۃ۔ یہ آیۃ العز[2] ہے۔

سورۃ الکہف: حاکم نے ابی سعید رضی اللہ عنہ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ جس شخص نے روز جمعہ کو سورۃ الکہف پڑھی اُس کو اس قدر نور عطا کیا جائے گا جو جمعہ اور اُس کے بعد آنے والے جمعہ کے مابین زمانہ کو تاباں رکھے گی۔ اور مسلم نے ابی الدرداء رضی اللہ عنہ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ جس شخص نے سورۃ الکہف کے اول سے دس آیتیں حفظ کر لی

---

[1] افضل اور مخفف قطر المحیط ۔

[2] عزت کی آیت ہے۔

ہوں وہ دجال کے فتنہ سے پناہ میں ہوگیا۔ اور احمدؒ نے معاذ بن انس رضی اللہ عنہ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ جس شخص نے سورۃ الکہف کے اول اور آخر کی قرأت کی تو یہ اُس کے سر سے تابہ قدم ایک نور بن جائے گی۔ اور جس شخص نے یہ پوری سورۃ پڑھی اُس کے حق میں یہ آسمان سے زمین تک موجب نور ہوگی۔ اور بزار نے عمرو کی حدیث سے روایت کی ہے کہ جس شخص نے کسی رات کو "فَمَنْ كَانَ يَرْجُوْا لِقَآءَ رَبِّهٖ" پڑھ لی تو اُس کو اتنا نور ملے گا جو کہ عدن سے مکہ تک ہوگا اور اُس نور میں فرشتے بھرے ہوں گے۔

الم السجدۃ: ابوعبید نے مرسل المسیب بن رافع سے روایت کی ہے کہ سورۃ الم السجدۃ قیامت میں اس شان سے آئے گی کہ اُس کے دو بازو ہوں گے جن سے یہ اپنے صاحب پر سایہ کئے ہوگی اور کہتی ہوگی لَا سَبِيْلَ عَلَيْكَ. لَا سَبِيْلَ عَلَيْكَ اور اسی راوی نے ابن عمرؓ سے موقوفاً روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا تنزیل السجدۃ، تبارک الملک کو قرآن کی دوسری سورتوں پر ساٹھ درجہ کی فضیلت ہے۔

سورۃ یٰسین: ابوداؤد، نسائی، اور ابن حبان وغیرہ نے مغفل بن یسار کی حدیث سے روایت کی ہے کہ یٰسین قرآن کا قلب ہے کوئی شخص اُس کو خدا تعالیٰ سے ثواب اور دارِ آخرت کی خوبی حاصل کرنے کا ارادہ کر کے نہ پڑھے گا مگر یہ کہ اُس کی مغفرت ہو جائے گی۔ تم اس سورۃ کو اپنے مُردوں پر پڑھو۔ اور ترمذی اور دارمی نے انسؓ رضی اللہ عنہ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ ہر ایک چیز کا ایک قلب ہوا کرتا ہے اور قرآن کا قلب یٰسین ہے۔ جو شخص یٰسین کو پڑھے خدا تعالیٰ اُس کے لئے دس مرتبہ قرأت قرآن کرنے کا ثواب لکھ دے گا"۔ دارمی اور طبرانی نے ابی ہریرۃ رضی اللہ عنہ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ جو شخص محض رضائے الٰہی کی طلب میں رات کے وقت یٰسین کو پڑھے گا اُس کی مغفرت کر دی جائے گی"۔ طبرانی نے انس رضی اللہ عنہ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ جو شخص ہر رات کو یٰسین کی قرأت پر مداومت کرے گا اور پھر وہ مر جائے گا تو شہید ہو کر مرے گا"۔

حوامیم کے بارہ میں وارد شدہ حدیثیں ابوعبید نے موقوفاً ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ ہر ایک شے کا ایک لباب ہوا کرتا ہے اور قرآن کا لب لباب حوامیم ہیں"۔ اور حاکم نے ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے موقوفاً روایت کی ہے کہ حوامیم قرآن کی دیباج ہیں"۔ (یعنی دیبا یہ ایک بیش قیمت اور نہایت اعلیٰ درجہ کا ریشمی کپڑا اور فرش ہوتا ہے)

سورۃ الدخان: ترمذی وغیرہ نے ابی ہریرۃ رضی اللہ عنہ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ جس شخص نے رات میں سورۃ حم الدخان پڑھی وہ ایسی حالت میں صبح کرے گا کہ اُس کے واسطے ستر ہزار فرشتے استغفار کرتے ہوں گے۔

مفصل کے بارہ میں کون سی حدیثیں وارد ہوئی ہیں؟ دارمی نے ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے موقوفاً روایت کی ہے کہ ہر چیز کے لئے ایک لباب ہوتا ہے اور قرآن کا لباب مفصل ہے۔

الرحمٰن: بیہقی نے علی رضی اللہ عنہ کی حدیث سے مرفوعاً روایت کی ہے "ہر شے کی ایک عروس ہوا کرتی ہے اور قرآن کی عروس الرحمٰن ہے۔

المسبحات: احمدؒ، ابوداؤد، ترمذی اور نسائی نے عرباض بن ساریہ سے روایت کی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم ہر ایک شب کو سونے سے قبل مسبحات کی قرأت فرمایا کرتے تھے اور کہتے تھے کہ ان سورتوں میں ایک آیت ایسی ہے جو ہزار آیتوں

سے اچھی ہے''۔ ابن کثیر نے اپنی تفسیر میں بیان کیا ہے کہ جس آیت کی طرف اس حدیث میں اشارہ ہوا ہے "هُوَ الْاَوَّلُ وَالْاٰخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَیْءٍ عَلِیْمٌ" اور ابن السنی نے انس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک شخص کو ہدایت فرمائی تھی کہ جب تو اپنی خواب گاہ میں آیا کرتو سورۃ الحشر پڑھ لیا کر۔ اور فرمایا کہ اگر تو اس اثنا میں مرجائے گا تو شہید ہو کر مرے گا۔ اور ترمذی نے معقل بن یسار کی حدیث سے روایت کی ہے جو شخص صبح کے وقت تین آیتیں سورۃ الحشر کے اخیر کی پڑھے گا خداوند کریم اس پر ستر ہزار فرشتے مقرر کر دے گا کہ وہ شام ہونے تک اُس شخص کے لئے رحمت کی دعا کرتے رہیں گے۔ اور اگر وہ اس دن میں مر گیا تو شہید مرے گا۔ اور جو شخص شام کے وقت اُن آیتوں کو پڑھ لے گا وہ بھی بمنزلہ اُسی شخص کے ہوگا۔ اور بیہقی نے ابی امامہ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ جس شخص نے کسی رات یا دن میں سورۃ الحشر کے خاتمہ کو پڑھ لیا ہے اور وہ اُسی دن یا رات میں مر گیا تو بے شک اللہ پاک نے اس کے لئے جنت واجب کر دی ہے۔

تبارک: فن حدیث کے آئمہ اربعہ اور ابن حبان اور حاکم نے ابی ہریرۃ رضی اللہ عنہ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ منجملہ قرآن کے ایک تیس آیتوں کی سورۃ ہے اُس نے ایک مرد کی یہاں تک کہ شفاعت کی کہ وہ بخش دیا گیا۔ تَبَارَكَ الَّذِیْ بِیَدِهِ الْمُلْكُ اور ترمذی نے ابن عباس رضی اللہ عنہ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ ''یہی سورۃ مانعہ اور منجیہ ہے عذاب قبر سے نجات دلاتی ہے۔ اور حاکم نے ابن عباس رضی اللہ عنہ ہی کی حدیث سے روایت کی ہے کہ میں نے اس بات کو پسند کیا کہ ہر ایک مومن کے قلب میں "تَبَارَكَ الَّذِیْ بِیَدِهِ الْمُلْكُ" ہو۔ اور نسائی نے ابن مسعود رضی اللہ عنہ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ جس شخص نے ہر رات کو تَبَارَكَ الَّذِیْ بِیَدِهِ الْمُلْكُ پڑھا خداوند تعالیٰ اس کے ذریعہ سے اُس کو عذاب قبر سے محفوظ بنا دیتا ہے۔

سورۃ الاعلیٰ: ابو عبید نے ابی تمیم سے روایت کی ہے اُس نے کہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا میں مسبحات میں سے افضل سورۃ کا نام بھول گیا ہوں''۔ اُبی بن کعب رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے کہا پس شاید کہ وہ سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الْاَعْلٰى ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد کیا ''بے شک'' یعنی یہی ہے''۔

سورۃ القیامۃ: ابو نعیم نے الصحابۃ میں اسماعیل بن ابی حکیم المزنی الصحابی کی حدیث سے مرفوعاً روایت کی ہے کہ بے شک اللہ پاک لَمْ یَكُنِ الَّذِیْنَ كَفَرُوْا کی قراءت کو سنتا اور فرماتا ہے میرے بندے کو بشارت دو قسم ہے مجھ کو اپنی عزت کی بے شک میں اُس کو جنت میں مکین بناؤں گا۔ اور ایسی قدرت دوں گا کہ وہ راضی ہو جائے گا۔

سورۃ الزلزلۃ: ترمذی نے انس رضی اللہ عنہ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ جس شخص نے سورۃ اذا زلزلت کو پڑھا یہ اس کے لئے نصف قرآن کے معادل ہو جائے گی''۔

سورہ والعادیات: ابو عبید نے مرسل حسن حدیث سے روایت کی ہے کہ اذا زلزلت نصف قرآن کے معادل ہے اور العادیات نصف قرآن کی معادل ہے۔

سورۃ الہاکم: حاکم نے ابن عمر رضی اللہ عنہ کی حدیث سے مرفوعاً روایت کی ہے کہ تم میں سے کوئی شخص ہر روز ایک ہزار آیتیں نہیں پڑھ سکتا۔ صحابہ رضی اللہ عنہم نے کہا کون شخص یہ قوت رکھتا ہے کہ ایک ہزار آیتیں پڑھے؟ فرمایا'' کیا تم میں

سے کوئی ”اَلْهٰكُمُ التَّكَاثُرُ“ پڑھنے کی قوت نہیں رکھتا؟“

سورۃ الکافرون: ترمذی نے انس رضی اللہ عنہ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ ”قُلْ یَا اَیُّهَا الْكَافِرُوْنَ“ قرآن کا ربع (ایک چہارم حصہ) ہے۔ اور ابوعبید نے ابن عباس رضی اللہ عنہ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ ”قُلْ یَا اَیُّهَا الْكَافِرُوْنَ ربع قرآن کی معادل ہوتی ہے۔ اور احمد اور حاکم نے نوفل بن معاویہؓ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ تو ”قُلْ یَا اَیُّهَا الْكَافِرُوْنَ“ کو پڑھ اور پھر اس کے خاتمہ پر سو جا اس لئے کہ بے شک وہ شرک سے برأت ہے۔ اور ابویعلیٰ نے ابن عباس کی حدیث سے روایت کی ہے کہ کیا میں تم کو ایسا کلمہ نہ بتاؤں جو کہ تمہیں خدا تعالیٰ کے ساتھ شرک کرنے سے نجات دلاتا ہے؟ تم اپنے سونے کے وقت ”قُلْ یَا اَیُّهَا الْكَافِرُوْنَ“ پڑھا کرو۔

سورۃ النصر: ترمذی نے انس رضی اللہ عنہ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ ”اِذَا جَآءَ نَصْرُ اللّٰهِ وَالْفَتْحُ“ ربع قرآن ہے۔

سورۃ الاخلاص: مسلم وغیرہ نے ابی ہریرۃ رضی اللہ عنہ کی حدیث سے روایت کیا ہے کہ قُلْ هُوَ اللّٰهُ اَحَدٌ ثلث قرآن کے معادل ہے۔ اور اس باب میں صحابہؓ کی ایک جماعت سے ایسی ہی روایت آئی ہے۔ طبرانی نے اوسط میں عبداللہ ابن الشخیر کی حدیث سے روایت کی ہے کہ جس شخص نے اپنے مرض الموت کی حالت میں قُلْ هُوَ اللّٰهُ اَحَدٌ پڑھا ہے وہ قبر میں فتنہ میں نہ مبتلا کیا جائے گا اور فشار قبر سے امن پائے گا۔ اور قیامت کے دن فرشتے اس کو اپنے ہاتھوں پر اٹھا کر اسے صراط سے گزار دیں گے اور جنت میں پہنچا دیں گے ترمذی نے انس رضی اللہ عنہ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ جس شخص نے ہر روز دو سو بار قُلْ هُوَ اللّٰهُ اَحَدٌ کو پڑھا اس کے پچاس سال کے گناہ محو کر دیئے گئے مگر یہ اس پر کوئی قرض ہو (یعنی قرض کا بار معاف نہ ہوگا) اور جس شخص نے اپنے بستر پر سونے کے ارادہ سے داہنے پہلو پر لیٹ کر قُلْ هُوَ اللّٰهُ اَحَدٌ کو ایک سو مرتبہ پڑھا۔ قیامت کا دن آئے گا تو اللہ پاک اس سے ارشاد کرے گا کہ اے میرے بندے تو اپنی داہنی جانب سے جنت میں داخل ہو“۔ طبرانی نے ابن الدیلمی رضی اللہ عنہ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ جس شخص نے قُلْ هُوَ اللّٰهُ اَحَدٌ ایک سو مرتبہ نماز یا غیر نماز کی حالت میں پڑھا خدا تعالیٰ اس کو دوزخ سے برأت کا فرمان لکھ دے گا۔ اور اسی راوی نے اپنی کتاب الاوسط میں ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث سے مرفوعاً روایت کی ہے کہ جس شخص نے دس بار قُلْ هُوَ اللّٰهُ اَحَدٌ کو پڑھا اس کے واسطے جنت میں ایک قصر تعمیر ہو گیا اور جس نے بیس مرتبہ پڑھا اس کے واسطے دو قصر۔ اور جس نے تیس مرتبہ اس کی قراءت کی اس کے واسطے تین قصر جنت میں بنا دیئے جاتے ہیں۔ اور اسی راوی نے اپنی کتاب الصغیر میں ابی ہریرۃ رضی اللہ عنہ ہی کی حدیث سے روایت کی ہے کہ جو شخص نماز صبح کے بعد بارہ مرتبہ قُلْ هُوَ اللّٰهُ اَحَدٌ کو پڑھتا ہے تو گویا وہ پورا قرآن چار مرتبہ پڑھ لیتا ہے۔ اور اگر وہ خدا تعالیٰ سے ڈرے بھی تو اس دن وہ اہل زمین میں سب سے افضل شخص ہوتا ہے۔

المعوذتان: احمد نے عقبہؓ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے (عقبہ سے) فرمایا کیا میں تجھ کو ایسی سورتیں نہ سکھاؤں جن کا مثل خدا تعالیٰ نے توراۃ، زبور، انجیل اور فرقان میں سے کسی ایک کتاب میں بھی نازل نہیں کیا ہے؟ عقبہ کہتا ہے میں نے عرض کی بے شک یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یعنی آپ مجھ کو ایسی سورتیں تعلیم

دیں۔ رسول پاک صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد کیا قُلْ هُوَ اللّٰهُ اَحَدٌ اور قُلْ اَعُوْذُ بِرَبِّ الْفَلَقِ اور قُلْ اَعُوْذُ بِرَبِّ النَّاسِ اور نیز اسی راوی نے ابن عامر کی حدیث سے روایت کی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اُس سے فرمایا ''کیا میں تجھ کو اُس افضل چیز سے خبردار نہ کروں جس کے ساتھ تعوذ کرنے والے تعوذ کرتے ہیں؟ ابن عامر نے کہا ''بے شک'' رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد کیا ''قُلْ اَعُوْذُ بِرَبِّ الْفَلَقِ اور قُلْ اَعُوْذُ بِرَبِّ النَّاسِ اور ابوداؤد اور ترمذی نے عبداللہ بن حبیب سے روایت کی ہے اُس نے کہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ''تو شام اور صبح دونوں وقت تین بار قُلْ هُوَ اللّٰهُ اَحَدٌ اور معوذتین پڑھا کر یہ تیرے لئے ہر ایک چیز سے کفایت کرے گی ابن السنی نے عائشہ رضی اللہ عنہا کی حدیث سے روایت کی ہے کہ جس شخص نے نماز جمعہ کے بعد سات مرتبہ قُلْ هُوَ اللّٰهُ اَحَدٌ اور قُلْ اَعُوْذُ بِرَبِّ الْفَلَقِ اور قُلْ اَعُوْذُ بِرَبِّ النَّاسِ کو پڑھ لیا خدا تعالیٰ اُس کو دوسرے جمعہ تک بُرائی سے اپنی پناہ میں رکھے گا''۔ اور اس فصل کے متعلق کچھ اور حدیثیں باقی رہ گئی ہیں جن کو میں نے خواص قرآن کی نوع میں بیان کرنے کے لئے موخر کر دیا ہے۔

فصل لیکن وہ طویل حدیث جو کہ ایک ایک سورۃ کر کے فضائل قرآن کے بارہ میں آئی ہے۔ وہ موضوع ہے جیسا کہ حاکم نے کتاب المدخل میں ابی عمار المروزی کی طرف اُس کی سند کر کے روایت کیا ہے کہ ابی عصمۃ سے جو کہ اُس حدیث کا جامع ہے کہا گیا تجھ کو عکرمۃ کے واسطے سے ابن عباس رضی اللہ عنہ کے اقوال فضائل قرآن کے بارہ میں ایک ایک سورۃ کر کے کہاں سے مل گئے بحالیکہ اصحاب عکرمہ کے پاس اس میں سے ایک روایت بھی نہیں ہے؟'' تو ابی عصمۃ نے جواب دیا ''میں نے لوگوں کو قرآن سے روگرداں ہو کر ابی حنیفہ رحمۃ اللہ کی فقہ اور ابن اسحاق کے مغازی میں مشغول ہوتے دیکھ کر بنظر ثواب یہ حدیث وضع کر دی ہے''۔ اور ابن حبان نے تاریخ الضعفاء کے مقدمہ میں ابن مہدی سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا ''مین نے میسرۃ بن عبدربہ سے دریافت کیا کہ تو یہ حدیثیں کہاں سے لایا ہے کہ جو شخص فلاں سورۃ کو پڑھے اُسے فلاں ثواب ملے گا؟ میسرۃ نے جواب دیا کہ میں نے اُن احادیث کو وضع کیا ہے اور ان سے لوگوں کو قرآن کی طرف رغبت دلاتا ہوں''۔ اور ہم نے مومل بن اسماعیل سے یہ روایت پائی ہے کہ اُس نے مجھ سے ایک شیخ نے قرآن کی سورتوں کے فضائل میں ایک ایک سورۃ کر کے اُبی بن کعب رضی اللہ عنہ کی حدیث بیان کی تو اُس نے کہا کہ یہ حدیث اُس سے ایک شخص نے مدائن میں بیان کی تھی اور وہ ابھی زندہ ہے۔ میں اُس راوی کے پاس گیا اور اس سے دریافت کیا کہ تم سے یہ حدیث کس نے روایت کی ہے؟ اُس نے کہا واسط میں ایک شیخ ہے اُس نے اور وہ زندہ ہے۔ میں اُس کے پاس واسط میں پہنچا اور دریافت کیا کہ تم کو یہ روایت کس سے ملی ہے؟ اُس نے ایک شیخ کا پتا دیا جو کہ بصرہ میں تھا اور میں بصرہ میں جا کر اُس سے بھی ملا۔ اور دریافت کیا کہ اُس سے یہ حدیث کس نے بیان کی ہے؟ بصرہ کے شیخ نے مجھ کو پتا دیا کہ اسے یہ روایت مقامِ عبادان کے ایک شیخ سے ملی ہے۔ اور میں عبادان پہنچ کر اُس شیخ کی خدمت میں حاضر ہوا۔ اُس سے میں نے اس روایت کا ماخذ دریافت کیا تو وہ میرا ہاتھ پکڑ کر مجھے ایک مکان کے اندر لے گیا جہاں صوفیوں کی ایک جماعت بیٹھی تھی اور اُن میں ایک شیخ تھا۔ میرے ساتھی نے اُس کی طرف اشارہ کر کے بتایا کہ یہ حدیث اس شیخ سے مجھ کو ملی ہے۔ میں نے اس شیخ سے استفسار کیا کہ یا شیخ آپ سے یہ حدیث کس نے روایت کی ہے؟ اُس نے جواب دیا ''کسی نے بھی یہ حدیث مجھ کو نہیں سنائی ہے لیکن بات یہ ہے کہ ہم نے لوگوں کو قرآن کی طرف سے بے پروائی کرتے دیکھا۔ اس

واسطے ان کے لئے یہ حدیث وضع کر دی تا کہ وہ اپنے دل قرآن کی طرف پھیر دیں''۔ ابن الصلاح نے کہا ہے کہ بے شک الواحدی مفسر اور اُن تمام اہل تفاسیر نے اس بارہ میں یہ غلطی کی ہے کہ انہوں نے اُس موضوع حدیث کو اپنی تفسیروں میں درج کر دیا ہے۔

نوع تہتّر

قرآن کا افضل اور فاضل حصہ

اس بارہ میں لوگوں کا اختلاف ہے کہ آیا قرآں میں کوئی شے بہ نسبت دوسری شے کے افضل ہے یا نہیں۔ امام ابوالحسن اشعری، قاضی ابوبکر باقلانی اور ابن حبان ممانعت کی طرف گئے ہیں۔ اس لئے کہ قرآن سب کا سب کلامِ الٰہی ہے اور اس لئے تا کہ تفصیل کا ماننا مفضل علیہ کے نقص کا وہم نہ دلائے۔ مالک سے یہ قول روایت کیا گیا ہے کہ یحییٰ بن یحییٰ نے کہا قرآن کے بعض حصہ کی دوسرے بعض حصہ پر تفضیل خطا ہے۔ اور اسی واسطے امام مالکؒ نے کسی ایک سورۃ کا متعدد مرتبہ اعادہ اور دوسری سورۃ کے بغیر اُسی کی بار بار قراءت مکروہ مانی ہے''۔ ابن حبان نے کہا ہے اُبی بن کعب رضی اللہ عنہ کی حدیث میں آیا ہے کہ خدا تعالیٰ نے اُم القرآن کے مانند کوئی سورۃ تورات میں نازل کی ہے اور نہ انجیل میں۔ بے شک حق سبحانہ وتعالیٰ وہ ثواب نہ توراۃ کے قاری کو عطا فرماتا ہے اور نہ انجیل کے قاری کو جو ثواب کہ وہ اُم القرآن کے قاری کو عطا فرماتا ہے۔ اس لئے کہ اللہ پاک نے اُس سورۃ کو ویسی ہی فضیلت عطا فرمائی ہے جیسی فضیلت کہ اسی امت (محمدیہ صلی اللہ علیہ وسلم) کو اس کے سوا دوسری اُمتوں پر مرحمت کی ہے۔ اور اُس نے اِس اُمت کو اپنے کلام کی قراءت کرنے پر وہ بزرگی اور برتری بخشی ہے جو اور دوسری امتوں کو اپنے کلام کی قراءت پر عطا کی ہوئی برتری سے بہت زیادہ ہے۔ یہی راوی (ابن حبان) یہ بھی کہتا ہے کہ قول صلی اللہ علیہ وسلم اَعْظَمُ سُوْرَةٍ سے اجر حاصل ہونے کی عظمت (بہتات) مراد ہے۔ یعنی یہ کہ سورۃ اجر میں بہت بڑی ہے نہ یہ کہ قرآن کا بعض حصہ بعض اور حصہ سے افضل قرار دینا مراد ہے۔

اور دوسرے علماء حدیث کے ظاہر مفہوم اور الفاظ کے خیال سے تفضیل کی سمت گئے ہیں۔ ان لوگوں میں سے اسحاق بن راہویہ ابوبکر بن العربی اور غزالی ہیں۔ اور قرطبی نے کہا ہے کہ بے شک یہ بات یعنی بعض قرآن کی فضیلت بعض دوسرے حصہ پر امر حق ہے۔ اور اُس کو علماء اور متکلمین کی ایک جماعت نے نقل کیا ہے۔ غزالی نے اپنی کتاب جواہر القرآن میں بیان کیا ہے کہ شاید میری بابت تم یہ کہو گے کہ تو نے قرآن کی بعض آیتوں کو بمقابلہ بعض دوسری آیتوں کے اعلیٰ اور افضل کہا ہے حالانکہ یہ کلام سب کا سب کلام الٰہی ہے اور کیونکر ہو سکتا ہے کہ خدائے پاک کا کلام ایک دوسرے سے متفاوت اور اُس کا بعض حصہ بعض دوسرے حصہ سے اشرف ہو؟ تو تم کو معلوم کرنا چاہئے کہ اگر تمہاری بصیرت کا نور آیۃ الکرسی اور آیۃ المداینات۔ اور سورۃ الاخلاص اور سورۃ تبت کے مابین فرق کرنے کی جانب تمہاری رہنمائی نہیں کرتا ہے اور تمہارے ذلیل وخوار نفس پر جو کہ تقلید کے دریا میں مستغرق ہے تقلید ہی کا اعتقاد خوشگوار ہے تو ایسی حالت میں تم رسول

اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی تقلید کرو۔ کیونکہ وہی ہیں جن پر قرآن نازل کیا گیا ہے اور انہوں ہی نے فرمایا ہے "یٰسین قرآن کا قلب ہے۔ فاتحہ الکتاب قرآن کی سورتوں میں سب سے بڑھ کر فضیلت والی ہے۔ آیۃ الکرسی قرآن کی آیتوں کی سردار ہے۔ اور قُلْ هُوَ اللّٰهُ اَحَدٌ ثلث قرآن کی معادل ہوتی ہے۔ اور ایسی حدیثیں جو کہ قرآن کے فضائل اور بعض سورتوں اور آیتوں کے افضلیت کے ساتھ خاص گردانے اور اُن کی تلاوت میں ثواب کی کثرت ہونے کی بابت وارد ہوئی ہیں اُن کا شمار نہیں ہوسکتا۔

اور ابن الحصار کا قول ہے کہ جو شخص اس بارہ میں باوجود اس کے کہ تفضیل کے متعلق نصوص وارد ہوئی ہیں پھر بھی اختلاف کا نام لے اس کی نسبت سخت تعجب آتا ہے۔ شیخ عزالدین بن عبدالسلام نے کہا ہے کہ اللہ ہی کے بارہ میں اللہ تعالیٰ کا کلام بہ نسبت اس کلام کے بلیغ تر ہے جو کہ اُس نے اپنے غیر کے بارہ میں فرمایا ہے پس قُلْ هُوَ اللّٰهُ اَحَدٌ بہ نسبت تَبَّتْ يَدَآ اَبِىْ لَهَبٍ کے افضل کلام ہے۔ الجوینی کا قول ہے کہ کلام الٰہی بہ نسبت مخلوق کے کلام کے ابلغ ضرور ہے لیکن کیا یہ کہنا جائز ہوسکتا ہے کہ خدا تعالیٰ کا بعض کلام اُسی کے بعض کلام سے ابلغ ہے؟ ایک گروہ نے اپنی کم نظری کی وجہ سے اس بات کو جائز مانا ہے اور سزاوار یہ ہے کہ تم قولِ قائل "هٰذَا الْكَلَامُ اَبْلَغُ مِنْ هٰذَا"[1] کے معنی یوں سمجھو کہ یہ کلام اپنی جگہ پر ایک حسن اور لطف رکھتا ہے اور وہ کلام اپنی جگہ حسن و لطف کا جامع ہے مگر اسی کے ساتھ اس دوسرے کلام کا حسن اپنی جگہ میں بہ نسبت اس حسن کے جو کلام اول کو بجائے خود حاصل تھا۔ زیادہ مکمل اور اچھا ہے کیونکہ جس شخص نے قُلْ هُوَ اللّٰهُ اَحَدٌ کو تَبَّتْ يَدَ اَبِىْ لَهَبٍ سے بلیغ تر بتایا ہے وہ ذکر اللہ اور ابی لہب کے ذکر اور توحید اور کافر کے لئے بددعا کرنے کے مابین مقابلہ کر رہا ہے اور یہ بات صحیح نہیں۔ بلکہ سزاوار یہ ہے کہ کہا جائے تَبَّتْ يَدَ اَبِىْ لَهَبٍ یہ ابی لہب کے حق میں اس کے نقصان پانے کے لئے بددعا کی گئی ہے۔ پس کیا کوئی اور بھی بددعائے خسران کی عبارت اس عبارت سے بڑھ کر اور عمدہ پائی جاتی ہے؟ اور اسی طرح قُلْ هُوَ اللّٰهُ اَحَدٌ کہ توحید کے باب میں اُس سے بڑھ کر وحدانیت پر دلالت کرنے والی عبارت نہ پائے جاسکے گی۔ ابن نے عالم آدمی جس وقت بددعا کے باب میں تبت کو اور توحید کے باب میں قُلْ هُوَ اللّٰهُ کو دیکھے گا تو اس کے لئے کبھی یہ کہنا ممکن نہ ہوگا کہ ان میں سے ایک بہ نسبت دوسرے کے بلیغ تر ہے۔ اور کسی دوسرے شخص کا قول ہے کہ اس بارہ میں لوگوں کے مختلف اقوال آئے ہیں۔ کوئی تو یہ کہتا ہے کہ فضیلت اُس اجر کی عظمت اور زیادتی ثواب کی طرف راجع ہوتی ہے جو کہ اعلیٰ درجہ کے اوصاف کے ورود کے وقت انتقالاتِ نفس، خشیتِ نفس اور اُس کے غور و فکر کے مطابق ہوا کرتی ہے۔ اور کہا گیا ہے کہ نہیں بلکہ وہ فضیلت لفظ کی ذات کی طرف راجع ہوتی ہے اور یہ کہ قولہ تعالیٰ "وَاِلٰهُكُمْ اِلٰهٌ وَّاحِدٌ" آیۃ الکرسی، سورۃ الحشر کا آخر اور سورۃ الاخلاص۔ جن وحدانیت باری تعالیٰ اور اس کی صفات پر متضمن ہیں وہ مثلاً تَبَّتْ يَدَآ اَبِىْ لَهَبٍ میں اور اس کے مثل دوسری آیتوں یا سورتوں میں موجود نہیں ہے۔ لہٰذا تفضیل کا ہونا صرف عجیب معانی اور اُن کی کثرت پر منحصر ہے"۔ حلیمی نے کہا ہے اور اس کے اس قول کو بیہقی نے نقل کیا ہے کہ تفضیل کے معنی کئی چیزوں کی طرف راجع ہوتے ہیں۔ از انجملہ ایک امر یہ ہے کہ پہلی آیت پر عمل کرنا بہ نسبت دوسری آیت پر عمل کرنے کے اولیٰ اور لوگوں پر بہت زیادہ عائد ہونے والا ہو۔ اور اس اعتبار پر کہا جاتا ہے کہ امر، نہی، وعد اور وعید کی آیت قصص کی آیات سے اچھی ہوتی ہے

---

[1] یہ کلام نسبت اس کلام کے بلیغ تر ہے۔

کیونکہ ان آیتوں سے محض امر، نہی، انذار اور تبشیر کی تاکید مراد لی گئی ہے اور لوگوں کو اِن امور سے استغنا حاصل نہیں ہوتا حالانکہ وہ بعض اوقات قصص سے مستغنی ہوتے ہیں اس لئے جو چیز کہ اُن پر بہت زائد عائد ہونے والی اور اُن کے حق میں بے حد نافع ہونے کے لحاظ سے اصول کی قائم مقام تھی وہ بہ نسبت اُس چیز کے جو کہ کسی ضروری امر کے تابع بنائی گئی ہے بہر حال اچھی اور مناسب تھی۔

دوسرا امر یہ ہے کہ کہا جائے جو آیتیں اسماء اللہ تعالیٰ کے گنانے اور اس کی صفات کے بیان اور اس کی عظمت پر دلالت کرنے پر یوں مشتمل ہیں کہ ان کے مخبرات (جن امور کی انہوں نے خبر دی ہے) قدر و منزلت میں بہت بلند و برتر ہیں وہی افضل ہیں۔ اور تیسرے یہ کہ کہا جائے کسی سورۃ کا دوسری سورۃ سے یا کسی آیت کا دوسری آیت سے اچھا ہونا یہ معنی رکھتا ہے کہ قاری کو اُس کے پڑھنے سے ثواب آجل کے علاوہ کو عاجل فائدہ بھی ملتا ہے۔ اور وہ اس کی تلاوت کے ذریعہ سے کوئی عبادت ردکرتا ہے۔ مثلاً آیۃ الکرسی کی قراءت اور اخلاص اور معوذتین کی قراءت کہ ان کا قاری ان کے پڑھنے سے بتعجیل توڈرنے کی چیزوں سے احتراز اور خدا تعالیٰ کے ساتھ اعتصام حاصل کرتا اور پھر ان کی تلاوت سے عبادتِ الٰہی بھی ادا کرتا ہے۔ کیونکہ ان سورتوں میں خدا تعالیٰ کا ذکر اُس کی برتر صفات کے ساتھ بہ سبیل اُس کا اعتقاد کرنے کے موجود ہے اور اُس ذکر کی فضیلت اور برکت سے نفس کو سکون حاصل ہوتا ہے۔

پس بہر حال آیاتِ حکم کی نفسِ تلاوت ہی سے کسی حکم کی اقامت (قائم کیا جانا) واقع نہیں ہوتی بلکہ اُس کی تلاوت سے محض حکم کا علم وقوع میں آتا ہے۔ پھر اگر فی الجملہ یہ کہا جائے کہ قرآن، توراۃ، انجیل اور زبور سے اس معنی کر کے اچھا ہے کہ اُس کے تلاوت اور عمل دونوں باتوں سے تعبد واقع ہوا کرتا ہے اور دیگر کتب مذکورہ میں یہ صفت نہیں ہے۔ اور ثواب کا حصول بحسب قراءت اسی قرآن کے ہے۔ نہ بحسب قراءت اُن کتب کے یا یہ کہ قرآن اعجاز کی حیثیت سے نبی مبعوث صلی اللہ علیہ وسلم کی حجت ہے اور وہ کتابیں نہ خود حجت تھیں اور نہ اُن انبیاء علیہم السلام کے لئے حجت تھیں بلکہ وہ صرف اُن کی دعوت تھیں۔ اور اُن کی حجتیں ان کتابوں کے سوا دوسرے اُمور تھے۔ اور یہ قول بھی اوپر گزرے ہوئے قول کا نظیر ہوگا۔ اور کبھی ایک سورۃ کا دوسری سورت سے افضل ہونا اس لئے کہا جاتا ہے کہ اللہ پاک نے اُس افضل سورۃ کی قراءت کو وہ مرتبہ دیا ہے جو کہ اس کے ماسوا سورتوں کے دو چند اور سہ چند یا اس سے زائد مرتبہ تک قراءت کرنے کے معادل ہوتا ہے۔ اور اُس کو اس قدر ثواب کا موجب قرار دیا ہے جو کہ دوسری سورت کی قراءت سے حاصل نہیں ہوتا۔ اگر چہ وہ معنی جس کی وجہ سے اُس سورۃ کو اس مقدار تک پہنچایا گیا ہے ہم پر عیاں نہ ہوتے ہوں۔ اور اس کی مثال یہ ہے کہ جس طرح ایک دن کو دوسرے ایام سے اور ایک ماہ کو دوسرے مہینے سے اس معنی کر کے افضل کہا جاتا ہے کہ اُس دن یا مہینہ میں عبادت کرنا اُس کے علاوہ دوسرے دن یا ماہ میں عبادت کرنے پر افضل ہے۔ اور اُس دن یا اُس مہینہ میں گناہ کا مرتکب ہونا بہ نسبت اور ایام اور مہینوں کے گناہ کی زیادتی اور عظمت کا موجب ہے۔ یا جس طرح پر کہ (سرزمین) حرم کو (سرزمین) حل سے افضل کہنے کا یہ باعث ہے کہ حرم کی حدود میں وہ مناسک ادا کئے جاتے ہیں جو اُس کے سوا دوسری جگہوں میں ادا نہیں ہوتے اور حدود حرم میں نماز پڑھنے کا ثواب دوسری جگہوں سے المضاعف ملا کرتا ہے۔

ابن التین نے کہا ہے بخاریؒ کی حدیث میں آیا ہے کہ میں تجھ کو ایک ایسی سورۃ تعلیم کروں گا جو کہ تمام سورتوں سے

اعظم ہے اس کے معنی یہ ہیں کہ اس سورۃ کا ثواب دوسری سورتوں کے ثواب سے نہایت عظیم ہے۔ اور کسی دوسرے شخص نے کہا ہے کہ وہ سورت تمام سورتوں سے اعظم اس لئے ہوئی کہ اُس نے تمام مقاصد قرآن کو اپنے اندر جمع کرلیا ہے اور اسی واسطے اُس کا نام اِم القرآن رکھا گیا’’۔

حسن بصری نے کہا ہے ’’بے شک اللہ پاک نے سابقہ کتابوں کے علوم قرآن میں ودیعت رکھے ہیں اور پھر قرآن کے علوم کو سورۃ الفاتحہ میں بھر دیا ہے۔ لہٰذا جو شخص اس سورۃ کی تفسیر معلوم کر لے گا وہ گویا تمام کتب منزلہ کی تفسیر کا عالم ہوگا۔ اس روایت کی تخریج بیہقی نے کی ہے۔ سورۃ الفاتحہ کے علوم قرآن پر شتمل ہونے کا بیان زمخشری نے یہ قرار دیا ہے کہ وہ سورۃ خدا تعالیٰ کی اُس کے لائق ثنا‘ تعبد‘ نہی‘ وعد اور وعید ان سب اُمور پر مشتمل ہے۔ اور قرآن کی آیتیں اِن اُمور میں کسی نہ کسی ایک امر سے بھی خالی نہیں ہوتیں’’۔

امام فخر الدین رازی کا قول ہے کہ ’’تمام قرآن سے صرف چار اُمور کی تقریر (قرار دینا اور ثابت کرنا) مقصود ہے۔ (۱) الٰہیات (۲) معاد (۳) نبوّات اور (۴) خدا تعالیٰ کے لئے قضا اور قدر کا ثابت کرنا۔ لہٰذا قولہ تعالیٰ اَلْحَمْدُ لِلّٰہِ رَبِّ الْعٰلَمِیْنَ الٰہیات پر دلالت کرتا ہے قولہ تعالیٰ مٰلِکِ یَوْمِ الدِّیْنِ معاد پر دال ہے۔ قولہ تعالیٰ اِیَّاکَ نَعْبُدُ وَاِیَّاکَ نَسْتَعِیْنُ خبر کی نفی اور اس بات کے ثابت کرنے پر دلالت کرتا ہے کہ بے شک تمام باتیں خدا تعالیٰ کی قضا اور قدر ہی سے ہیں۔ اور قولہ تعالیٰ ’’اِھْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِیْمَ‘‘ تا آخر سورۃ۔ قضاالٰہی کے اثبات اور نبوتوں پر دلالت کرتا ہے۔ پس جب کہ قرآن کا سب سے بڑا مقصد یہی چاروں مطالب ہیں اور یہ سورۃ ان پر بخوبی شامل ہے۔ لہٰذا اس کا نام ام القرآن رکھا گیا ہے۔

قاضی بیضاوی نے کہا ہے کہ یہ سورۃ ایسی نظری حکمتوں اور عملی حکموں پر مشتمل ہے جو کہ طریق مستقیم پر چلنا اور سعید لوگوں کے مراتب اور بدبختوں کے منازل پر اطلاع پانا ہے’’۔ اور طیبی کا بیان ہے کہ یہ سورۃ ان علوم کی چار انواع پر مشتمل ہے جو علوم کہ دین کے مناط ہیں۔

ازانجملہ ایک علم الاصول اور اللہ تعالیٰ اور اُس کی صفات کی معاقدت[1] ہے اور اسی کی طرف قولہ تعالیٰ ’’اَلْحَمْدُ لِلّٰہِ رَبِّ الْعٰلَمِیْنَ‘‘ کے ساتھ اشارہ ہوا ہے اور نبوت کی معرفت اور قولہ تعالیٰ ’’اَنْعَمْتَ عَلَیْھِمْ‘‘ سے یہی مراد ہے۔ اور معاد کی معرفت جس کی طرف قولہ تعالیٰ ’’مٰلِکَ یَوْمِ الدِّیْنِ‘‘ کے ساتھ اشارہ ہوا ہے۔ دوسرا علم فروعات کا علم ہے اور اس کی بنیاد عبادات ہیں۔ چنانچہ قولہ تعالیٰ ’’اِیَّاکَ نَعْبُدُ‘‘ سے یہی امر مقصود ہے۔

تیسرا علم اُن چیزوں کا جاننا ہے جن کے ذریعہ سے کمال کا حصول ہوتا ہے اور وہ علم اخلاق ہے۔ پھر علم اخلاق کا بزرگ ترین شعبہ یہ ہے کہ انسان دربارِ خداوندی تک پہنچ جائے اور خدائے واحد و یکتا کے حضور میں پناہ لے۔ اُس کے راستہ کا سالک بنے اور سلوک میں استقامۃ برتے۔ چنانچہ قولہ تعالیٰ ’’وَاِیَّاکَ نَسْتَعِیْنُ اِھْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِیْمَ‘‘ سے اسی بات کی طرف اشارہ ہوا ہے۔

چوتھا علم قصص اور اگلی قوموں اور اگلے زمانوں کی خبروں کا علم ہے یعنی یہ معلوم کرنا کہ ان میں سے کون لوگ سعید

---

[1] عقیدہ رکھنا۔

ہوئے اور کون لوگ شقی تھے۔ پھر اُن کی تواریخ کے ساتھ نیکو کاروں کو عمدہ وعدے دینے اور بدکاروں کو سزا کی دھمکیاں سنانے کی جن باتوں کا تعلق ہے اُن کا بھی معلوم کرنا ضروری ہے۔ اور قولہ تعالیٰ "اَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوْبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّآلِّيْنَ" سے یہی امر مراد ہے۔

غزالی نے کہا ہے "قرآن کے چھ مقاصد ہیں تین مقصد مہمۃ ہیں۔ اور تین مقصد متمۃ۔ پہلی قسم کے تین مقصد یہ ہیں۔ ایک مدعوالیہ[1] کی تعریف جیسا کہ سورۃ کے صدر (آغاز) کے ساتھ اُس کی طرف اشارہ ہوا ہے۔ دوسری صراط مستقیم کی تعریف اور اُس کی بھی اُس میں تصریح کردی گئی ہے۔ اور تیسرے خداتعالیٰ کی طرف واپس جانے کے وقت جو حال ہوگا اُس کی تعریف اور وہی حال آخرت کے نام سے موسوم ہے جیسا کہ اس کی طرف "مٰلِكِ يَوْمِ الدِّيْنِ" سے اشارہ ہوا ہے۔ اور دوسری قسم کے تین مقاصد (یعنی متمۃ) یہ ہیں:

(۱) مطیع لوگوں کے احوال کی تعریف جیسا کہ اُس کی جانب قولہ تعالیٰ "اَلَّذِيْنَ اَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ" کے ساتھ اشارہ ہوا ہے۔

(۲) جاحد (انکار کرنے والے) لوگوں کے اقوال کی حکایت۔ اور اس کی طرف اَلْمَغْضُوْبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّآلِّيْنَ کے ساتھ اشارہ ہوا ہے۔

(۳) راستہ کی منزلوں کی تعریف جیسا کہ قولہ تعالیٰ "اِيَّاكَ نَعْبُدُ وَاِيَّاكَ نَسْتَعِيْنُ" سے اس کی طرف اشارہ ہوا ہے۔

یہ بات اُس کے دوسری حدیث میں دوثلث قرآن کے مُعادِل ہونے کی وصف کی کچھ بھی منافی نہیں پڑتی ہے۔ اس لئے کہ بعض علماء نے اس کی توجیہ یوں کردی ہے کہ قرآن عظیم کی دلالتیں بالمطابقت ہوا کرتی ہیں۔ یا بالتضمن یا بالالتزام بغیر مطابقت کے۔ اور یہ سورۃ تمام مقاصد قرآن پر تضمن والتزام کے ساتھ بغیر مطابقت کے دلالت کرتی ہے۔ لہٰذا یہ دونوں دلالتیں منجملہ تین دلالتوں کے دوثلث ہیں۔ پس یہ سورۃ دوثلث قرآن کے مطابق ہوگئی"۔ اس بات کو زرکشی نے شرح التنبیہ میں ذکر کیا ہے۔

ناصر الدین بن المیلق نے کہا ہے کہ اور حقوق کی بھی تین قسمیں ہیں (۱) اللہ کا حق اپنے بندوں پر (۲) بندوں کا حق اپنے اللہ پر اور (۳) بعض بندوں کا دوسرے بندوں پر باہمی حق۔ اور سورۃ الفاتحہ صریحی طور پر دونوں پہلے حقوق پر مشتمل ہے اس لئے اُس کا اپنے صریح مفہوم کے ساتھ دوثلث ہونا ایک مناسب امر ہے۔ اور اس بات کی شاہد یہ حدیث قدسی ہے کہ اللہ پاک نے اپنے رسول کی زبانی ارشاد کیا "میں نے نماز کو اپنے اور اپنے بندے کے مابین دو نصف کر کے تقسیم کردیا ہے"۔

میں کہتا ہوں کہ سور الفاتحہ کے اعظم السور ہونے اور اُس دوسری حدیث کے مابین جو کہ سورۃ البقرہ کو سب سورتوں میں عظیم تر قرار دیتی ہے کوئی تنافی نہیں اس لئے کہ اُس حدیث سے وہ سورتیں مراد ہیں جو کہ سورۃ الفاتحہ کے ماسوا ہیں اور اُن میں احکام کی تفصیل آئی ہے۔ اور مثالیں دی گئی ہیں۔ اور حجتیں قائم کی گئی ہیں۔ اس لئے کہ جن باتوں پر سورۃ البقرہ

---

[1] جس کی طرف بلایا گیا ہو۔

مشتمل ہے ان پر کوئی اور سورۃ مشتمل نہیں پائی جاتی۔ اور یہی وجہ ہے کہ سورۃ البقرہ کا نام فسطاط القرآن رکھا گیا ہے۔

ابن العربی نے اس کے احکام کے بیان میں کہا ہے کہ ''میں نے اپنے کسی شیخ سے یہ بات سنی ہے کہ سورۃ البقرہ میں ایک ہزار امر' ایک ہزار نہی' ایک ہزار حکم' اور ایک ہزار خبریں ہیں۔ اور اُس کی عظیم الشان فقر ہی کی وجہ سے ابن عمر رضی اللہ عنہ نے آٹھ سال تک کی مدت اُسی کی تعلیم دینے پر قائم رہنے میں صرف کی ہے۔ اس روایت کو مالکؒ نے اپنی موطا میں بیان کیا ہے اور ابن العربی نے یہ بھی کہا ہے کہ ''آیۃ الکرسی کے اعظم الایات ہونے کی صرف یہ وجہ ہے کہ اُس کا مقتضی نہایت عظیم الشان ہے اور ایک چیز کا شرف یا اُس کے ذاتی شرف پر منحصر ہوتا ہے یا اُس کے مقتضا اور متعلقات کے شرف کے لحاظ سے ہوا کرتا ہے۔ آیۃ الکرسی قرآن کی آیتوں میں وہی مرتبہ رکھتی ہے جو کہ سورۃ الاخلاص کو اُس کی سورتوں میں حاصل ہے مگر یہ کہ سورۃ الاخلاص دو وجہوں کے ساتھ آیۃ الکرسی پر فضیلت رکھتی ہے۔

وجہ اول یہ ہے کہ سورۃ الاخلاص سورۃ ہے اور آیۃ الکرسی صرف آیت اور سورۃ کا مرتبہ بڑھا ہوا ہے اس لئے کہ تحدی کا وقوع سورۃ ہی کے ساتھ ہوا ہے۔ لہٰذا وہ آیۃ سے بہر حال افضل ہے جس کے ساتھ تحدی کا وقوع نہیں ہوا۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ سورۃ الاخلاص نے توحید کا اقتضا پندرہ حرفوں میں کیا ہے اور آیۃ الکرسی نے توحید کا اقتضاء پچاس حرفوں میں کیا ہے۔ لہٰذا قدرت اعجاز یہیں سے عیاں ہوگئی کہ جو معنی پچاس حرفوں میں تعبیر کئے گئے تھے پھر وہی معنی پندرہ حروف میں ادا ہو گئے اور یہی امر قدرت کی بڑائی اور وحدانیت کے ساتھ منفرد ہونے کا بیان ہے۔

ابن المنیر نے کہا ہے کہ آیۃ الکرسی میں اس قدر اسمائے باری تعالیٰ شامل ہیں جو دوسری کسی آیت میں ہرگز نہیں۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ آیۃ الکرسی میں سترہ جگہیں ایسی ہیں جہاں اللہ تعالیٰ کا اسم پاک آیا ہے بعض مواضع میں ظاہر اور بعض میں مسکن (در پردہ) اور وہ مواضع یہ ہیں:

ظاہر: اَللّٰهُ هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّوْم.

ضمیر: لَا تَاْخُذُهٗ. لَهٗ. عِنْدَهٗ. بِاِذْنِهٖ. يَعْلَمُ. عِلْمُهٗ. شَآءَ. كُرْسِيُّهٗ. اور يَؤُدُهٗ. اور حِفْظُهُمَا کی وہ ضمیر مستتر جو کہ مصدر کی فاعل ہے اور هُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيْمُ اور اگر تم اُن ضمائر کا بھی شمار کرو جن کا احتمال اَلْحَيُّ الْقَيُّوْمُ. اَلْعَلِيُّ اور اَلْعَظِيْمُ میں پایا جاتا ہے۔ اور ایک اعراب کے اعتبار پر اَلْحَيُّ سے قبل کی ضمیر مقدر کو بھی گنتی میں لے لو تو اس حساب سے سب بائیس ضمیریں ہو جاتی ہیں۔

غزالی نے کہا ہے ''آیۃ الکرسی کے تمام آیتوں کی سردار ہونے کی محض یہ وجہ ہے کہ وہ فقط اللہ تعالیٰ کی ذات' صفات اور افعال پر مشتمل ہے۔ اور اُس میں اس کے سوا کوئی اور بات نہیں ہے۔ اور اسی بات کی معرفت علوم میں انتہائی حد اور غایت ہے اور اس کے ماسوا جتنی باتیں ہیں وہ سب اسی کی تابع ہیں۔ اور سیّد اس متبوع کا نام ہے جو کہ مقدم ہوتا ہے۔ چنانچہ حق سبحانہ وتعالیٰ کا قول ''اَللّٰهُ'' ذات کی طرف اشارہ ہے ''لَا اِلٰهَ اِلَّا هُوَ'' توحید ذات کی جانب اشارہ ہے۔ ''اَلْحَيُّ الْقَيُّوْمُ'' ذات کی صفت اور اُس کے جلال کی طرف اشارہ ہے کیونکہ قیوم کے معنی ہیں وہ ذات جو کہ قائم بنفسہ ہوتی ہے۔ اور اُس کے غیر اُسی کے ساتھ قائم ہوا کرتے ہیں۔ اور یہ بات جلال اور عظمت کی غایت ہے لَا تَاْخُذُهٗ سِنَةٌ وَّلَا نَوْمٌ اُسی

---

[1] عزت کی آیت ہے۔

ذات کی تنزیہ اور اُن حوادث کے اوصاف سے اس کی تقدیس ہے جن کا وقوع اُس پر محال سمجھا جاتا ہے۔ اور محال سمجھی جانے والی باتوں یا وصفوں سے ذات واجب تعالیٰ کی پاکی ظاہر کرنا یہ معرفت کی اقسام میں سے ایک قسم ہے۔ "لَـهٗ مَا فِي السَّمٰوٰتِ وَمَا فِي الْاَرْضِ" تمام افعال کی طرف اشارہ ہے اور اس بات کی طرف بھی کہ وہ سب افعال اُسی ذات سے پیدا ہوتے اور اُسی کی جانب راجع ہوا کرتے ہیں۔ "مَنْ ذَا الَّذِيْ يَشْفَعُ عِنْدَهٗ اِلَّا بِاِذْنِهٖ" اس بات کی جانب اشارہ ہے کہ وہ ذات پاک ملک، حکم اور امر کے ساتھ منفرد ہے۔ اور یہ کہ جو شخص شفاعت کا مالک ہوتا ہے وہ اُسی ذاتِ پاک کے اُس کو مرتبہ شفاعت کا اعزاز عطا کرنے اور شفاعت کا حکم دینے کے سبب سے اس کا مالک ہوا کرتا ہے۔ اور یہ بات اس ذات پاک سے حکم اور امر کے بارہ میں شرکت کی نفی کرتی ہے۔ "يَعْلَمُ مَا بَيْنَ اَيْدِيْهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ...... شَآءَ" صفت علم بعض معلومات کی تفصیل اور ایسے انفرادِ بِالْعِلْمِ کی جانب اشارہ ہے کہ اُس کے غیر کو کسی طرح کا علم حاصل ہی نہیں مگر وہ علم جو کہ اُس ذات پاک نے کسی قدر اپنی مشیت اور ارادہ کے عطا فرمایا ہے۔ "وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ" اس ذات اقدس کے ملک کی عظمت اور اُس کے کمال کی قدرت کی جانب اشارہ ہے۔ "وَلَا يَئُوْدُهٗ حِفْظُهُمَا" صفت قدرت اُس کے کمال اور اُس کے ضعف اور نقصان سے تنزیہ کی طرف اشارہ ہے۔ "وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيْمُ" اُس سے صفات کی دو نہایت عظیم الشان اصلوں کی طرف اشارہ ہوا ہے۔ پس جب کہ تم ان معانی پر غور کرو گے اور پھر اُن کو بنظر تامل دیکھو گے اور اس کے بعد قرآن کی ساری آیتوں کی تلاوت بھی کرو گے تو ان سب باتوں کو کسی ایک آیت میں مجموعی طور سے ہرگز موجود نہ پاؤ گے۔ کیونکہ آیت کریمہ "شَهِدَ اللّٰهُ اَنَّهٗ لَآ اِلٰهَ اِلَّا هُوَ" میں بجز توحید کے اور کوئی بات نہیں ہے۔ سورۃ الاخلاص میں بھی محض توحید اور تقدیس ہی ہے۔

اور قُلِ اللّٰهُمَّ مٰلِكَ الْمُلْكِ میں افعال ہیں۔ اور سورۃ الفاتحہ میں اگرچہ یہ تینوں باتیں موجود ہیں لیکن اُن کی تشریح نہیں کی گئی ہے بلکہ وہ رمز کے انداز پر وارد کی گئی ہیں۔ مگر آیۃ الکرسی میں ہر سہ امور ایک جا اور تشریح کے ساتھ آئے ہیں اور اسی کے قریب قریب ان باتوں کو باہم جمع کر لینے میں سورۃ الحشر کا اخیر اور سورۃ الحدید کا آغاز بھی ہے مگر بات یہ ہے کہ وہ دونوں متعدد آیتیں ہیں۔ اور آیۃ الکرسی صرف ایک ہی آیت ہے۔ لہٰذا جس وقت تم آیۃ الکرسی کو اُن آیات میں سے کسی ایک سلسلہ آیات کے ساتھ مقابلہ کر کے دیکھو گے تو آیۃ الکرسی ہی کو تمام مقاصد کی پوری طرح پر اور بہت زیادہ جمع کرنے والی پاؤ گے۔ اور اسی وجہ سے وہ سب آیتوں پر سیادت (سرداری) کی مستحق ہوتی ہے اور کیوں نہ ہو اس لئے کہ اس میں "اَلْحَيُّ الْقَيُّوْمُ" کیسا موجود ہے جو کہ اسم اعظم ہے۔ اور یہ بات حدیث سے ثابت۔ انتہی کلام الغزالی۔

پھر انہوں نے یہ بھی کہا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے سورۃ الفاتحہ کے بارہ میں افضل اور آیۃ الکرسی کے حق میں سیدۃ اس لئے کہا ہے کہ اس میں ایک راز ہے اور وہ راز یہ ہے کہ فضل کے اقسام اور اُس کی بکثرت نوعوں کی جامع چیز کا نام افضل رکھا جاتا ہے۔ کیونکہ فضل کے معنی ہیں زیادتی۔ اور افضل کے معنی ہیں زیادہ تر اور سؤدد (سرداری) اُس معنی شرف کے رسوخ کا نام ہے جو کہ متبوع بننے کا مقتضی اور تابع ہونے سے احتراز کرنے والا ہے۔ اور سورۃ الفاتحہ بکثرت معنوں اور مختلف معارف پر تنبیہ کرنے کی متضمن ہے اس واسطے وہ افضل ہوئی۔ اور آیۃ الکرسی کا شمول اُس عظیم القدر معرفت پر ہے جو کہ مقصود اصلی اور اس طرح کی متبوع ہے کہ تمام معارف اس کے تابع ہو کر آتے ہیں۔ لہٰذا اس کو سید

(سردار) کا نام ملنا لائق تر تھا۔ پھر انہی نے اس حدیث کے بارہ میں کہ ''یٰسین'' قرآن کا قلب ہے''۔ یوں کہا ہے کہ ایمان کی صحاب حشر اور نشر کے اعتراف پر موقوف ہے۔ اور یہ بات اس سورۃ میں بلیغ ترین وجہ کے ساتھ مقرر ہوئی ہے اس لئے یہ سورۃ قرآن کا قلب قرار دی گئی ہے۔ اور امام فخر الدین الرازی نے اس قول کو بہت اچھا مانا ہے اور نسفی نے کہا ہے کہ یہاں یہ کہا جانا بھی ممکن ہے کہ اس سورۃ میں بجز اصول ثلاثہ یعنی وحدانیت' رسالت اور حشر کی تقریر کے اور کوئی بات نہیں ہے اور یہی وہ مقدار ہے جس کا تعلق قلب اور دل کے ساتھ ہوتا ہے اور وہ باتیں جو کہ زبان اور ارکان (اعمال) سے تعلق رکھتی ہیں اُن کا بیان اس سورۃ کے علاوہ اور سورتوں میں آیا ہے۔ غرضیکہ یٰسین میں اعمالِ قلب ہی کے مذکور ہونے اور کسی دوسری بات کا ذکر نہ ہونے کی وجہ سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اُس کا نام قلب قرآن رکھا۔ اور اسی سبب سے جان کنی کے وقت اُس کے پڑھنے کا حکم دیا۔ کیونکہ اُس وقت میں زبان کی قوت کمزور ہو جاتی ہے۔ اور اعضاء ساقط ہو جایا کرتے ہیں۔ لیکن قلب خدا تعالیٰ کی طرف متوجہ اور اُس کے ماسوا سے برگشتہ ہوا کرتا ہے اور اسی مناسبت سے ایسے وقت میں یہ سورۃ پڑھی جاتی ہے تا کہ انسان کے قلب کی قوت زائد ہو جائے اور اُس کی تصدیق اصول ثلاثہ کے ساتھ بڑھ جائے''۔

سورۃ الاخلاص کے ثلث قرآن کی مُعادلِ ہونے کے معنی میں لوگوں نے اختلاف کیا ہے۔ ایک قول ہے کہ ''گویا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کسی شخص کو اس سورۃ کی اتنی تکرار کرتے سنا جتنی تکرار کہ ایک ثلث قرآن پڑھنے والا شخص کرتا ہے'' اور اسی اعتبار پر اُس کے ثلث قرآن ہونے کا جواب دیا ہے مگر اس جواب میں ظاہر حدیث سے بُعد پایا جاتا ہے۔ اور اس کے علاوہ حدیث کے تمام طریقے اس کی تردید بھی کرتے ہیں۔ دوسرا قول ہے کہ ''اخلاص کو ثلث قرآن اس لئے کہا گیا ہے کہ قرآن کا شمول قصص' شرائع اور صفات پر ہے۔ اور سورۃ الاخلاص از سرتا پا صفاتِ باری تعالیٰ سے مملو بلکہ صفات ہی ہے۔ لہٰذا اس اعتبار سے وہ ایک ثلث قرآن کے برابر ہوئی۔ امام غزالی نے جواہر القرآن میں بیان کیا ہے کہ قرآن کے اہم معارف تین ہیں۔ توحید کی معرفت' صِـرَاطَ الْمُسْتَقِيْم کی معرفت اور آخرت کی معرفت۔ اور سورۃ الاخلاص توحید کی معرفت پر مشتمل ہے اس لئے وہ ایک ثلث ہوئی۔ اور غزالی ہی نے حسب بیان رازی کے یہ بھی کہا ہے کہ ''قرآن خدا تعالیٰ کے وجود' اس کی وحدانیت اور اُس کی صفات پر قاطع دلیلیں پیش کرنے پر مشتمل ہے۔ اور اُن کی صفتیں یا تو حقیقی صفتیں ہیں یا فعل کی صفتیں اور یا حکم کی صفتیں۔ غرضیکہ یہ تین امور ہیں اور سورۃ الاخلاص خدا تعالیٰ کی حقیقی صفتوں پر مشتمل ہے اس لئے وہ ثلث قرآن ہے۔

الجوینی کہتا ہے'' قرآن میں جو مطالب ہیں اُن میں سے بیشتر یہی اصول ثلاثہ ہیں جن کے حصول سے ہی اسلام کی صحت اور ایمان کا حصول ہوتا ہے۔ اور وہ اصول یہ ہیں خدا تعالیٰ کی معرفت اُس کے رسول کی صدیقیت کا اعتراف اور یہ اعتقاد کہ قیامت کے دن اللہ پاک کے روبرو کھڑے ہو کر حسابِ اعمال دنیا ہوگا۔ پس جس شخص نے یہ بات جان لی کہ اللہ بے شک واحد ہے اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم سچے ہیں۔ اور قیامت ضرور آنے والی ہے تو وہ شخص سچا مومن ہو گیا۔ جو شخص ان میں سے کسی چیز کا بھی منکر ہے وہ قطعی کافر ہے۔ اور یہ سورۃ (الاخلاص) اصل اول یعنی اقرار توحید باری تعالیٰ کا فائدہ دیتی ہے۔ پس وہ اس وجہ سے ثلث قرآن ہے۔

اور کسی دوسرے عالم کا قول ہے کہ ''قرآن کی دو قسمیں ہیں (۱) خبر (۲) انشا۔ اور خبر کی دو قسمیں ہیں ایک یہ کہ خالق نے اپنی ہی خبر دی ہو۔ اور دوسری یہ کہ مخلوق کی نسبت خبر دی گئی ہو۔ پس یہ سب تین ثلث ہوئے۔ اور سورۃ الاخلاص نے خالق تعالیٰ کی نسبت خالص طور پر خبر دی ہے۔ لہٰذا وہ اس اعتبار سے ایک ثلث قرآن ہے۔

کہا گیا ہے کہ سورۃ الاخلاص ثواب میں ثلثِ قرآن کے معادل ہوتی ہے۔ اور یہی بات ہے جس کی شہادت حدیث کے ظاہر الفاظ اور مفہوم سے بھی ملتی ہے اور سورۃ زلزلہ، النصر اور الکافرون کے فضائل میں بھی حدیثیں وارد ہوئی ہیں اُن کے ظاہر سے بھی یہی مفہوم سمجھ میں آتا ہے۔ لیکن ابن عقیل نے اس مذکورہ بالا توجیہ کو ضعیف قرار دیا اور کہا ہے کہ ''رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہی نے فرمایا ہے کہ ''جو شخص قرآن کی قراءت کرے گا اُسے ہر ایک حرف کے معاوضہ میں دس نیکیاں ملیں گی''۔ اس سبب سے سورۃ الاخلاص کے بارہ میں یہ معنی لینا جائز نہیں ہوسکتا کہ اُس کے قاری کو ثلثِ قرآن کی قراءت کا اجر حاصل ہوگا۔

ابن عبدالبر نے کہا ہے کہ اس مسئلہ میں کلام کرنے سے سکوت ہی افضل اور اسلم ہے۔ اور پھر اُس نے اسحاق بن منصور کی طرف یہ قول منسوب کیا ہے کہ اسحاق نے کہا ''میں نے امام احمد بن حنبل سے دریافت کیا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے قول "قُلْ هُوَ اللّٰهُ اَحَدٌ تَعْدِلُ ثُلُثَ الْقُرْاٰنِ" کی وجہ کیا ہے؟ مگر انہوں نے مجھے اس بارہ میں کچھ نہیں بتایا''۔ اور مجھ سے اسحاق بن راہویہ نے کہا ہے کہ اس کے معنی یہ ہیں جب کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے کلام کو تمام کلاموں پر فضیلت دی تھی تو اُس نے اپنے کلام کے بعض حصہ کو بھی ثواب میں فضیلت عطا کی تاکہ لوگوں اس کی قراءت زیادہ کریں۔ اور اُن کو اُس کی تعلیم پر برانگیختہ کیا جائے۔ اور اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ جو شخص "قُلْ هُوَ اللّٰهُ اَحَدٌ" کو تین مرتبہ پڑھ لیتا ہے وہ اس آدمی کے مانند ہو جاتا ہے جس نے پورے قرآن کی قراءت کی ہو۔ اس لئے کہ یہ بات تو جب بھی ٹھیک نہیں اتر سکتی جب کہ کوئی اس سورۃ کو دو سو مرتبہ پڑھے۔

ابن عبدالبر نے کہا ہے کہ دیکھو ان دونوں مذکورہ بالا فن حدیث کے اماموں نے اس مسئلہ میں کوئی مناسب اور فیصلہ کن بات نہیں فرمائی بلکہ وہ خاموش ہو رہے ہے۔ لہٰذا ہمیں بھی خاموش رہنا مناسب ہے۔ اور اس حدیث کے بارہ میں جو کہ سورۃ الزلزلہ کو نصف قرآن بیان کرتی ہے یہ توجیہ کی ہے کہ قرآن شریف کے احکام دنیاوی حکموں اور احکام آخرت کی دو قسموں پر منقسم ہوتے ہیں۔ اور چونکہ اس سورۃ کا شمول تمام احکام آخرت پر اجمالاً ہے۔ اس واسطے اس کو نصف قرآن کہا گیا ہے اور یہ سورۃ القارعۃ کی سورۃ پر بوجھوں کے باہر نکال دینے اور خبروں کے بیان کرنے کا ذکر فرمانے میں بڑھ گئی ہے۔ اب رہی یہ بات کہ پھر دوسری حدیث میں سورۃ الزلزلہ کو رُبع قرآن کے نام سے کیوں موسوم کیا گیا ہے؟ تو اُس کا جواب یہ ہے کہ ترمذی کی روایت کردہ حدیث کے لحاظ سے بعث (مرنے کے بعد دوبارہ زندگی پانے) پر ایمان لانا مکمل ایمان کا ایک چہارم حصہ ہے۔ اور وہ حدیث یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کوئی بندہ اُس وقت تک صاحب ایمان نہیں ہوتا جب تک کہ وہ چار باتوں پر ایمان نہ لائے۔ ایک اس بات کی گواہی دے کہ خدا تعالیٰ کے سوا کوئی معبود قابل پرستش نہیں ہے۔ دوسرے میری نسبت یہ اقرار کرے کہ میں خدا تعالیٰ کا رسول ہوں اور خدا تعالیٰ نے مجھ کو حق کے ساتھ مبعوث فرمایا ہے۔ تیسرے موت پر ایمان لائے اور چوتھے موت کے بعد دوبارہ زندہ کئے جانے پر اور قدر پر ایمان

لائے۔ پس دیکھو کہ اس حدیث نے بعث پر ایمان لانے کا اقتضا کیا ہے۔ اور اسی بات کو یہ سورۃ اُس ایمان کامل کا ایک چہارم قرار دیتی ہے جس کی طرف قرآن کریم مخلوق کو بلاتا ہے اور نیز اُسی راوی نے سورۃ الہاکم کے ایک ہزار آیتوں کے معادل ہونے کے راز میں کہا ہے کہ قرآن چھ ہزار دوسو آیتوں سے کسرے زائد ہے۔ لہٰذا جب ہم کسر کو ترک کر دیں تو ایک ہزار کی تعداد قرآن کا چھٹا حصہ ہوگی۔

امام غزالی کے حسب بیان قرآن کے چھ مقاصد ہیں تین مہمہ اور تین متمہ اور پہلے بیان ہو چکا ہے کہ ان میں سے ایک مقصد آخرت کی معرفت ہے جس پر یہ سورۃ مشتمل ہے۔ لہٰذا یہ سورۃ مقاصدِ قرآن کے چھٹے حصہ پر شامل ہوئی مگر اس معنی کی تعبیر ہزار آیتوں کے لفظ سے کرنا بہ نسبت اس کے زیادہ افخَمُ اجَلُ اور بھاری بھر کم معلوم ہوتی ہے کہ محض سدسِ قرآن کہہ دیا جائے۔ اور اسی راوی نے سورۃ الکافرون کے ربع قرآن اور سورۃ الاخلاص کے ثلث قرآن ہونے کے راز میں (باوجود اس کے کہ ان دونوں سورتوں میں سے ہر ایک کا نام الاخلاص ہی کیا جاتا ہے۔ یہ بیان کیا ہے کہ سورۃ الاخلاص جس قدر صفات الٰہی پر مشتمل ہے اتنے صفات سورۃ الکافرون میں نہیں ہیں۔ اور یہ بات بھی ہے کہ توحید نام ہے معبود کی الٰہیت کے ثابت کرنے اور اُس کی تقدیس اور اُس کے ماسوا کی الوہیت کی نفی کا۔ اور سورۃ الاخلاص نے اثبات اور تقدیس کی تصریح کرنے کے بعد غیر خدا کی عبادت کی نفی کی جانب تلویح کر دی ہے۔ اور الکافرون نے نفی کی تصریح کرنے کے بعد اثبات اور تقدیس کی تلویح کی ہے۔ لہٰذا ان دونوں تصریحوں اور تلویحوں کے رتبوں کے مابین وہی فرق ہے جو کہ ثلث اور ربع کے مابین فرق ہوتا ہے۔ انتہیٰ کلامہ۔

تذنیب بہت سے عالموں نے حدیث "اِنَّ اللّٰہَ جَمَعَ عَلُوْمَ الْاَوَّلِیْنَ وَالْاٰخِرِیْنَ فِی الْکُتُبِ الْاَرْبَعِة وَعلومها فی الْقُرْآنِ وَعَلُوْمُهٗ فِی الْفَاتِحَةِ" کے بعد اس قدر اور بڑھایا ہے کہ "اور فاتحۃ الکتاب کے علوم کو بسم اللہ اور بسم اللہ کے علوم کو اُس کے حرف با میں جمع کیا ہے"۔ اور اس کی توجیہ یوں کی گئی ہے کہ مقصود تمام علموں سے یہی ہے کہ بندہ اپنے پروردگار سے واصل ہو جائے۔ اور بسم اللہ میں حرف با الصاق کے معنی میں آیا ہے۔ اس لئے یہ بندہ کو جناب رب العزت سے ملصق کر دیتا ہے۔ اور یہی بات کمالِ مقصود ہے۔ اس بات کو امام رازی اور ابن النقیب نے اپنی اپنی تفسیروں میں ذکر کیا ہے۔

نوع چوھتر

مفردات قرآن

السلفی نے کتاب المختار من الطیوریات میں شعبی سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا "عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ کسی سفر میں ایک سواروں کی جماعت سے ملے جس میں ابن مسعود رضی اللہ عنہ تھے۔ عمر رضی اللہ عنہ نے ایک شخص کو حکم دیا کہ اُن لوگوں سے پکار کر دریافت کرے کہ وہ کہاں سے آ رہے ہیں؟ قافلہ کے لوگوں نے جواب دیا "اَقْبَلْنَا مِنَ الْفَجِّ الْعَمِیْقِ نُرِیْدُ الْبَیْتَ الْعَتِیْقَ" (یعنی ہم لوگ منزل دور دراز سے آ رہے ہیں اور بیت اللہ شریف کو جاتے ہیں)۔ عمر رضی اللہ عنہ نے

یہ جواب سن کر فرمایا کہ ''بے شک ان لوگوں میں کوئی عالم آدمی ہے۔ انہوں نے پھر ایک شخص کو حکم دیا کہ وہ اُن سے باآواز بلند دریافت کرے کہ ''کون سا قرآن عظیم تر ہے؟ عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ نے اس سوال کے جواب میں کہا "اَللّٰهُ لَا اِلٰـهَ اِلَّا هُوَ الْحَیُّ الْقَیُّوْمُ" عمر رضی اللہ عنہ نے اُس شخص سے فرمایا ان سے دریافت کر کہ ''کون سا قرآن احکم ہے؟ ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے کہا "اِنَّ اللّٰهَ یَاْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْاِحْسَانِ وَاِیْتَآءِ ذِی الْقُرْبٰی". عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا ان سے دریافت کر کہ ''کون قرآن اجمع (جامع تر ہے؟'' ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے کہا "فَمَنْ یَّعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَیْرًا یَّرَهٗ وَمَنْ یَّعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا یَّرَهٗ". عمر رضی اللہ عنہ نے حکم دیا کہ ان سے دریافت کرو کہ ''کون سا قرآن احزن[1] ہے؟'' جواب ملا "مَنْ یَّعْمَلْ سُوْٓءًا یُّجْزَ بِهٖ" پھر عمر رضی اللہ عنہ نے کہا ان سے پوچھو کہ ''اَرْجٰی[2] قرآن کون سا ہے؟ ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے کہا "قُلْ یٰعِبَادِیَ الَّذِیْنَ اَسْرَفُوْا عَلٰٓی اَنْفُسِهِمْ". یہ جوابات سن کر عمر رضی اللہ عنہ نے اس جماعت سے استفسار کیا کہ ''کیا تم لوگوں میں ابن مسعود رضی اللہ عنہ موجود ہیں؟'' انہوں نے کہا۔ ''ہاں''۔ اس روایت کو عبدالرزاق نے اپنی تفسیر میں اسی کے طرز پر بیان کیا ہے۔

عبدالرزاق ہی نے ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے یہ بھی روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا قرآن شریف میں اعدل آیت قولہ تعالیٰ "اِنَّ اللّٰهَ یَاْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْاِحْسَانِ" اور احکم آیت قولہ تعالیٰ "فَمَنْ یَّعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ......" ہے۔

حاکم نے ابن مسعود رضی اللہ عنہ ہی سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا ''قرآن شریف میں خیر اور شر دونوں باتوں کی بہت بڑی جامع آیت قولہ تعالیٰ "اِنَّ اللّٰهَ یَاْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْاِحْسَانِ" ہے۔

طبرانی نے اُنہی سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ''قرآن شریف میں کوئی آیت بہت بڑی فرحت انگیز اس آیت سے بڑھ کر نہیں ہے۔ "قُلْ یٰعِبَادِیَ الَّذِیْنَ اَسْرَفُوْا عَلٰٓی اَنْفُسِهِمْ......" اور یہ آیت سورۃ الغرف[3] میں ہے۔ اور اس آیت سے بڑھ کر تفویض کرنے والی کوئی آیت نہیں جو کہ سورۃ النساء[4] القصری میں ہے قولہ تعالیٰ "وَمَنْ یَّتَوَکَّلْ عَلَی اللّٰهِ فَهُوَ حَسْبُهٗ......".

ابوذر الہروی نے فضائل القرآن میں ابن یعمر کے طریق سے بواسطہ ابن عمر رضی اللہ عنہما کے ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے کہا ''میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا آپ فرماتے تھے کہ ''قرآن میں سب سے بڑی آیت "اَللّٰهُ لَآ اِلٰهَ اِلَّا هُوَ الْحَیُّ الْقَیُّوْمُ". اعدل آیت "اِنَّ اللّٰهَ یَاْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْاِحْسَانِ......" اخوف آیت "فَمَنْ یَّعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَیْرًا یَّرَهٗ وَمَنْ یَّعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا یَّرَهٗ" اور اَرْجٰی (بہت بڑی امید بندھانے والی) آیت قولہ تعالیٰ "قُلْ یٰعِبَادِیَ الَّذِیْنَ اَسْرَفُوْا عَلٰٓی اَنْفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوْا مِنْ رَّحْمَةِ اللّٰهِ...... ہے''۔

اس بارہ میں کہ قرآن شریف میں ارجی آیت کون سی ہے دس سے زائد مختلف اقوال آئے ہیں از انجملہ ایک قول یہ

---

[1] بہت زیادہ رنج دہ۔

[2] بے حد امید افزاء۔

[3] الزمر۔

[4] الطلاق۔

ہے کہ وہ سورۃ الزمر کی آیت ''قُلْ یَا عِبَادِیَ الَّذِیْنَ اَسْرَفُوْا......'' ہے۔

دوسرا قول یہ ہے کہ وہ قولہ تعالیٰ ''اَوَلَمْ تُؤْمِنْ ۔ قَالَ بَلٰی'' ہے اس کی روایت حاکم نے مستدرک میں کی ہے۔ اور ابو عبید نے صفوان بن سلیم سے روایت کی ہے کہ اس نے کہا ''ابن عباسؓ اور ابن عمر رضی اللہ عنہما دونوں ایک دوسرے سے ملے تو ابن عباس رضی اللہ عنہ نے دریافت کیا ''کتاب اللہ میں کون سی آیت نہایت امید افزا ہے؟ عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ نے جواب دیا ''قُلْ یَا عِبَادِیَ الَّذِیْنَ اَسْرَفُوْا عَلٰی اَنْفُسِہِمْ ......'' یہ سن کر ابن عباس رضی اللہ عنہ نے کہا لیکن خدا تعالیٰ کا قول ''وَاِذْ قَالَ اِبْرَاهِیْمُ رَبِّ اَرِنِیْ کَیْفَ تُحْیِ الْمَوْتٰی. قَالَ اَوَلَمْ تُؤْمِنْ. قَالَ بَلٰی وَلٰكِنْ لِّیَطْمَئِنَّ قَلْبِیْ'' (یہ آیۃ کیسی ہے؟) ابن عمر رضی اللہ عنہ نے کہا ''پس ابراہیم علیہ السلام اپنے قول ''بلیٰ'' کے ساتھ راضی ہو گئے تھے (یعنی انہوں نے رضائے الٰہی کو تسلیم کر لیا تھا)''۔ ابن عباس رضی اللہ عنہ نے یہ جواب سن کر فرمایا ''بس یہی بات شیطانی وسوسہ ہے جو دل میں عارض ہوا کرتا ہے۔

تیسرا قول وہ ہے جس کی روایت ابونعیم نے کتاب الحلیہ میں علی بن ابی طالب رضی اللہ عنہ سے کی ہے کہ اُنہوں نے فرمایا ''اے اہل عراق کے جھوتم لوگ تو یہ کہتے ہو کہ قرآن شریف میں سب سے بڑھ کر امید دلانے والی آیت ''قُلْ یَا عِبَادِیَ الَّذِیْنَ اَسْرَفُوْا......'' ہے۔ لیکن ہم اہل بیت یہ کہتے ہیں کہ کتاب اللہ میں ارجیٰ آیۃ قولہ تعالیٰ ''وَلَسَوْفَ یُعْطِیْكَ رَبُّكَ فَتَرْضٰی'' ہے۔ اور وہی شفاعت ہے۔

چوتھا قول ہے جس کی روایت الواحدی نے علی بن الحسین سے کی ہے کہ اس نے کہا ''اہل دوزخ پر سخت ترین آیت ''فَذُوْقُوْا فَلَنْ نَّزِیْدَكُمْ اِلَّا عَذَابًا'' ہے۔ اور قرآن شریف میں سب سے بڑھ کر اہل توحید کے لئے امید افزا آیت قولہ تعالیٰ ''اِنَّ اللّٰهَ لَا یَغْفِرُ اَنْ یُّشْرَكَ بِہٖ......'' ہے۔ اور ترمذی نے علی رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے اور اس کو حسن قرار دیا ہے کہ انہوں نے کہا ''میرے نزدیک قرآن شریف کی سب سے بڑھ کر محبوب آیت قولہ تعالیٰ ''اِنَّ اللّٰهَ لَا یَغْفِرُ اَنْ یُّشْرَكَ بِہٖ......'' ہے۔

پانچواں قول وہ ہے جس کو مسلم نے اپنی صحیح میں ابن المبارک سے نقل کیا ہے کہ ''قرآن شریف میں ارجیٰ آیت قولہ تعالیٰ ''وَلَا یَاْتَلِ اُولُوا الْفَضْلِ مِنْكُمْ وَالسَّعَةِ...... اَلَا تُحِبُّوْنَ اَنْ یَّغْفِرَ اللّٰهُ لَكُمْ'' ہے۔

چھٹا قول وہ ہے جس کی روایت ابن ابی الدنیا نے کتاب التوبہ میں ابی عثمان الہندی سے کی ہے کہ اُس نے کہا ''میرے نزدیک قرآن شریف میں اس امت کے لئے کوئی آیت قولہ تعالیٰ ''وَاٰخَرُوْنَ اعْتَرَفُوْا بِذُنُوْبِهِمْ خَلَطُوْا عَمَلًا صَالِحًا وَّاٰخَرَ سَیِّئًا'' سے بڑھ کر امید افزا نہیں ہے۔

ساتواں اور آٹھواں قول یہ ہے کہ ابوجعفر نحاس نے قولہ تعالیٰ ''فَهَلْ یُهْلَكُ اِلَّا الْقَوْمُ الْفٰسِقُوْنَ'' کے بارہ میں کہا ہے کہ میرے نزدیک قرآن شریف میں یہی ارجیٰ آیت ہے مگر یہ کہ ابن عباس رضی اللہ عنہ نے کہا ہے کہ قرآن شریف میں ارجیٰ آیت قولہ تعالیٰ ''وَاِنَّ رَبَّكَ لَذُوْ مَغْفِرَةٍ لِّلنَّاسِ عَلٰی ظُلْمِهِمْ'' ہے۔ اور اسی طرح پر اس کی حکایت اُن سے مکی نے بھی کی ہے۔ اور اُس نے ''علی احسانھم'' نہیں لکھا ہے۔

نواں قول یہ ہے کہ الہروی نے کتاب مناقب الشافعی میں ابن عبدالحکم سے روایت کی ہے اُس نے کہا ''میں نے

شافعی سے دریافت کیا کہ کون سی آیت نہایت امید افزا ہے؟ انہوں نے فرمایا قولہ تعالیٰ "یَتِیْمًا ذَا مَقْرَبَةٍ اَوْ مِسْكِیْنًا ذَا مَتْرَبَةٍ" اور اُس نے کہا ہے کہ میں نے شافعی ہی سے کوئی ایسی حدیث بھی دریافت کی جو کہ مردمومن کے لئے بہت امید بندھانے والی ہو تو انہوں نے بیان کیا کہ جس دن قیامت کا روز ہوگا اُس دن ہر ایک مسلمان آدمی کو ایک کافر شخص اُس کے فدیہ کے طور پر دیا جائے گا"۔

دسواں قول یہ ہے کہ قولہ تعالیٰ "قُلْ كُلٌّ یَّعْمَلُ عَلٰی شَاكِلَتِهٖ" ارجیٰ آیت ہے۔

گیارہواں قول یہ ہے کہ وہ قولہ تعالیٰ "هَلْ یُجَازِیْ اِلَّا الْكَفُوْرَ" ہے۔

بارہواں قول یہ ہے کہ وہ قولہ تعالیٰ "اِنَّا قَدْ اُوْحِیَ اِلَیْنَا اَنَّ الْعَذَابَ عَلٰی مَنْ كَذَّبَ وَتَوَلّٰی" ہے۔ اس قول کی حکایت الکرمانی نے کتاب العجائب میں کی ہے۔

اور تیرہواں قول یہ ہے کہ وہ قولہ تعالیٰ "وَمَا اَصَابَكُمْ مِّنْ مُّصِیْبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ اَیْدِیْكُمْ وَیَعْفُوْ عَنْ كَثِیْرٍ" ہے۔ ان چاروں اقوال کی حکایت نووی نے رؤس المسائل میں کی ہے اور اخیر کا قول علی رضی اللہ عنہ سے بھی ثابت ہے چنانچہ احمد کی مسند میں اُن سے مروی ہے کہ اُنہوں نے کہا "کیا میں تم کو کتاب اللہ کی وہ افضل آیت نہ بتاؤں جو کہ ہم سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بیان کی ہے؟ وہ قولہ تعالیٰ "وَمَا اَصَابَكُمْ مِّنْ مُّصِیْبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ اَیْدِیْكُمْ وَیَعْفُوْ عَنْ كَثِیْرٍ" ہے اور آپؐ نے فرمایا کہ "اے علی میں اس کی تفسیر تم کو بتاتا ہوں (جو یہ ہے کہ) تم کو دنیا میں جو مرض یا عقوبت یا بلاء پہنچتی ہے وہ تمہارے ہی ہاتھوں کی کمائی کے سبب سے ہوتی ہے۔ اور اللہ پاک اس سے زیادہ کریم ہے کہ سزا کو دُہرائے (یعنی پھر آخرت میں وہ سزا نہ دے) اور جس خطا سے حق سبحانہ وتعالیٰ نے دنیا میں درگزر کی تو اللہ تعالیٰ اس سے بہت بڑھ کر حلیم ہے کہ وہ گناہ کی معافی دینے کے بعد پھر اُس کی گرفت کی طرف عود کرے۔ (یعنی جو گناہ خدا تعالیٰ نے معاف کر دیا پھر دوبارہ وہ اُس کی پرسش نہ فرمائے گا)۔

چودھواں قول یہ ہے کہ قولہ تعالیٰ "قُلْ لِّلَّذِیْنَ كَفَرُوْا اِنْ یَّنْتَهُوْا یُغْفَرْ لَهُمْ مَا قَدْ سَلَفَ" شبلی نے کہا ہے کہ جب خدا تعالیٰ نے کافر کو اپنے باب رحمت میں داخل ہونے کا اذن دے دیا ہے جس صورت میں کہ وہ کافر اُس کی توحید اور شہادت (ربوبیت) کا اظہار کرے۔ تو کیا تم خیال کر سکتے ہو کہ وہ کریم ورحیم آقا اُس شخص کو اپنے باب رحمت سے نکال دے گا جو کہ اُس میں پہلے ہی سے داخل تھا۔ اور جو اُس آستانہ کی خدمت اور اس پر جبیں سائی کرنے میں اپنی عمر بسر کر چکا ہے"۔

پندرہواں قول یہ ہے کہ وہ ارجیٰ آیت اٰیةُ الدَّین[1] ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ اللہ پاک نے اپنے بندوں کو اُن کی دنیوی مصلحتوں کی طرف رہنمائی کی ہے اور یہاں تک کہ اُن کے معاملات پر توجہ فرمائی کہ اُنہیں قرض کے لکھ لینے کا حکم دیا خواہ وہ زیادہ ہو یا کم۔ پس اس بات کا مقتضیٰ یہی ہے کہ اللہ پاک سے بندوں کے گناہوں کی معافی کی امید کی جائے اس واسطے کہ اُس کی عظیم عنایت کا ان کے ساتھ ظہور ہو چکا ہے۔

میں کہتا ہوں کہ اسی قول سے وہ روایت بھی ملحق کی جا سکتی ہے جس کو ابن المنذر نے ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے نقل کیا ہے کہ ابن مسعودؓ کے رُوبرو بنی اسرائیل اور اُن کی اُن فضیلتوں کا ذکر آیا جو کہ خداوند کریم نے انہیں عطا کی ہیں تو اُنہوں

---

[1] قرض

نے کہا'' بنو اسرائیل کی یہ کیفیت تھی کہ جس وقت اُن میں سے کوئی شخص کسی گناہ کا مرتکب ہوتا تھا تو صبح کے وقت اُس کے گناہ کا کفارہ اُس کے دروازہ کی چوکھٹ پر لکھا ہوا ملتا تھا اور تمہارے گناہوں کا کفارہ صرف ایک قول مقرر کیا گیا ہے جس کو تم محض زبان سے کہہ لیتے یعنی تم خدا سے مغفرت چاہتے ہو اور وہ تم کو معاف کر دیتا ہے۔ اُس ذات پاک کی قسم جس کے قبضہ قدرت میں میری جان ہے کہ ہم کو اللہ تعالیٰ نے ایک ایسی آیت عطا فرمائی ہے جو کہ میرے نزدیک دنیا اور مافیہا سے محبوب تر ہے اور وہ آیت یہ ہے ''**وَالَّذِیْنَ اِذَا فَعَلُوْا فَاحِشَةً اَوْ ظَلَمُوْٓا اَنْفُسَهُمْ ذَكَرُوا اللّٰهَ......**''.

اور وہ آیت بھی اسی سلسلہ میں ملحق ہوگی جس کو ابن ابی الدنیا کتاب التوبۃ میں جو کہ اس اُمت کے لئے اُن چیزوں میں سب سے اچھی ہیں۔ جن پر آفتاب طلوع اور غروب ہوتا ہے (یعنی عالم کائنات کی ہر شے سے اچھی ہیں) اُن میں سے پہلی آیت قولہ تعالیٰ ''**یُرِیْدُ اللّٰهُ لِیُبَیِّنَ لَكُمْ وَیَهْدِیَكُمْ سُنَنَ الَّذِیْنَ مِنْ قَبْلِكُمْ**''.

دوسری آیت **وَاللّٰهُ یُرِیْدُ اَنْ یَّتُوْبَ عَلَیْكُمْ وَیُرِیْدُ الَّذِیْنَ یَتَّبِعُوْنَ الشَّهَوٰتِ**''.

تیسری آیت ''**یُرِیْدُ اللّٰهُ اَنْ یُّخَفِّفَ عَنْكُمْ......**''.

چوتھی آیت ''**اَنْ تَجْتَنِبُوْا كَبَآئِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ......**''.

پانچویں آیت ''**اِنَّ اللّٰهَ لَا یَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ......**''.

چھٹی آیت **وَمَنْ یَّعْمَلْ سُوْٓءًا اَوْ یَظْلِمْ نَفْسَهٗ ثُمَّ یَسْتَغْفِرِ اللّٰهَ**''.

ساتویں آیت ''**اِنَّ اللّٰهَ لَا یَغْفِرُ اَنْ یُّشْرَكَ بِهٖ وَیَغْفِرُ مَا دُوْنَ ذٰلِكَ......**''.

اور آٹھویں آیت ''**وَالَّذِیْنَ اٰمَنُوْا بِاللّٰهِ وَرُسُلِهٖ وَلَمْ یُفَرِّقُوْا بَیْنَ اَحَدٍ مِّنْهُمْ......**'' ہے۔

وہ روایت بھی جس کو ابن ابی حاتم نے عکرمہ سے روایت کیا ہے اُس نے کہا'' ابن عباسؓ سے کتاب اللہ کی اَرجٰی آیت کی نسبت سوال کیا گیا تو اُنہوں نے جواب دیا کہ وہ قولہ تعالیٰ ''**اِنَّ الَّذِیْنَ قَالُوْا رَبُّنَا اللّٰهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوْا وَعَلٰی شَهَادَةِ اَنْ لَّآ اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ**'' ہے۔

کتاب اللہ کی سخت ترین آیت:

ابن راہویہ نے اپنی مسند میں روایت کی ہے۔ **انبانا ابو عمرو والعقدی انبانا عبدالجلیل بن عطیه عن محمد بن المنتشر** کہ اُس نے کہا ایک شخص نے عمر بن الخطابؓ سے کہا کہ مجھ کو کتاب اللہ میں ایک شدید تر آیت معلوم ہوئی ہے''۔ عمر رضی اللہ عنہ نے پلٹ کر اُس شخص کو درہ سے مارا اور فرمایا کیا تو نے اس کا سراغ لگا کر اُسے معلوم کیا ہے؟ اچھا بتا وہ کون سی آیت ہے؟'' اُس شخص نے کہا قولہ تعالیٰ ''**مَنْ یَّعْمَلْ سُوْٓءًا یُّجْزَ بِهٖ**'' پس ہم میں سے کوئی ایسا نہیں جو کسی بدی کا مرتکب ہو مگر یہ کہ اس کو اُس کی جزا ملے گی۔ عمر رضی اللہ عنہ نے یہ بات سن کر فرمایا جس وقت یہ آیت اُتری تھی اُس وقت ہم بہت دیر تک اس حالت میں مبتلا رہے کہ ہمیں کھانا پینا کچھ بھی اچھا نہیں معلوم ہوتا تھا۔ یہاں تک کہ اللہ پاک نے اس کے بعد یہ آیت نازل فرمائی اور ہمیں آسانی عطا کی قال اللہ تعالیٰ ''**مَنْ یَّعْمَلْ سُوْٓءًا اَوْ یَظْلِمْ نَفْسَهٗ ثُمَّ یَسْتَغْفِرِ اللّٰهَ یَجِدِ اللّٰهَ غَفُوْرًا رَّحِیْمًا**''.

اور ابن ابی حاتم نے حسن سے روایت کی ہے اُنہوں نے کہا'' میں نے ابا برزۃ الاسلمی سے کتاب اللہ کی اُس اشد

آیت کی نسبت دریافت کیا جو کہ اہل دوزخ پر گراں تر ہے تو اس نے بیان کیا کہ وہ قولہ تعالیٰ "فَذُوْقُوْا فَلَنْ نَزِيْدَكُمْ اِلَّا عَذَابًا" ہے۔

اور صحیح بخاری میں سفیان سے مروی ہے کہ اُنہوں نے کہا "قرآن میں قولہ تعالیٰ "لَسْتُمْ عَلٰى شَئٍ حَتّٰى تُقِيْمُوا التَّوْرَاةَ وَالْاِنْجِيْلَ وَمَا اُنْزِلَ اِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ" سے بڑھ کر میرے نزدیک کوئی آیت سخت تر نہیں ہے۔

اور ابن جریر نے ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے فرمایا "قرآن میں اس آیت سے بڑھ کر سخت توبیخ کرنے والی کوئی آیت نہیں "لَوْ لَا يَنْهَاهُمُ الرَّبَّانِيُّوْنَ وَالْاَحْبَارُ عَنْ قَوْلِهِمُ الْاِثْمَ وَاَكْلِهِمُ السُّحْتَ......".

مبارک بن فضالہ نے کتاب الزہد میں ضحاک بن مزاحم سے روایت کی ہے کہ اُس نے قولہ تعالیٰ لَوْ لَا يَنْهَاهُمُ الرَّبَّانِيُّوْنَ وَالْاَحْبَارُ......" کو پڑھ کر کہا۔ خدا کی قسم ہے میرے نزدیک قرآن شریف میں کوئی خوف دلانے والی آیت اس آیت سے بڑھ کر نہیں ہے"۔ ابن ابی حاتم نے حسن سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر کوئی آیت ایسی نہیں نازل کی گئی جو کہ آپ پر قولہ تعالیٰ "وَتُخْفِيْ فِيْ نَفْسِكَ مَا اللّٰهُ مُبْدِيْهِ......" سے بڑھ کر سخت رہی ہو"۔

ابن المنذر نے ابن سیرین رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ صحابہ رضی اللہ عنہم کے نزدیک اس آیت سے بڑھ کر خوف دلانے والی کوئی آیت نہ تھی "وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَّقُوْلُ اٰمَنَّا بِاللّٰهِ وَبِالْيَوْمِ الْاٰخِرِ وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِيْنَ" اور ابی حنیفہؒ سے منقول ہے کہ قرآن میں بہت زیادہ خوف دلانے والی آیت قولہ تعالیٰ "وَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِيْ اُعِدَّتْ لِلْكَافِرِيْنَ" ہے۔ اور اُن کے سوا کسی اور شخص کا قول ہے کہ وہ آیت قولہ تعالیٰ "سَنَفْرُغُ لَكُمْ اَيُّهَا الثَّقَلَانِ" ہے۔ اور اسی واسطے کسی عالم نے یہ بات کہی تھی کہ اگر میں یہ کلمہ محلّہ کے چوکیدار کی زبان سے سن لوں تو مجھے نیند ہی نہ آئے۔ اور ابن ابی زید کی کتاب النوادر میں آیا ہے کہ مالک نے فرمایا "نفس پرست لوگوں پر سخت ترین آیت قولہ تعالیٰ "يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوْهٌ وَّتَسْوَدُّ وُجُوْهٌ......" ہے۔ پس انہوں نے اس کی تاویل بھی اَهْلَ الْاَهْوَاء (نفس پرستوں) ہی پر کی ہے"۔ اور ابن ابی حاتم نے ابی العالیۃ سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا "کتاب اللہ میں دو آیتیں کیسی سخت تر ہیں اُس شخص پر جو کہ اُس کے بارہ میں جدال کرتا ہے؟ قولہ تعالیٰ "مَا يُجَادِلُ فِيْ اٰيٰتِ اللّٰهِ اِلَّا الَّذِيْنَ كَفَرُوْا" "وَاِنَّ الَّذِيْنَ اخْتَلَفُوْا فِي الْكِتَابِ لَفِيْ شِقَاقٍۢ بَعِيْدٍ".

السعیدی کا بیان ہے کہ سورۃ الحج قرآن کی عجیب چیزوں میں سے ہے کیونکہ اُس میں مکی، مدنی، حضری، سفری، لیلی، نہاری، حربی[1]، سہلی[2]، ناسخ، اور منسوخ ہر طرح کی آیتیں موجود ہیں۔ چنانچہ تیس آیتوں کے سرے سے لے کر سورۃ کے آخر تک مکی آیتیں ہیں۔ پندرہویں آیت کے آغاز سے تیسویں آیت کے سرے تک مدنی آیتیں ہیں۔ لیلی آیتیں اُس کے اول کی پانچ آیتیں ہیں۔ نہاری آیتیں نویں آیت کے سرے سے لے کر بارہویں آیت کے سرے تک ہیں۔ اور حضری آیتیں بیسویں آیت کے آغاز تک"۔ میں کہتا ہوں کہ اور سفری اُس کی پہلی آیت ہے۔ ناسخ آیت قولہ تعالیٰ "اُذِنَ لِلَّذِيْنَ يُقَاتِلُوْنَ ہے اور منسوخ آیت ہے "اَللّٰهُ يَحْكُمُ بَيْنَكُمْ......" کہ اس کو آیۃ السیف سے نسخ کر دیا ہے اور قولہ تعالیٰ "وَمَا

---

[1] جنگ۔

[2] طلح دامن

اَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِکَ مِنْ رُّسُلِنَا......" بھی منسوخ ہے کہ اس کو قولہ تعالیٰ "سَنُقْرِئُکَ فَلَا تَنْسٰی" نے نسخ کیا ہے۔

الکرمانی نے کہا ہے "مفسرین نے ذکر کیا ہے کہ قولہ تعالیٰ "یَا اَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا شَهَادَةُ بَیْنِکُمْ ......" حکم اور معنی اور اعراب کی جہتوں سے قرآن کی مشکل ترین آیت ہے۔ اور کسی دوسرے شخص کا قول ہے کہ قولہ تعالیٰ "یَا بَنِیْ اٰدَمَ خُذُوْا زِیْنَتَکُمْ عِنْدَ کُلِّ مَسْجِدٍ......" نے امر' نہی' اباحت اور خبر کے تمام احکام شریعت اپنے اندر جمع کر لئے ہیں۔ اور الکرمانی کتاب العجائب میں کہتا ہے کہ اللہ پاک نے اپنے قول "نَحْنُ نَقُصُّ عَلَیْکَ اَحْسَنَ الْقَصَصِ" میں قصہ یوسفؑ بیان کرنے کا ایماء فرمایا ہے۔ اور خدائے پاک نے اس قصہ کو احسن القصص کے نام سے اس لئے موسوم کیا کہ وہ حاسد اور محسود' مالک اور مملوک۔ شاہد اور مشہود' عاشق اور معشوق' حبس اور اطلاق' سجن اور خلاص' فراخ سالی اور خشک سالی وغیرہ امور کے یوں بیان ہونے پر مشتمل ہے کہ ویسا بیان مخلوق انسان کی طاقت سے خارج ہے۔ اور اسی راوی نے کہا ہے کہ ابوعبیدہ نے روبۃ کا یہ قول نقل کیا کہ قرآن میں قولہ تعالیٰ فَاصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ سے بڑھ کر اعراب دیا گیا کوئی قول نہیں ہے۔

اور ابن خالویہ نے کسی کتاب میں بیان کیا ہے کہ کلامِ عرب میں ایک حرف (کلمہ) کے سوا اور کوئی لفظ ایسا نہیں ملتا جس نے ما نافیہ کی تمام لغتوں کو ایک جا فراہم کر لیا ہو۔ اور وہ لفظ قرآن میں آیا ہے جس نے ما نافیہ کی ہر سہ لغات کو جمع کیا ہے یعنی قولہ تعالیٰ "مَا هُنَّ اُمَّهَاتُهُمْ"۔ جمہور نے اس کی قراءت نصب کے ساتھ کی ہے۔ اور بعض لوگوں نے رفع کے ساتھ پڑھا ہے۔ اور ابن مسعود نے مَا هُنَّ بِاُمَّهَاتِهِمْ" حرف با کے ساتھ پڑھا ہے۔ اور کہتا ہے کہ قرآن شریف میں کوئی لفظ افعوعل کے وزن پر نہیں ملتا۔ مگر ابن عباس کی قراءت "اَلَا اِنَّهُمْ یَثْنُوْنَ صُدُوْرَهُمْ" میں۔ بعض علماء کا قول ہے کہ قرآن شریف میں سب سے طویل تر سورۃ البقرہ ہے اور سب سے چھوٹی سورۃ الکوثر۔ اور لمبی سے لمبی آیت دَین (قرض) کی آیت ہے۔ اور سب سے چھوٹی آیت ہے وَالضُّحٰی اور والفجر اور باعتبار رسم الخط کے قرآن شریف میں سب سے طویل کلمہ "فَاَسْقَیْنَاکُمُوْهُ" ہے۔ اور قرآن شریف میں دو آیتیں اس طرح کی ہیں جن میں سے ہر ایک نے حروفِ معجم کو جمع کر لیا ہے اور وہ یہ ہیں "ثُمَّ اَنْزَلَ عَلَیْکُمْ مِنْ بَعْدِ الْغَمِّ اَمَنَةً......" اور مُحَمَّدٌ رَسُوْلُ اللّٰهِ اور قرآن شریف میں حا کے بعد حا بلا کسی حاجز (رکاوٹ یا فاصل) کے صرف دو جگہوں میں آئی ہے:

(۱) عُقْدَةُ النِّکَاحِ حَتّٰی

(۲) لَا اَبْرَحُ حَتّٰی اور اسی طرح دو کاف بھی بلا کسی فاصل کے دو ہی جگہ پر آئے ہیں:

(۱) مَنَاسِکَکُمْ

(۲) مَا سَلَکَکُمْ" اور یونہی دو عین بلا کسی حرف فاصل کے ایک جگہ میں آئے ہیں "وَمَنْ یَّبْتَغِ غَیْرَ الْاِسْلَامِ دِیْنًا" اور کوئی آیت بجز آیت دَین کے ایسی نہیں جس میں تیئس کاف آئے ہوں۔ اور نہ کوئی دو آیتیں بجز مواریث کی دونوں آیتوں کے ایسی ہیں جن میں تیرہ وقف آئے ہیں اور نہ کوئی تین آیتوں کی ایسی سورت ہے جس میں دس واؤ ہوں۔ مگر والعصر پوری۔ اور نہ بجز الرحمٰن کے کوئی اکیاون آیتوں کی ایسی سورت ہے جس میں باون وقف ہوں۔ ان مذکورہ بالا باتوں میں سے اکثر باتوں کا ذکر ابن خالویہ نے کیا ہے۔

ابوعبداللہ الخبازی المقری نے بیان کیا ہے کہ جس وقت میں سب سے پہلی مرتبہ سلطان محمود بن ملک شاہ کے پاس گیا

ہوں تو اُن وقت اُس نے مجھ سے کسی ایسی آیت کو دریافت کیا جس کے اول میں غین ہوں۔ میں نے جواب دیا کہ ایسی آیتیں تین ہیں۔ ایک قولہ تعالیٰ غَافِرِ الذَّنْبِ اور دو آیتیں کسی قدر اختلاف کے ساتھ غُلِبَتِ الرُّوْمُ اور غَیْرِ الْمَغْضُوْبِ عَلَیْهِمْ ہیں''۔

اور شیخ الاسلام ابن حجرؒ کے خط سے منقول ہے کہ قرآن شریف میں چار پے در پے شدات (تشدیدیں) قولہ تعالیٰ ''نَسِیًّا رَّبُّ السَّمٰوٰتِ. فِیْ بَحْرٍ لُّجِّیٍّ یَّغْشَاهُ مَوْجٌ. قَوْلًا مِّنْ رَّبٍّ رَّحِیْمٍ. اور وَلَقَدْ زَیَّنَّا السَّمَآءَ میں آئے ہیں۔

نوع پچھتر

خواص قرآن

ایک جماعت نے اس نوع میں مفرد کتابیں تالیف کی ہیں کہ از انجملہ تمیمی اور حجۃ الاسلام غزالی ہیں اور متاخرین میں سے یافعی نے اس مبحث پر مستقل کتاب لکھی ہے۔ اور اس بارہ میں جو باتیں ذکر کی جاتی ہیں اُن میں سے بیشتر باتوں کا مستند صالحین اور درویشوں کے تجربے ہیں۔ اور یہاں میں اس نوع کو پہلے اُن باتوں سے شروع کرتا ہوں جو کہ حدیث شریف میں وارد ہوئی ہیں اور اس کے بعد اُن خاص خاص باتوں کو چنوں گا جن کو سلف کے بزرگوں اور نیک و پارسا لوگوں نے ذکر کیا ہے۔

ابن ماجہ وغیرہ نے ابن مسعودؓ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ تم کو دو شفائیں لازم لینا چاہئے عسل (شہد) اور قرآن'' اور اسی راوی نے علی رضی اللہ عنہ کی حدیث سے تخریج کی ہے کہ ''بہترین دوا قرآن ہے'' اور ابو عبید نے طلحۃ بن مصرف سے روایت کی ہے کہ اس نے کہا'' کہا جاتا تھا کہ جس وقت مریض کے قریب قرآن پڑھا جائے تو وہ بیمار اس بات کے سبب سے کچھ تخفیف پاتا ہے''۔ بیہقی نے الشعب میں واثلہ بن الاسقع سے روایت کی ہے کہ ایک شخص نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے حضور میں اپنے حلق میں درد ہونے کی شکایت کی تو آپ نے فرمایا ''تو قرآن پڑھ''۔ ابن مردویہ نے ابی سعید خدری رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے اُنہوں نے کہا ایک شخص رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آیا اور اُس نے کہا مجھے کچھ سینہ کی شکایت ہے''۔ آپ نے فرمایا تو قرآن شریف پڑھ۔ اللہ پاک فرماتا ہے ''وَشِفَآءٌ لِّمَا فِی الصُّدُوْرِ''۔ بیہقی وغیرہ نے عبداللہ بن جابر کی یہ حدیث روایت کی ہے کہ فاتحۃ الکتاب میں ہر ایک بیماری کی شفا ہے''۔ اور خلعی نے اپنے فوائد میں انہی عبداللہ بن جابر سے یہ حدیث بیان کی ہے کہ فاتحۃ الکتاب ہر چیز سے شفاء کا سبب ہے مگر سام سے اور سام موت ہے۔

سعید بن منصور اور بیہقی وغیرہ نے ابی سعید خدری رضی اللہ عنہ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ فاتحۃ الکتاب سم (زہر) سے شفا ہے''۔ اور بخاری نے انہی ابی سعید خدری رضی اللہ عنہ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا ہم اپنے ایک سفر میں تھے کہ ہمارے پاس ایک چھوکری آئی اور اُس نے کہا ''قبیلہ (یا محلہ) کے سردار کو سانپ نے کاٹا ہے۔ آیا تم لوگوں میں کوئی جھاڑ نے پھونکنے والا بھی ہے؟'' یہ سن کر ہم میں سے ایک شخص اُس کے ساتھ ہو لیا اور اُس نے جا کر

مارگزیدہ کو ام القرآن پڑھ کر جھاڑ دیا اور وہ شخص اچھا ہو گیا۔ پھر یہ بات رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ذکر کی گئی تو آپ نے فرمایا ''اُس کو کیا معلوم تھا کہ یہ سورت رقیہ (منتر) ہے؟''

اور طبرانی نے الاوسط میں سائب بن یزید رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے گندہ ذہنی کی بیماری میں فاتحۃ الکتاب کو مجھے بطور تعویذ کے دیا تھا یا بتایا تھا''۔ بزار نے انس رضی اللہ عنہ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ جس وقت تو بستر پر لیٹے تو فاتحۃ الکتاب اور قُلْ ھُوَ اللّٰہُ اَحَدٌ پڑھ لے تو بے شک تو موت کے سوا اور ہر ایک چیز سے محفوظ و ماموں ہو جائے گا''۔ مسلم نے ابی ہریرۃ رضی اللہ عنہ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ جس گھر میں سورۃ البقرہ پڑھی جاتی ہے اُس میں شیطان نہیں داخل ہوتا''۔ عبداللہ بن احمد نے زوائد المسند میں اُبی بن کعب سے سند حسن کے ساتھ روایت کی ہے کہ اُس نے کہا ''میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس تھا کہ ایک اعرابی آیا اور اُس نے عرض کیا ''میرا ایک بھائی ہے اور اُسے ایک دُکھ ہے'' آپ نے فرمایا اُس کا دکھ کیا ہے؟'' اعرابی نے کہا اس کے دماغ میں کچھ خلل ہے (یا اُسے آسیب ہے) آپ نے ارشاد کیا ''اچھا اُس کو میرے پاس لے آ''۔ چنانچہ وہ اعرابی اپنے بیمار بھائی کو لے آیا۔ اور اُسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے روبرو بٹھا دیا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فاتحۃ الکتاب سورۃ البقرہ کے اول کی چار آیتیں۔ یہ دونوں آیتیں ''وَاِلٰھُکُمْ اِلٰہٌ وَّاحِدٌ اور آیۃ الکرسی۔ اور تین آیتیں سورۃ البقرہ کے اخیر کی ایک آیۃ سورۃ آل عمران کی ''شَھِدَ اللّٰہُ اَنَّہٗ لَا اِلٰہَ اِلَّا ھُوَ''. ایک آیت سورۃ الاعراف کی ''اِنَّ رَبَّکُمُ اللّٰہُ'' سورۃ المومنین کا آخر فَتَعَالَی اللّٰہُ الْمَلِکُ الْحَقُّ ایک آیت سورۃ الجن کی وَاَنَّہٗ تَعَالٰی جَدُّ رَبِّنَا'' دس آیتیں سورۃ الصافات کے اول کی تین آیتیں سورۃ کے اخیر کی۔ قُلْ ھُوَ اللّٰہُ اَحَدٌ اور معوذتین کو پڑھ کر اُس پر دم کر دیا اور وہ شخص یوں سالم ہو کر اٹھ کھڑا ہوا کہ گویا اُسے کبھی کوئی شکایت ہی نہیں ہوئی تھی۔

دارمی نے ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے موقوفاً روایت کی ہے کہ جو شخص سورۃ البقرہ کے اول کی چار آیتیں' آیۃ الکرسی اور آیۃ الکرسی کے بعد کی دو آیتیں اور تین آیتیں سورۃ البقرہ کے آخیر کی پڑھے گا تو اُس دن نہ تو اُس کے اور اس کے گھر والوں کے کسی کے نزدیک بھی شیطان نہ آ سکے گا۔ اور نہ کوئی چیز اُس کو رنج پہنچائے گی۔ اور یہ آیتیں جس مجنون پر پڑھ کر دم کی جائیں گی وہ تندرست ہو جائے گا۔ بخاری کے صدقہ کے قصہ میں ابی ہریرۃ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ ایک جن نے اُن سے کہا تھا جس وقت تم بستر پر جاؤ تو آیۃ الکرسی پڑھ لیا کرو پس اس حالت میں تم پر خدا تعالیٰ کی طرف سے برابر ایک نگہبان مقرر ہو جائے گا اور صبح تک شیطان تمہارے قریب نہ پھٹک سکے گا''۔ پس رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا یاد رکھو اُس جن نے تم سے سچ کہا ہے بحالیکہ وہ سخت جھوٹا ہے''۔ الحاملی نے اپنے فوائد میں ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے اُنہوں نے کہا ایک شخص نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا ''یا رسول اللہ! آپ مجھے کوئی ایسی چیز سکھائیے کہ اللہ پاک اُس سے مجھ کو نفع پہنچائے۔ آپؐ نے ارشاد کیا ''تو آیۃ الکرسی پڑھ۔ پس بے شک وہ تیری اور تیری ذریت کی حفاظت کرے گی اور تیرے گھر کی حفاظت رکھے گی یہاں تک کہ تیرے گھر کے گرد والے گھروں کی بھی''۔ دینوری نے المجالسہ میں حسن سے روایت کی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ''بے شک جبریل علیہ السلام میرے پاس آئے اور انہوں نے کہا کہ ایک عفریت قوم جن میں سے آپ کی تاک میں ہے۔ لہٰذا جب آپ بستر پر جائیں تو یہ آیۃ

الکرسی پڑھ لیا کریں"۔ اور کتاب الفردوس میں ابی قتادہ رضی اللہ عنہ کی حدیث سے مروی ہے کہ "جو شخص تکلیف اور سختی کے وقت آیۃ الکرسی پڑھے گا اللہ پاک اُس کی فریاد کو پہنچے گا"۔

دارمی نے مغیرہ بن سبیع سے جو کہ عبداللہ کے اصحاب میں سے تھا روایت کی ہے کہ اس نے کہا جو شخص سوتے وقت سورۃ البقرہ کی دس آیتیں پڑھے گا وہ قرآن شریف کو نہ بھولے گا۔ چار آیتیں اس کے اول سے۔ آیۃ الکرسی اور اس کے بعد کی دو آیتیں اور تین آیتیں اس سورۃ کے آخر کی۔ اور دیلمی نے ابی ہریرۃ رضی اللہ عنہ کی حدیث سے مرفوعاً روایت کی ہے۔ دو آیتیں ایسی ہیں کہ وہی دونوں قرآن ہیں اور وہی شفا دیتی ہیں۔ اور وہی دونوں خدا تعالیٰ کی محبوب چیزوں میں سے ہیں۔ اور وہ سورۃ البقرہ کے اخیر کی دو آیتیں ہیں۔ طبرانی نے معاذ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ "نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "کیا میں تجھ کو ایک ایسی دعا نہ سکھاؤں کہ تو اُس کو پڑھے تو اگر تجھ پر "شبیر"[1] کے برابر قرض ہو تو اللہ پاک اُسے ضرور ادا کرا دے گا "قُلِ اللّٰهُمَّ مَالِكَ الْمُلْكِ تُؤْتِی الْمُلْكَ مَنْ تَشَآءُ ...... بِغَیْرِ حِسَابٍ" رَحْمٰنَ الدُّنْیَا وَرَحِیْمَهُمَا تُعْطِیْ مَنْ تَشَآءُ مِنْهُمَا وَتَمْنَعُ مَنْ تَشَآءُ اِرْحَمْنِیْ رَحْمَةً تُغْنِیْنِیْ بِهَا عَنْ رَحْمَةِ مَنْ سِوَاکَ" اور بیہقی نے کتاب الدعوات[2] میں ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ جس وقت تم میں سے کسی شخص کی سواری کا جانور کچھ دنوں تک سواری لیا جانا ترک ہونے کے باعث شرارت اور بدی کرنے لگے تو اُسے چاہئے کہ یہ آیت اُس کے دونوں کانوں میں پڑھ کر دم کر دے۔ "اَفَغَیْرَ دِیْنِ اللّٰهِ یَبْغُوْنَ وَلَهٗ اَسْلَمَ مَنْ فِی السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ طَوْعًا وَّكَرْهًا وَّاِلَیْهِ تُرْجَعُوْنَ" اور بیہقی نے الشعب میں ایک ایسی سند کے ساتھ جس میں ایک غیر معروف راوی بھی پڑتا ہے علی رضی اللہ عنہ سے موقوفاً روایت کی ہے کہ کسی بیمار پر سورۃ الانعام نہ پڑھی جائے گی مگر یہ کہ اللہ تعالیٰ اُس کو شفا عطا فرمائے گا"۔ اور ابن السنی نے بی بی فاطمہؓ سے روایت کی ہے کہ جس وقت اُن کے بچہ ہونے کا وقت قریب آیا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بی بی ام سلمہؓ اور بی بی زینبؓ کو حکم دیا کہ وہ فاطمۃ الزہرا رضی اللہ عنہا کے پاس بیٹھ کر آیۃ الکرسی اور "اِنَّ رَبَّكُمُ اللّٰهُ" پڑھیں اور معوذتین پڑھ کر ان پر دم کریں"۔ اور اسی راوی نے یہ بھی روایت کی ہے کہ حسین بن علی رضی اللہ عنہ نے یہ حدیث بیان کی ہے "میری اُمت کے لئے ڈوبنے سے امان ہے جب کہ وہ جہاز پر سوار ہوتے ہی یہ آیت پڑھ لیا کریں "بِسْمِ اللّٰهِ مَجْرٖىهَا وَمُرْسٰىهَا اِنَّ رَبِّیْ لَغَفُوْرٌ رَّحِیْمٌ" اور "وَمَا قَدَرُوا اللّٰهَ حَقَّ قَدْرِهٖ" اور ابن ابی حاتم نے لیث سے روایت کی ہے اُس نے کہا "مجھ کو اطلاع ملی ہے کہ یہ آیتیں جادو سے شفا دینے والی ہیں ان کو پڑھ کر ایک پانی سے بھرے ہوئے ظرف میں دم کیا جائے اور پھر وہ پانی جادو کے مارے ہوئے شخص کے سر پر ڈالا جائے۔ ایک وہ آیت جو کہ سورۃ یونس میں ہے۔ "فَلَمَّا اَلْقَوْا قَالَ مُوْسٰی مَا جِئْتُمْ بِهِ السِّحْرُ ...... الْمُجْرِمُوْنَ اور قولہ تعالیٰ "فَوَقَعَ الْحَقُّ وَبَطَلَ مَا كَانُوْا یَعْمَلُوْنَ" چار آیتوں کے آخر تک۔ اور قولہ تعالیٰ "اِنَّمَا صَنَعُوْا كَیْدُ سٰحِرٍ ...... اور حاکم وغیرہ نے ابی ہریرۃ رضی اللہ عنہ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ مجھ کو کسی امر نے تکلیف نہیں پہنچائی مگر یہ کہ جبریل علیہ السلام کسی صورت میں میرے سامنے آئے اور انہوں نے کہا "اے محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) تم کہو "تَوَكَّلْتُ عَلَی الْحَیِّ الَّذِیْ لَا یَمُوْتُ. وَالْحَمْدُ لِلّٰهِ الَّذِیْ لَمْ یَتَّخِذْ

---

[1] مکہ کے ایک پہاڑ کا نام ہے۔

[2] دعاؤں کے باب۔

ولَـدًا وَلَـمْ يَـكُنْ لَّهٗ شَرِيْكٌ فِي الْمُلْكِ وَلَمْ يَكُنْ لَهٗ وَلِيٌّ مِّنَ الذُّلِّ وَ كَبِّرْهُ تَكْبِيْرًا" اور الصابونی نے کتاب المئتین میں ابن عباسؓ کی حدیث سے مرفوعاً روایت کی ہے کہ یہ آیت چوری سے موجب امان ہے"۔ قُلِ ادْعُوا اللّٰهَ اَوِ ادْعُوا الرَّحْمٰنَ......" اور بیہقی نے کتاب الدعوات میں انس رضی اللہ عنہ کی حدیث سے روایت کی کہ اللہ پاک جس بندہ پر اہل، مال یا اولاد میں سے کوئی انعام فرمائے اور وہ بندہ "مَا شَاءَ اللّٰهُ لَا قُوَّةَ اِلَّا بِاللّٰهِ" کہہ لے تو وہ اُس نعمت کے بارہ میں بجز موت کے اور کوئی آفت نہ دیکھے گا"۔ دارمی نے عبدۃ بن ابی لبابۃ کے طریق پر زر بن حبیش سے روایت کی ہے اُس نے کہا "جو شخص سورۃ الکہف کا آخر اس نیت سے پڑھے کہ وہ رات کے فلاں گھنٹے میں اٹھ بیٹھے تو وہ ضرور اُسی وقت بیدار ہوگا"۔ عبدۃ کہتا ہے کہ ہم نے اُس کو آزمایا اور ایسا ہی پایا۔ ترمذی اور حاکم نے سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ ذی النون نے جب کہ وہ مچھلی کے پیٹ میں تھے اُس وقت یہ دعا کی تھی "لَا اِلٰهَ اِلَّا اَنْتَ سُبْحَانَكَ اِنِّيْ كُنْتُ مِنَ الظّٰلِمِيْنَ" کوئی مسلمان شخص کبھی اس دعا کو نہ پڑھے گا مگر یہ کہ اللہ پاک اُس کی دعا قبول فرمائے گا۔ یہی روایت ابن السنی کے نزدیک یوں آئی ہے بے شک میں ایک ایسا کلمہ جانتا ہوں کہ اُسے کوئی آفت زدہ شخص نہ کہے گا مگر یہ کہ اُس کی مصیبت دور ہو جائے گی وہ کلمہ میرے بھائی یونس علیہ السلام کا ہے۔ "فَنَادٰى فِي الظُّلُمَاتِ اَنْ لَّآ اِلٰهَ اِلَّا اَنْتَ سُبْحَانَكَ اِنِّيْ كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِيْنَ"۔

بیہقی۔ ابن السنی اور ابوعبید نے ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ "انہوں نے ایک مبتلا (مریض) کے کان میں (کوئی آیت) پڑھی تو وہ فوراً اچھا ہو گیا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اُن سے دریافت کیا کہ تم نے اُس بیمار کے دونوں کانوں میں کیا پڑھا تھا؟" ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے جواب دیا "اَفَحَسِبْتُمْ اَنَّمَا خَلَقْنٰكُمْ عَبَثًا......" تا آخر سورۃ۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "اگر کوئی صاحب یقین آدمی اس کو کسی پہاڑ پر پڑھ کر دم کرتا تو بے شک وہ پہاڑ بھی زائل (نابود) ہو جاتا دیلمی اور ابوالشیخ ابن حبان نے اپنی کتاب فضائل میں ابی ذر رضی اللہ عنہ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ "کوئی مُردہ ایسا نہیں مرتا کہ اُس کے پاس سورۃ یٰسین پڑھی جائے مگر یہ کہ اللہ پاک اُس پر (قبض روح میں) آسانی فرما دیتا ہے"۔ محاملی نے اپنی امالی میں عبداللہ بن زبیر رضی اللہ عنہ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ "جو شخص سورۃ یٰسین کو اپنی کسی حاجت کے آگے رکھے گا اس کی وہ حاجت ضرور پوری کر دی جائے گی۔ اور اس حدیث کی شاہد ایک اور مرسل حدیث دارمی کے پاس بھی ہے۔ اور مستدرک میں ابی جعفر محمد بن علی سے مروی ہے کہ جو شخص اپنے قلب میں کسی سختی کو محسوس کرتا ہو اُسے چاہئے کہ ایک کٹورہ میں زعفران اور گلاب سے سورۂ یٰسین کو لکھ کر پی جائے"۔ اور ابن الفریس نے سعید بن جبیر سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے ایک دیوانہ آدمی پر سورۂ یٰسین پڑھ کر دم کی پس وہ اچھا ہو گیا۔ اور اسی راوی نے یحیٰی بن کثیر سے بھی روایت کی ہے کہ اُس نے کہا کہ جو شخص صبح ہوتے وقت سورۂ یٰسین پڑھے گا وہ شام تک فرحت اور مسرت سے مالا مال رہے گا اور جو شخص اُس کو شام کے وقت پڑھ لے گا وہ صبح ہونے تک شاداں بنا رہے گا"۔ ہم سے یہ بات اُس شخص نے بیان کی ہے جو اُس کا تجربہ کر چکا ہے۔ ترمذی نے ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ جو شخص سورۃ دخان کو پوری اور سورۂ غافر کا آغاز قولہ تعالیٰ "وَاِلَيْهِ الْمَصِيْرُ" تک اور آیۃ الکرسی بوقت شام پڑھے گا وہ صبح ہونے تک ان کی حفاظت میں رہے گا اور ایسے ہی اگر صبح ہوتے وقت پڑھ لے گا تو شام تک محفوظ رہے گا"۔ دارمی نے اسی

حدیث کی روایت اس لفظ کے ساتھ کی ہے کہ ''اُس کو کوئی مکروہ بات پیش نہ آئے گی'' اور بیہقی اور حارث بن اُسامة اور ابو عبید نے ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے مرفوعاً روایت کی ہے کہ جو شخص ہر رات کو سورۃ الواقعہ پڑھتا رہے گا اُس کو کبھی فاقہ کی آفت میں مبتلا نہ ہونے پڑے گا''۔ بیہقی نے کتاب الدعوات میں ابن عباس رضی اللہ عنہ سے موقوفاً روایت کی ہے کہ جس عورت کو عسر ولادت لاحق ہو اس کے بارہ میں انہوں نے کہا ایک کاغذ میں یہ آیتیں لکھ کر اور پانی میں گھول کر عورت کو پلا دیا جائے ''بِسْمِ اللّٰهِ الَّذِیْ لَا اِلٰهَ اِلَّا هُوَ الْحَلِیْمُ الْكَرِیْمُ سُبْحَانَ اللّٰهِ وَتَعَالٰی رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِیْمِ. اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعٰلَمِیْنَ. كَاَنَّهُمْ یَوْمَ یَرَوْنَهَا لَمْ یَلْبَثُوْا اِلَّا عَشِیَّةً اَوْ ضُحٰهَا. كَاَنَّهُمْ یَوْمَ یَرَوْنَ مَا یُوْعَدُوْنَ لَمْ یَلْبَثُوْا اِلَّا سَاعَةً مِّنْ نَّهَارٍ. بَلٰغٌ فَهَلْ یُهْلَكُ اِلَّا الْقَوْمُ الْفٰسِقُوْنَ'' ابوداؤد نے ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا اگر تو اپنے دل میں کچھ (یعنی وسوسہ) پائے تو یہ کہہ ''هُوَ الْاَوَّلُ وَالْاٰخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَیْءٍ عَلِیْمٌ'' اور طبرانی نے علی رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے انہوں نے فرمایا ''رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو بچھو نے کاٹا تھا تو آپ نے پانی اور نمک منگوا کر زخم پر ملنا شروع کیا اور آپ یہ سورتیں پڑھتے جاتے تھے۔ ''قُلْ یَا اَیُّهَا الْكَافِرُوْنَ. قُلْ اَعُوْذُ بِرَبِّ الْفَلَقِ. اور قُلْ اَعُوْذُ بِرَبِّ النَّاسِ''. اور ابوداؤد' نسائی' ابن حبان اور حاکم نے ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم بجز معوذات کے اور کسی چیز کے ساتھ جھاڑ پھونک کرنا برا سمجھتے تھے''۔ اور ترمذی اور نسائی ~~نے ابی~~ سعید سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا ''رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جنوں اور انسانوں کی نظر بد سے معوذات کے نزول کے وقت تک تعوذ کیا کرتے تھے مگر جب یہ سورتیں نازل ہوئیں تو آپ نے انہی کو اختیار کر لیا اور ان کے سوا اور باتوں کو ترک فرما دیا۔ غرض کہ خواص قرآن شریف کے بارہ میں حد وضع (موضوع نہ ہونے کی حد) تک نہ پہنچنے والی یہی حدیثیں ہم کو ملی ہیں اور ان میں صحابہ اور تابعین کی موقوف حدیثیں بھی ہیں۔ اور وہ باتیں جن کی بابت کوئی اثر (قول) وارد نہیں ہوا ہے لوگوں نے بہت کثرت کے ساتھ بیان کی ہیں اور اُن کی صحت کا علم خدا ہی کو ہے اور اس بارہ میں لطیف قول وہ ہے جس کو ابن الجوزی نے ابن ناصر سے روایت کیا ہے اور ابن ناصر نے اُس کو اپنے شیوخ کے واسطے سے میمونہ بنت شاقول بغدادیہ سے نقل کیا ہے کہ اُس نے کہا ''میرے ایک پڑوسی نے مجھ کو بہت اذیت پہنچائی تھی۔ لہٰذا میں نے دو رکعت نماز نفل پڑھی اور ہر ایک سورۃ کے آغاز سے ایک آیت کی قراءت کر کے سارا قرآن شریف اسی طرح ختم کر دیا۔ اور میں نے کہا بارالہا تو مجھ کو اُس کے ہاتھ سے نجات دلا''۔ اس کے بعد میں سو رہی اور جس وقت میں نے اپنی آنکھ کھولی ہے اُس وقت وہ شخص اچانک صبح ہوتے وقت بلندی سے اُترتا تھا کہ اُس کا قدم پھسلا اور وہ گر کر مر گیا۔

تنبیہ: ابن التین نے کہا ہے ''معوذات وغیرہ خدا تعالیٰ کے ناموں سے جھاڑ پھونک کرنا ہی روحانی طب ہے جس وقت کہ یہ بات خلق کے نیک لوگوں کی زبان سے ہو تو بحکم الٰہی شفا حاصل ہوتی ہے اور جب کہ اس نوع کا دستیاب ہونا دشوار ہوتا ہے تو اُس وقت لوگ مجبوراً طب جسمانی کی طرف رجوع لاتے ہیں۔

اور میں کہتا ہوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد کہ ''کاش اگر اس کو کوئی موقن (صاحب یقین) آدمی پڑھ کر پہاڑ پر دَم کر دیتا تو وہ فنا ہو جاتا'' اسی بات کی طرف اشارہ کر رہا ہے یعنی یہی بتاتا ہے کہ خدا کے پاک بندوں کی ہی زبان سے ایسی جھاڑ پھونک میں اثر پیدا ہوتا ہے۔ القرطبی کا قول ہے کہ ''اللہ پاک کے کلام اور اس کے اسماء کے ساتھ جھاڑ

پھونک کرنا جائز ہے پس اگر وہ ماثور قول ہو تو یہ فعل مستحب ہوگا۔ اور ربیع کا بیان ہے کہ میں نے شافعیؒ سے جھاڑ پھونک کی بابت سوال کیا تھا تو اُنہوں نے کہا ''اس میں کوئی مضایقہ نہیں ہے۔ اگر کتاب اللہ کے ساتھ جھاڑ پھونک کی جائے یا اُس ذکر الٰہی کے ساتھ جو کہ معروف ہے''۔ اور ابن بطال نے کہا ہے کہ ''معوذات میں وہ راز ہے جو کہ اُن کے ماسوا قرآن شریف کی کسی سورۃ یا آیت میں نہیں پایا جاتا۔ اور اس کی وجہ یہ ہے کہ ان سورتوں کا اشتمال ایسی دعا کے جامع کلمات پر ہے جو کہ سحر، حسد، شیطان کے شر اور اُس کے وسوسہ وغیرہ بری باتوں کے لئے عام ہیں، اور اسی لئے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم محض انہی سورتوں پر اکتفا فرمایا کرتے تھے۔ ابن القیم سورۃ الفاتحہ کے ساتھ جھاڑ پھونک کئے جانے کی حدیث کے بارہ میں کہتا ہے کہ ''جس وقت بعض کلاموں میں خاصیتوں اور فوائد کا ہونا ثبوت کو پہنچ گیا ہے تو پھر رب العالمین کے کلام کے ساتھ کیا گمان ہے۔ اور خصوصاً سورۃ الفاتحہ کے بارہ میں جو ایسی سورت ہے کہ نہ خود قرآن شریف ہی میں اور نہ اس کے سوا دوسری آسمانی کتابوں میں کہیں اُس کے مانند کوئی سورۃ نازل ہوئی ہے کیونکہ یہ سورۃ تمام کتاب کے معانی پر شامل ہے''۔ اس میں اسماء الٰہی کے اصول اور مجامع (یعنی جامع اسم وصفت اسماء) معاد کا ثبوت۔ توحید کا ذکر خدا تعالیٰ سے مدد طلب کرنے میں اُسی کی طرف محتاج ہونا اور ہدایت کا اُسی تعالیٰ کی جانب ہونا۔ یہ سب باتیں اکجا موجود ہیں۔ اور مزید بریں افضل ترین دعا کا بھی اُس میں ذکر ہے اور وہ صراط مستقیم کی جانب ہدایت طلب کرنا ہے جو کہ اُس کی معرفت، توحید اور عبادت کے کمال پر متضمن ہے یوں کہ جس بات کا اُس نے حکم دیا ہے اُسے کیا جائے اور جس امر سے منع کیا ہے اُس سے پرہیز رکھا جائے۔ اور اُس راہ راست پر استقامت کی جائے۔ اور اُس میں اصناف خلائق کا ذکر ہے اور اُن کی تقسیم متعدد قسموں پر ہوئی ہے۔ ایک وہ جن پر انعام کیا گیا ہے اور انعام ہونے کی وجہ اُن کی حق شناسی اور حق پر عمل کرنا ہے۔ دوسری قسم اُن لوگوں کی ہے جن پر غضب نازل ہوا ہے اس لئے کہ اُنہوں نے حق کو پہچان لینے کے بعد بھی اُس سے عدول کیا۔ اور تیسری قسم اُس گمراہ شخص کی ہے جس نے معرفت حق سے بہرہ نہیں پایا۔ اور اسی کے ساتھ یہ بات بھی ہے کہ اس سورۃ میں قدر کا اثبات، شرع اسماء باری تعالیٰ، معاد، توبہ، تزکیہ نفس اور اصلاح قلب کا بیان اور تمام اہل بدعت کی تردید، یہ سب امور بھی شامل ہیں۔ پس جس سورۃ کی کچھ شان یہ ہو جو کہ اوپر بیان ہوئی وہ اس امر کی مستحق اور شایاں ہے کہ اُس کے ذریعہ سے ہر ایک بیماری کی شفاء طلب کی جائے۔

مسئلہ: نووی نے مہذب کی شرح میں بیان کیا ہے کہ اگر کسی برتن میں قرآن شریف لکھ کر پھر اُسے دھو کے کسی مریض کو پلا دیا جائے تو اس امر کی بابت حسن بصری، مجاہد، ابو قلابہ اور اوزاعی نے یہ کہا ہے کہ اس میں کوئی خرابی نہیں۔ اور نخعی نے اس کو مکروہ مانا۔ اور نووی نے کہا ہے کہ ہمارے مذہب کا مقتضاء یہ ہے کہ اس میں کوئی نقصان نہیں۔ کیونکہ قاضی حسین اور بغوی وغیرہ کا قول ہے کہ اگر کسی شیرینی یا کھانے کی چیز پر کچھ قرآن لکھا جائے تو اس کے کھانے میں کوئی مضائقہ نہیں ہوتا۔

زرکشی کا قول ہے اور جن لوگوں نے ظرف کے اندر قرآن شریف لکھے جانے کے مسئلہ میں تصریح کر دی ہے از انجملہ ایک شخص عماد النیہی ہے لیکن اس نے صاف طور پر یہ بھی کہہ دیا ہے کہ جس ورق میں کوئی آیت لکھی ہو اُس کا نگل جانا غیر جائز ہے''۔ مگر ابن عبد السلام نے پینے کی بھی ممانعت کا فتویٰ دیا ہے کیونکہ آخر وہ پانی اندرونی نجاست سے جا کر مل جاتا ہے'' اور اس میں نظر ہے۔

نوع چھتر

قرآن کا رسم خط اور اس کی کتابت کے آداب

ایک گروہ نے اس نوع میں مستقل کتابیں تصنیف کی ہیں جن میں متقدمین اور متاخرین دونوں فرقوں کے لوگ ہیں اور ابوعمرو الدانی بھی از انجملہ ایک مشہور مولف گزرا ہے۔ ابوالعباس مراکشی نے قرآن شریف کے خلاف قاعدہ خط باتوں کی توجیہ کرنے میں ایک خاص کتاب **عنوان الدلیل فی مرسوم خط التنزیل** نامی تالیف کی ہے وہ اس کتاب میں بیان کرتا ہے کہ ''اِن حروف کے لفظی اختلاف کے باعث ان کے کلمات کا معنوں میں مختلف ہونا ہے یعنی جس جگہ ایک کلمہ کے معنی ہیں وہاں اس معنی کے مطابق اُس کا تلفظ رکھا گیا ہے۔ اور جس موضع میں وہ معنی بدل گئے ہیں وہاں اُس کی لفظی صورت بھی بدلی ہوئی ہے۔ اور انشاء اللہ میں اس مقام پر اُن کے مقاصد کی طرف اشارہ کروں گا۔

ابن رشتہ نے کتاب المصاحف میں کعب الاحبار کی سند سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا سب سے پہلے جس نے عربی کتابت اور سریانی خط بلکہ تمام خطوط وضع کئے وہ آدم علیہ السلام تھے۔ انہوں نے اپنی وفات سے تین سو سال قبل لکھنے کا فن ایجاد کیا تھا اور پہلے انہوں نے مٹی کی اینٹوں پر لکھ کر انہیں آگ میں پکا لیا تھا۔ پھر جب کہ طوفان کا عہد آیا اور سب آدمی غرق ہو گئے تو اس کے بعد دوبارہ نسل انسان دنیا میں پھیلنے لگی اور ہر ایک قوم کو ایک ایک اینٹ اُنہی آدمی علیہ السلام کی تحریر کردہ اینٹوں میں سے ملی۔ چنانچہ انہوں نے اُسی کے مطابق اپنی کتابت کا ڈھنگ ڈالا۔ اور اسماعیل علیہ السلام کو وہ اینٹ دستیاب ہوئی جس میں عربی خط تحریر تھا اور اُن کی کتابت اسی خط میں آغاز ہوئی۔ پھر اسی راوی نے عکرمہ کے طریق پر ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا ''عربی خط کے پہلے موجد اسماعیل علیہ السلام تھے اُنہوں نے تحریر کی بنیاد تلفظ کرنے اور بولنے کے انداز پر ڈالی تھی اور بعد میں اُس کو ایک مسلسل خط کی صورت میں منتقل کر دیا کہ تمام عبارت زنجیرہ نما خط میں لکھتے تھے یہاں تک کہ اسماعیلؑ کے بیٹوں نے اُس میں تفریق قائم کی۔ یعنی اسماعیل علیہ السلام نے تمام کلمات کو اس طرح باہم وصل کر دیا تھا کہ حروف کے مابین کوئی فرق ہی نہ تھا لیکن بعد میں اُن کے بیٹوں میں سے ہمیسع اور قیذر نے حروف کی شکلوں میں فرق قائم کیا۔ پھر سعید بن جبیر کے طریق پر ابن عباس رضی اللہ عنہ سے یوں روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا سب سے پہلے جو کتاب اللہ تعالیٰ نے آسمان سے نازل کی وہ ابجد ہے (یعنی حروف تہجی) اور ابن فارس نے کہا ہے ''ہم جس بات کو کہتے ہیں وہ یہ ہے کہ خط (کا علم) توفیقی (من جانب اللہ بتایا گیا) ہے اور اس کی دلیل ہے قولہ تعالیٰ "عَلَّمَ بِالْقَلَمِ عَلَّمَ الْاِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ" اور دوسری جگہ یوں ارشاد کیا ہے "نٓ وَالْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُوْنَ" اور یہ کہ حروف اُن اسماء کے زمرہ میں داخل ہیں جن کی تعلیم خدا تعالیٰ نے آدم علیہ السلام کو کی تھی۔ اور ابجد کے معاملہ اور کتابت کی ابتداء کے بارہ میں بہت سی خبریں (حدیثیں) وارد ہوئی ہیں کہ اُن کے مفصل بیان کا یہ محل نہیں۔ اور میں نے ایک مستقل تالیف میں اُن کو بسط و تفصیل کے ساتھ بیان کیا ہے۔

فصل: عربی قاعدہ یہ ہے کہ لفظ کی کتابت حروفِ ہجا کے ساتھ اس طور پر ہو کہ ساتھ ہی ساتھ اُس سے ابتداء کرنے اور اُس پر وقف کیے جانے کی بھی مراعاۃ کی جائے۔ اور فن نحو کے عالموں نے اس بات کے لئے بہت سے اصول اور قواعد تیار کر دیئے ہیں۔ مگر بعض حروف میں مصحف امام (وہ مصحف جس کو عثمان رضی اللہ عنہ نے لکھوایا تھا) کی رسمِ خطِ علمائے نحو کے مقرر کردہ قواعدِ کتابت سے مخالف ہے۔ اور اشہب نے کہا ہے کہ مالکؒ سے دریافت کیا گیا تھا کہ ”آیا مصحف کو لوگوں کے بتائے ہوئے ہجاء کے مطابق لکھنا چاہئے؟ تو انہوں نے جواب دیا کہ نہیں بلکہ اُس کو پہلی کتابت کے انداز پر لکھنا چاہئے“۔ اس قول کو الدانی نے المقنع میں روایت کیا ہے اور اس کے بعد اُس نے کہا ہے کہ اس قول کا علمائے امت میں سے کوئی بھی مخالف نہیں پایا گیا ہے۔ اور اسی راوی نے ایک دوسری جگہ پر بیان کیا ہے کہ ”مالک سے واو اور الف کے مانند قرآن شریف کے حروف کی نسبت دریافت کیا گیا کہ آیا تمہاری یہ رائے ہے کہ اگر مصحف میں اس طرح پایا جائے تو اُس کو متغیر کر دیا جائے؟ مالکؒ نے جواب دیا کہ ہرگز نہیں“۔ ابو عمرو کہتا ہے کہ اس سے وہ واوٗ اور الف مراد ہیں جو کہ رسم خط (لکھنے) میں زائد آتے ہیں اور لفظ میں اُن کا تلفظ نہیں ہوا کرتا۔ مثلاً اولوا میں واقع شدہ واو اور الف اور امام احمد نے کہا ہے کہ واوٗ یا اور الف وغیرہ کے بارہ میں مصحف عثمان رضی اللہ عنہ کے رسم خط کی مخالفت حرام ہے۔

بیہقی نے شعب الایمان میں بیان کیا ہے کہ جو شخص مصحف کو لکھے اُس کے لئے سزاوار ہے کہ وہ اُنہی حروف تہجی کی حفاظت کرے جن کے ساتھ صحابہ رضی اللہ عنہم نے ان مصاحف کو لکھا ہے اور اس میں اُن سے اختلاف نہ کرے اور اُن کی لکھی ہوئی چیز میں سے کسی شے کو متغیر نہ کرے اس واسطے کہ وہ لوگ بہ نسبت ہمارے بہت زیادہ علم رکھتے تھے۔ اُن کے قلب اور اُن کی زبانیں بہت ہی صادق تھیں۔ اور وہ امانت میں ہم سے بدرجہا بڑھے ہوئے تھے۔ اس لئے یہ کبھی مناسب نہیں کہ ہم اپنے تئیں ان کی کمی پورا کرنے اولا گمان کریں“۔

میں کہتا ہوں کہ رسم خط کا معاملہ حسبِ ذیل چھ قواعد میں منحصر ہوتا ہے۔ حذف‘ زیادتی‘ ہمزہ لانا‘ بدل ڈالنا‘ وصل کرنا‘ اور فصل ڈالنا۔ اور وہ لفظ کہ اُس میں دو قراءتیں تھیں مگر لکھی ایک ہی گئی ہے۔

پہلا قاعدہ حذف کے بیان میں۔ الف ان جگہوں سے حذف کیا جاتا ہے۔ نداء کی یا نے جیسے ”یَـا اَیُّهَـا النَّـاسُ“ یَا اٰدَمُ. یَا رَبِّ اور یَا عِبَادِیْ“ ھاء تنبیہ سے مثلاً ھٰٓؤُلَآءِ اور ھَا اَنْتُمْ اور نا سے کسی ضمیر کے معیت میں جس طرح ”اَنْجَیْنٰکُمْ اور اٰتَیْنٰاهُ اور ذٰلِکَ. اُولٰٓئِکَ. لٰکِنْ اور تَبٰرَکَ اور فروع اربعۃ سے اور اللہ اور اِلٰہ سے جہاں کہیں بھی ان کا وقوع ہوا ہے۔ اور اَلرَّحْمٰن اور سُبْحٰنَ سے جہاں کہیں بھی یہ آئے ہیں۔ مگر ایک مقام ”قُلْ سُبْحَانَ رَبِّیْ“ اس قید سے مستثنیٰ ہے۔ اور لام کے بعد آنے والا الف بھی حذف کیا گیا ہے جیسے ”خَلٰئِفَ‘ خِلٰفَ رَسُوْلِ اللّٰهِ. سَلٰمٌ. غُلٰمٌ. اِیْلٰفِ اور یُلٰقُوْا میں۔ اور دو لاموں کے مابین سے بھی الف کو حذف کیا ہے مثلاً کَلٰلَةُ. ضَلٰلَةُ. خِلٰلَ الدِّیٰارِ اور لَلَّذِیْ بِبَکَّةَ میں۔ اور ہر ایک ایسے علم میں سے جو کہ تین حرفوں سے زائد ہے الف کو حذف کیا گیا ہے جیسے ”اِبْرٰهِیْمَ. صٰلِحُ اور مِیْکٰلَ مگر جَالُوْتَ. هَامَانَ. یَاجُوْجَ وَمَاجُوْجَ اس سے مستثنیٰ ہیں۔ اور دَاوٗدَ میں الف کو اس لئے حذف نہیں کیا کہ اُس کا واوٗ حذف ہو چکا ہے۔ اور اسرائیل میں الف کو نہ حذف کرنے کی وجہ اس کی (ی) کا حذف ہو چکنا ہے۔ اور هَارُوْتَ اور مَارُوْتَ اور ہر ایک اسم یا فعل کے صیغہ تثنیہ میں حذف الف کے بابت اختلاف کیا گیا ہے بشرطیکہ وہ (الف) طرف میں نہ پڑے جیسے رَجُلٰنِ.

یُعَلِّمَانِ. اَضَلَّانَا اورانْ هٰذَانِ مگرایک مثال "بِمَا قَدَّمَتْ یَدَاکَ" میں الف کالانا ضروری ہے۔ اوراسی طرح ہرایک جمع تصحیح مذکریا مؤنث میں سے بھی الف کا حذف کرنا مختلف فیہ امر ہے۔ جیسے اَللَّاعِنُوْنَ اورمُلَاقُوْا رَبِّهِمْ مگرسورۃ الذاریت اور سورۃ الطّور میں "طَاغُوْنَ" کالفظ۔ کِرَامًا کَاتِبِیْنَ اوررَوْضَاتِ سورۃ شوریٰ اٰیٰتٌ لِلسَّائِلِیْنَ. مَکْرٌ فِیْ اٰیَاتِنَا اورایَاتِنَا بَیِّنَاتٍ سورۃ یونس علیہ السلام میں کہ الفاظ مذکورہ سابق قاعدہ سے مستثنٰی ہیں۔ اوراسی طرح اگرالف کے بعد ہی اُس سے ملا ہواہمزہ آئے تو بھی الف کوحذف نہیں کیا جاتا ہے۔ جس طرح "اَلصَّائِمِیْنَ وَالصَّائِمَاتِ" میں ہے۔ یا یہ کہ الف کے بعد ہی تشدید ہوتب بھی اُسے ثابت رکھیں گے۔ مثلاً "اَلضَّالِّیْنَ اوراَلصَّافَّاتِ اوراگرکلمہ میں کوئی دوسراالف بھی ہوگا تو وہ بھی حذف کردیا جائے گا۔ مگرایک مقام پراس قاعدہ کی پابندی نہیں ہوئی ہے یعنی سورۃ فصلت میں قولہ تعالیٰ "سَبْعَ سَمٰوٰتٍ" اس کے خلاف آیا ہے۔

ہرایک صیغہ جمع سے جومفاعل کے وزن پرہو یااس کے مشابہ ہوالف حذف ہوگا (کتابت میں) مثلاً اَلْمَسَاجِدُ. مَسَاکِنُ. اَلْیَتَامٰی. اَلنَّصَارٰی. اَلْمَسَاکِیْنُ اَلْخَبَائِثُ اوراَلْمَلَائِکَةُ اورخَطَایَادوسراالف حذف ہوگا جہاں کہیں بھی اُس کا وقوع ہو۔ اور ہرایک اسم عدد سے بھی الف حذف ہوگا جیسے ثَلٰثٌ اورثَلٰثَةٌ اورسِحْرٌ کا الف بھی حذف ہوگا مگرایک مقام پر سورۃ الذاریت کے آخر میں حذف نہیں ہوا ہے۔ اوراگرساحرکوتثنیہ کے صیغہ کے ساتھ لائیں تو اُس کے دونوں الف کتابت میں حذف کردیئے جاتے ہیں۔ اورقِیَامَة. شَیْطَان. سُلْطَان. تَعَالٰی. اَللَّاتِیْ. اَللَّائِیْ. خَلَّاق. عَالِمٌ. بِقَادِرٍ. اَلاَصْحَابِ. اَلاَنْهَارُ. اَلْکِتَابَةُ اوراَلثَّلَاثَةُ کے منکّر (نکرہ اسم) سے بھی الف کوکتابت میں حذف کیا گیا ہے لیکن چار مواضع اس قاعدہ سے مستثنٰی ہیں۔ لِکُلِّ اَجَلٍ کِتَابٌ. کِتَاب مَعلوم اور کِتَاب رَبِّک سورۃ کہف میں اور کِتَابٌ مُبِیْنٌ سورۃ النمل میں اور "بِسْمِ اللّٰهِ مَجْرٰاهَا" میں بسم اللہ سے الف کوحذف کیا گیا ہے۔ "سَأَلَ" میں امرکے شروع سے اور ہرایسے لفظ سے الف کوحذف کیا گیا ہے جس میں دو یا تین الف اکٹھا جمع ہو گئے ہیں۔ مثلاً اٰدَمَ. اٰخَرُ. ءَاَشْفَقْتُمْ. ءَاَنْذَرْتَهُمْ اورغِنَاءَ سے اورلفظ "وَرَاءَ" سے جہاں بھی وہ آیا ہو الف حذف کیا گیا ہے۔ لیکن مَارَأٰی اورلَقَدْ رَاٰی سے سورۃ النجم میں نَاٰی کے لفظ سے الف حذف نہیں ہوا ہے۔ اورلفظ اٰلْاٰنَ سے بھی الف کوحذف نہیں کیا گیا ہے مگر "فَمَنْ یَّسْتَمِعِ الْاٰنَ" میں حذف ہوا ہے۔ اوراَلْاَیْکَة کے دونوں الف حذف نہیں کئے گئے ہیں۔ لیکن سورۃ الحجر میں اورسورۃ ق میں۔ اور ی کوہرایک ایسے اسم منقوص سے حذف کیا گیا ہے جوکہ منون ہورفعاً اورجرًاجیسے بَاغٍ وَلَا عَادٍ اوری کی طرف کوئی اورکلمہ مضاف ہوا ہوتو بحالت منادیٰ ہونے کے بھی اُس ی کوحذف کیا ہے مگراس قید سے "یَا عِبَادِیَ الَّذِیْنَ اَسْرَفُوْا" اوریَا عِبَادِیَ الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا سورۃ العنکبوت کے دوکلمے بری ہیں۔ یاوہ کلمہ منادیٰ نہ ہوتو بھی ی کوحذف کیا گیا ہے لیکن اس شق سے سورۃ طٰہٰ اورحٰمٓ میں قُلْ بِعِبَادِیْ اوراَسْرِ بِعِبَادِیْ کی مثالیں مستثنٰی ہیں۔ اورفَادْخُلِیْ فِیْ عِبَادِیْ وَادْخُلِیْ جَنَّتِیْ بھی۔ اوری کواُس وقت بھی کتابت میں حذف کردیا گیا ہے جب کہ وہ اپنے مثل (یعنی دوسری ی) کے ساتھ جمع ہوئی ہے۔ مثلاً وَلِیّ. اَلْحَوَارِیِّیْنَ اورمُتَّکِئِیْنَ مگراس سے مستثنٰی ہیں عِلِّیِّیْنَ. یُهَیِّئْ. هَیِّئْ اورمَکْرُ السَّیِّئِ. سَیِّئَة. اَلسَّیِّئَةُ. اَفَعَیِیْنَا اوریُحْیِیْ کالفظ ضمیر کے ساتھ نہ کہ مفرد ہونے کی حالت میں۔ اور جہاں کہیں بھی۔ اَطِیْعُوْنِ. اِتَّقُوْنِ. خَافُوْنِ. اِرْهَبُوْنِ. فَارْسِلُوْنِ اور اُعْبُدُوْنِ کے الفاظ آئے ہیں ہرجگہ ان کی ی محذوف ہی پائی گئی ہے۔ مگرسورۃ یٰسٓ ی کواس کے ساتھ کتابت میں لکھا ہے

اور ایسے ہی اِخْشَوْنِ کے لفظ سے بھی ی کو کتابت میں حذف کیا ہے مگر سورۃ البقرہ میں انہیں حذف کیا۔ اور کَیْدُوْنِ میں بھی ی محذوف ہے لیکن اس مقام پر "فَكِيْدُوْنِىْ جَمِيْعًا" میں ی کتابت میں آئی ہے۔ اور وَاتَّبِعُوْنَ میں بھی ی محذوف ہے۔ مگر آل عمران اور طٰہٰ کی سورتوں میں ایسا نہیں کیا گیا ہے۔ نیز لَا تُنْظِرُوْنَ. لَا تَسْتَعْجِلُوْنَ. لَا تَكْفُرُوْنَ. لَا تَقْرَبُوْنَ. لَا تُخْزُوْنَ. لَا تَفْضَحُوْنَ. يَهْدِيْنِ. سَيَهْدِيْنِ. كَذَّبُوْنِ. يَقْتُلُوْنَ. اَنْ يُّكَذِّبُوْنِ. وَعِيْدِ. اَلْجَوَارِ. بِالْوَادِ. اور اَلْمُهْتَدِ میں ی محذوف فی الکتابت ہے لیکن سورۃ الاعراف میں اَلْمُهْتَدِىْ ی کے ساتھ لکھا گیا ہے۔

اور واوٗ دوسرے واوٗ کے ساتھ ذیل کی مثالوں میں محذوف فی الکتابت ہے۔ لَا يَسْتَوٗنَ. فَاۤءُوْ. اِذِ الْمَوْءُوْدَةُ اور يَئُوْسًا میں۔ اور لام مدغم اپنے مثل میں محذوف فی الکتابت ہوتا ہے جیسے اَلَّيْلِ. اَلَّذِىْ اِلَّا اللّٰهُ. اَللّٰهُمَّ. اَللُّغَةُ اور اس کے فروع۔ اَللَّهْوُ. اَللَّغْوُ. اَللُّؤْلُؤُ. اَللَّاتُ. اَللَّمَمُ. اَللَّهَبُ. اَللَّطِيْفُ اور اَللَّوَّامَةُ میں۔

فرع

اس حذف کے بیان میں جو کہ قاعدہ کے تحت میں داخل نہیں ہوا ہے اور اُس کی مثالیں حسب ذیل ہیں۔ مٰلِكَ الْمُلْكِ. ذُرِّيَّةً ضِعٰفًا. مُرٰغَمًا. خٰدِعُهُمْ. اَكّٰلُوْنَ لِلسُّحْتِ. بٰلِغٌ. لِيُجٰدِلُوْكُمْ اور بٰطِلٌ مَّا كَانُوْا الاعراف اور ہودؑ کی سورتوں میں۔ اَلْمِيْعٰدِ. سورۃ الانفال میں تُرٰبًا. سورۃ الرعد میں اور سورۃ النمل اور عمّ یتساءلون میں۔ جُذٰذًا. يُسٰرِعُوْنَ. اَيُّهَ الْمُؤْمِنُوْنَ. اَيُّهَ السّٰحِرِ. اَيُّهَ الثَّقَلٰنِ. اُمَّ مُوْسٰى فٰرِغًا هَلْ يُجْزٰى مَنْ هُوَ كٰذِبٌ اور لِلْقٰسِيَةِ سورۃ الزمر۔ اَثٰرَةٍ. عٰهَدَ عَلَيْهُ اللّٰهَ اور وَلَا كِذّٰبًا میں الف کو خلاف قاعدہ حذف کیا ہے۔

اور اسی طرح ی کو سورۃ البقرہ میں۔ ابراہیم سے حذف کیا گیا ہے۔ اور سورۃ الرعد اور غافر میں اَلدَّاعِ اِذَا دَعَانِ. مَنِ اتَّبَعَنِ. سَوْفَ يُؤْتِ اللّٰهُ. وَقَدْ هَدٰنِ. نُنْجِ الْمُؤْمِنِيْنَ فَلَا تَسْئَلْنِ مَا. يَوْمَ يَاْتِ لَا تَكَلَّمُ. حَتّٰى تُؤْتُوْنِ مَوْثِقًا. تُفَنِّدُوْنِ. اَلْمُتَعَالِ. مَتَابِ. مَاٰبِ. اور عِقَابِ سے حذف کیا گیا ہے۔ اور فِيْهَا عَذَابِ. اَشْرَكْتُمُوْنِ مِنْ قَبْلُ. وَتَقَبَّلْ دُعَآءِ. لَئِنْ اَخَّرْتَنِ. اَنْ يَّهْدِيَنِ. اِنْ تَرَنِ. اَنْ يُّؤْتِيَنِ. اَنْ تُعَلِّمَنِ اور نبغ کی مثالوں میں سے سورۃ الکہف میں ی کو کتابت میں حذف کیا گیا ہے۔ سورۃ طٰہٰ میں "اَنْ لَّا تَتَّبِعَنِ" کی مثال میں ی محذوف ہوئی ہے۔ اور وَالْبَادِ. وَاِنَّ اللّٰهَ لَهَادِ. اَنْ يَّحْضُرُوْنِ، رَبِّ ارْجِعُوْنِ. وَلَا تُكَلِّمُوْنِ. يُسْقِيْنِ. يَشْفِيْنِ. يُحْيِيْنِ. وَادِ النَّمْلِ. اَتُمِدُّوْنَنِ. فَمَا اٰتٰنِ. تَشْهَدُوْنِ. بِهٰدِ الْعُمْيِ. كَالْجَوَابِ. اِنْ يُّرِدْنِ الرَّحْمٰنُ. لَا يُنْقِذُوْنِ. وَاسْمَعُوْنِ. لَتُرْدِيْنِ. صَالِ الْجَحِيْمِ. اَلتَّلَاقِ. اَلتَّنَادِ. تَرْجُمُوْنِ. فَاعْتَزِلُوْنَ. يُنَادِ الْمُنَادِ. لِيَعْبُدُوْنَ. يُطْعِمُوْنَ. تُغْنِ. اَلدَّاعِ دو مرتبہ سورۃ القمر میں۔ يَسْرِ اَكْرَمَنِ اور وَلِىَ دِيْنِ کی مثالوں میں بھی یا خلاف قاعدہ محذوف فی الکتابت پائی جاتی ہے۔

واوٗ کو کتابت میں حسب ذیل جگہوں سے خلاف قاعدہ حذف کیا گیا ہے۔ وَيَدْعُ الْاِنْسَانُ. وَيَمْحُ اللّٰهُ سورۃ شوریٰ میں۔ اور يَوْمَ يَدْعُ الدَّاعِ اور سَنَدْعُ الزَّبَانِيَةَ میں بھی۔

المراکشی کا قول ہے کہ "ان چار جگہوں سے واوٗ کو کتابت میں حذف کرنے کا راز وقوعِ فعل کی سرعت اور اُس کے فاعل پر آسان ہونے کی تنبیہ اور اس بات پر آگاہ بنا تا ہے کہ منفعل اُس کے ساتھ وجود میں بشدت اثر قبول کرتا ہے۔ اور

"وَیَدْعُ الْاِنْسَانُ" اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ وہ دعا انسان پر سہل ہے۔ اور کہ انسان دعا کرنے پر ویسی ہی سرعت کے ساتھ آمادہ ہوتا ہے جس طرح وہ بہتری کی طرف بسرعت بڑھتا اور اُس کے حاصل کرنے میں جلدی کیا کرتا ہے۔ بلکہ انسان کی طرف اُس کی ذات کی جہت سے شر کا اثبات بہ نسبت بھلائی کے اُس کی جانب قریب تر ہے۔ اور وَیَمْحُ اللّٰہُ الْبَاطِلَ میں واوٗ کا حذف کیا جانا اس اشارہ کی غرض سے ہے کہ باطل بہت سرعت کے ساتھ فنا اور مضمحل ہو جایا کرتا ہے۔ اور "یَدْعُ الدَّاعِ" میں واوٗ کا حذف ہونا سرعت دعا اور دعا کرنے والوں کے سرعت اجابت کی طرف اشارہ کرنے کے لئے ہے۔ اور آخری مثال "سَنَدْعُ الزَّبَانِیَۃُ" میں سرعت فعل اور اجابتِ زبانیہ اور قوتِ بطش کی طرف اشارہ ہے۔

دوسرا قاعدہ زیادتی کے بیان میں: اسم مجموع کے آخر میں واوٗ جمع کے بعد کتابت میں ایک الف زائد کیا گیا ہے۔ جیسے بَنُوْا اِسْرَائِیْل. مُلاقُوْا رَبِّھِمْ اور اُولُوا الْاَلْبَاب اور مفرد میں ایسا نہیں ہوتا یعنی اس میں واوٗ کے بعد الف زائد نہیں لکھا جاتا جیسے لَذُوْ عِلْمٍ. اَلرِّبٰوا اور وَاِنِ امْرُؤٌا ھَلَکَ کی دو مثالیں اس کلیہ سے مستثنٰی ہیں کہ ان میں باوجود اسم مفرد ہونے کے واوٗ کے بعد الف زائد فی الکتابت لکھا گیا ہے۔ اور ایسے ہی فعل مفرد یا جمع مرفوع یا منصوب کے آخر میں بھی واوٗ کے بعد الف زائد نہیں لکھا جاتا لیکن جَاءُوْا اور بَاءُوْا اگر ہر جگہ میں لکھا گیا ہے جہاں بھی وہ آئے ہیں۔ اور عَتَوْا عُتُوًّا. فَاِنْ فَاءُوْا. وَالَّذِیْنَ تَبَوَّءُوا الدَّارَ اور عَسَی اللّٰہُ اَنْ یَّعْفُوَا عَنْھُمْ میں سورۃ النساء میں اور سَعَوْا فِیْٓ اٰیٰتِنَا میں سورۃ سبا میں واوٗ کے بعد الفِ زائد لکھا گیا ہے۔

اور ایسے ہی اُس ہمزہ کے بعد بھی الفِ زائد کتابت میں آیا ہے جو کہ واوٗ کی شکل میں مرسوم (مکتوب) ہوتا ہے مثلاً "تفتؤا" میں۔ اور مِائَۃ اور مِائَتَیْنِ میں بھی۔ اور الظُّنُوْنَا. الرَّسُوْلاً. اَلسَّبِیْلاً. وَلاَ تَقُوْلَنَّ لِشَایْءٍ. وَلاَ اَذْبَحَنَّہٗ. وَلاَ اَوْضَعُوْا. وَلاَ اِلَی اللّٰہِ. وَلاَ اِلَی الْجَحِیْمِ. وَلاَ تَیْاَسُوْا. اِنَّہٗ لاَ یَیْاَسُ. اور اَفَلَمْ یَیْاَسُ میں بھی الف زائد لکھا گیا ہے۔

سورۃ الزمر اور سورۃ والفجر میں "جَایْٓءَ" کی مثال میں مابین ی اور جیم کے الف زائد مکتوب ہوا ہے مگر ان دونوں جگہوں میں مطلق ہمزہ کے ساتھ "جِیْٓءَ" بھی لکھا گیا ہے۔ اور "نَبَایِٔ الْمُرْسَلِیْنَ. وَمَلَائِہٖ. وَمَلَاءِھِمْ. وَمِنْ اٰنَآیِٔ اللَّیْلِ میں سورۃ طہ میں مِنْ تِلْقَائِیٔ نَفْسِیْ اور مِنْ وَّرَآیِٔ حِجَابٍ میں سورۃ شوریٰ میں ہمزہ مرسومہ کے بعد ایک یا زائد کی گئی ہے۔ اور ایسے ہی ذیل کی مثالوں میں بھی یا زائد مکتوب ہوئی ہے۔ سورۃ النحل میں "اِیْتَآیِٔ ذِی الْقُرْبٰی" سورۃ الروم میں "بِلِقَآیِٔ الْاٰخِرَۃِ" اور "بِاَیِّکُمُ الْمَفْتُوْنَ. بَنَیْنٰھَا بِاَیْدٍ. اَفَاِیْنْ مَّاتَ اور اَفَاِیْنْ مِّتَّ میں اور "اُوْلُوْا" اور اُس کے فروع میں ہمزہ مرسومہ کے بعد واوٗ زائد لکھا گیا ہے اور ایسے ہی سَاُوْرِیْکُمْ" میں بھی۔

المراکشی نے کہا ہے کہ جَایْٓءَ اور نَبَایِٔ وغیرہ کے مانند کلمات میں یہ مذکورہ بالا حروف محض اس لئے زائد کئے گئے ہیں تا کہ ان کے ذریعہ سے تہویل، تفخیم، تہدید اور وعید کا نفع حاصل ہو۔ اور جیسے کہ "بِاَیْیدٍ" میں یَا کو خدا تعالیٰ کی اُس قوت کی عظمت ظاہر کرنے کے لئے بڑھایا گیا ہے جس قوت سے اُس نے آسمان کو بنایا۔ اور جس قوت کے مشابہ کوئی اور قوت ہرگز نہیں ہے"۔

اور کرمانی نے اپنی کتاب العجائب میں بیان کیا ہے کہ عربی خط کی ایجاد سے قبل دنیا کے مروجہ خطوط میں فتحہ کی صوت الف ضمہ کی صورت واوٗ اور کسرہ کی صورت یاء کی تھی اس لئے "لاَ اَوْضَعُوْا" اور اُس کے مانند الفاظ بجائے فتحہ کے الفاظ

کے ساتھ لکھے گئے۔ اور اِیۡتَـاۤئِ ذِی الْقُرْبٰی" بجائے کسرہ کے یَا کے ساتھ لکھنے میں آیا۔ اور اُولٰئِکَ بجائے ضمہ کے واوَ کے ساتھ لکھا گیا۔ کیونکہ اہل عرب کا وہ زمانہ فن کتابت کے آغاز کے عہد سے بہت ہی قریب تھا۔

تیسرا قاعدہ کتابتِ ہمزہ کے بیان میں: ہمزہَ ساکن اپنے ماقبل کی حرکت کے حرف کے ساتھ لکھا جاتا ہے خواہ وہ اول کلمہ میں آیا ہو یا وسط کلمہ میں۔ اور یا آخر کلمہ میں مثلاً اِئْذَنْ. اُوْتُـمِنَ. وَالْبَـاْسَـآءِ. اِقْرَاْ جِئْنَـاکَ. هَیِّیْٔ. اَلْمُؤْتُوْنَ اور تَسُؤْهُمْ باستثنائے۔ فَادّٰرَ ءْتُمْ. رِئْیًا. رِئَآءَ شَطْاَهُ کے کہ ان مثالوں میں ہمزہ حذف کر دیا گیا ہے۔ اور ایسے ہی وہ فعل امر کے اول میں آنے والا ہمزہ بھی حذف کیا گیا ہے جو کہ حرفِ فا کے بعد آیا ہو جیسے قَالُوْا یا حرف واوَ کے بعد آیا ہو مثلاً "وَاْتَمِرُوْا" اور ہمزہ متحرک اگر اول کلمہ میں ہو یا اُس کے ساتھ کوئی زائد حرف متصل ہوا ہو اُس کی کتابت مطلقاً الف کے ساتھ ہوگی یعنی اُس کی حرکت خواہ فتحہ ہو یا ضمہ یا کسرہ۔ ہر حالت میں اُس کی کتابت ایک ہی صورت سے کی گئی ہے جیسے "اَیُّوْبَ. اِذَا. اُوْلُوْا. سَاَصْرِفُ. فَبِاَیِّ اور سَاُنْزِلُ باستثنائے چند مواضع کے جو حسبِ ذیل ہیں:

اَئِـنَّـکُمْ لَتَکْفُرُوْنَ اور اَئِـنَّـا لَمُخْرَجُوْنَ سورۃ النمل میں۔ اَئِنَّا لَتَارِکُوْا اٰلِهَتِنَا اور اَئِنَّ لَنَا سورۃ الشعراء میں اَئِذَا مِتْنَا. اَئِـنْ ذُکِّرْتُمْ. اَئِفْکًا. اَئِمَّةً. لِئَلَّا. لَئِنْ. یَوْمَئِذٍ اور حِیْنَئِذٍ کہ ان مواضع میں ہمزہ کی کتابت یَا کے ساتھ ہوئی ہے۔ اور قُلْ اُؤَنَبِّئُکُمْ میں ہٰؤُلَآءِ واو کے ساتھ لکھا گیا ہے۔

اگر ہمزہ متحرک وسط کلمہ میں ہو تو اُس کی کتابت ایسے حرف کے ساتھ کی جائے گی جو کہ خود اسی کی حرکت کے موافق ہے۔ مثلاً سَـاَلَ. سُـئِلَ. نَـقْرَؤُهُ. اِلَّاجَزَاؤُهٗ اور لفظ "یُؤْسُفُ" میں ہر سہ وفق حرکات حروف یعنی واوَ۔ یا۔ اور الف کے ساتھ۔ اور لَاَمْلَاَنَّ اور اِمْتَلَاْتِ. وَاشْمَاَزَّتْ اور وَطْمَاَنُّوْا میں ہمزہ کو کتابت سے حذف کر دیا گیا ہے یعنی ان کو اِمْتَلَئْتِ. اِشْمَئَزَّتْ اور اِطْمَئَنُّوْا کی شکل میں لکھا گیا ہے۔ لیکن مذکورہ بالا حالتوں کے سوا اگر ہمزہ کے ماقبل کو کسرہ یا ضمہ دیا گیا ہو اور خود ہمزہ مفتوح ہو۔ یا ہمزہ مضموم ہو اور اُس کا ماقبل مکسور۔ تو ان حالتوں میں اس کی کتابت حرکتِ ماقبل کے موافق حرفِ علت کے ساتھ کی جائے گی۔ جیسے اَلْخَـاطِئَةُ. فُؤَادُکَ اور سَـنُقْرِئُکَ اور اگر ہمزہ متحرکہ کا ماقبل ساکن ہو تو ایسی حالت میں ہمزہ حذف کر دیا جاتا ہے مثلاً یُسْئَلُ اور لَا تَجْئَرُوْا مگر اس قاعدہ سے اَلنَّشْاَةُ اور مَوْئِلًا کی دو مثالیں سورۃ الکہف میں مستثنیٰ ہیں۔

اگر ماقبل ہمزہ کے الف ہو اور ہمزہ مفتوح ہو تو یہ بات پہلے بیان ہو چکی ہے کہ وہ حرکت ہمزہ کے موافق حرف حذف کیا جائے گا جس کی وجہ یہ ہے کہ اُس کا اجتماع اپنے ہی مثل الف کے ساتھ ہوا ہے اور اس لئے کہ ایسی حالت میں ہمزہ کی کتابت اُسی کی صورت میں ہوتی ہے۔ جیسے اَبْنَـاۤءَ نَـا اور یہ بھی ہوا ہے کہ الفِ مفتوحہ کے ساتھ آنے کی حالت میں حرکت ہمزہ کے موافق حرف حذف کر دیا گیا ہے۔ جیسے سورۃ یوسف اور الزخرف میں قُرْاٰنًـا کا لفظ ہے۔ اور اگر ماقبل ہمزہ الف ہو اور ہمزہ کو ضمہ یا کسرہ کی حرکت ہو تو حرکتِ ہمزہ کے موافق حروف کو حذف نہ کیا جائے گا۔ مثلاً اٰبَآؤُکُمْ اور اٰبَآئِهِمْ مگر حسب ذیل مواقع اس قاعدہ سے مستثنیٰ ہیں۔ وَقَـالَ اَوْلِیَاؤُ هُمْ اِلٰی اَوْلِیَآ ئِهِمْ. سورۃ الانعام میں اِنَّ اَوْلِیَآءُ هٗ سورۃ الانفال میں۔ اور نَـحْنُ اَوْلِیَـآءُ کُمْ سورۃ فصلت میں۔ اور اگر ہمزہ متحرکہ کے بعد کوئی حرف اُس کا (یعنی حرکت ہمزہ کا) ہم جنس ہو تو یہ بات بھی پہلے بیان ہو چکی ہے کہ اُسے حذف کر دیا جائے گا جیسے شَـنَـاٰنِ. خَاسِئِیْنَ اور یَسْتَهْزِءُ وْنَ اور اگر ہمزہ آخر کلمہ میں

آ ئے تو اس کی کتابت حرکت ماقبل ہمزہ کے موافق حرف علت کے ساتھ ہوگی جیسے سَبَاٍ. شَاطِیٍٔ اور لُؤلُؤ مگر یہ چند مواضع اس کلیہ سے مستثنیٰ ہیں۔ تَفْتَؤُا. یَتَفَیَّؤُا. اَتَوَکَّؤُا. لَا تَظْمَأُ. مَا یَعْبَأُ. یَبْدَأُ. یُنْشَأُ. یَذْرَأُ. اَنْبَاءُ. قَالَ الْمَلَأُ. مثالِ اول وَقَدْ اَفْلَحُ میں۔ اور ہر سہ مثالیں سورۃ النمل میں جَزَآؤُ پانچ جگہوں میں دو جگہیں سورۃ مائدہ میں اور ایک ایک الزمر۔ شوریٰ اور الحشر کی سورتوں میں۔ شُرَکَاؤُ سورۃ الانعام میں اور سورۃ شوریٰ میں۔ یَأْتِیْهِمْ اَنْبَآؤُ. سورۃ الانعام میں اور سورۃ الشعراء میں عُلَمَآؤُ اسی سورۃ میں مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَآؤُ اور اَلضُّعَفَاؤُ سورۃ ابراہیم اور غافر میں۔ فِیْ اَمْوَالِنَا مَا نَشَآؤُ اور مَا دُعَآؤُ سورۃ غافر میں۔ شُفَعَاؤُ سورۃ الروم میں۔ "اِنَّ هٰذَا لَهُوَ الْبَلَاؤُ الْمُبِیْنُ" سورۃ الدخان میں۔ اور بُرَآؤُ مِنْکُمْ ان سب مثالوں میں ہمزہ کی کتابت واؤ کے ساتھ ہوئی ہے۔ پس اگر ہمزہ کا ماقبل ساکن ہو تو واؤ حذف کیا جاتا ہے۔ جیسے مِلْءُ الْاَرْض. دِفْءٌ. شَیْءٌ. اَلْخَبْءُ. مَاءٌ. لِتَنُوْٓاُ. اَنْ تَبُوْٓاُ. اَلسُّوْٓاٰی کی لمثالوں میں اس کے خلاف ہمزہ کی کتابت واؤ کے ساتھ ہوئی ہے۔ اور فراء نے اس کی استثناء یونہی کی ہے۔ اور میں کہتا ہوں کہ میرے نزدیک ان تینوں مثالوں کو مستثنیٰ نہیں قرار دینا چاہئے اس لئے کہ جو الف واؤ کے بعد ہے وہ ہمزہ کی صورت میں نہیں بلکہ زائد ہے جو کہ واؤ فعل کے بعد آتا ہے۔

چوتھا قاعدہ بدل کے بیان میں: تفخیم کے لئے اَلصَّلٰوةُ. اَلزَّکٰوةُ. اَلْحَیٰوة اور اَلرِّبٰوا وغیرہ کا الف بحالیکہ یہ کسی اور اسم کی طرف مضاف نہ ہوں۔ واؤ کے ساتھ لکھا جاتا ہے۔ اور ایسے ہی اَلْغَدٰوة، مِشْکٰوة، اَلنَّجٰوة اور مَنٰوة کا الف بھی واؤ کے ساتھ مکتوب ہوا کرتا ہے۔

ہر ایک ایسا الف جو کہ یا سے بدل کر (قلب ہو کر) آیا ہو وہ یا کے ساتھ کتابت میں آتا ہے۔ جیسے "یَتَوَفّٰکُمْ" یہ صورت اسم یا فعل میں ہوتی ہے۔ خواہ اُس کے ساتھ کوئی ضمیر متصل ہو یا نہ ہو۔ اور وہ کسی ساکن سے مُلاقی ہو یا نہ ہو۔ اور اسی نوع سے ہے۔ یَا حَسْرَتٰی اور یَا اَسَفٰی. لیکن تَتْرَا اور کِلْتَا اور هَدَانِیْ اور مَنْ عَصَانِیْ. اَلْاَقْصَا. اَقْصَی الْمَدِیْنَةِ. طَغَا الْمَآءُ اور سِیْمَاهُمْ اور وہ الف بھی جس کے قبل حرف یا آیا ہو۔ مثلاً اَلدُّنْیَا اور اَلْحَوَایَا کہ ان کو مذکورہ فوق قاعدہ سے مستثنیٰ پایا جاتا ہے۔ اور ان مستثنیٰ مثالوں میں سے "یَحْیٰی" کا لفظ اسم اور فعل دونوں حالتوں میں استثناء کیا گیا ہے۔

اِلٰی. عَلٰی اور اَنّٰی (کیف کے معنی میں) اور مَتٰی. بَلٰی. حَتّٰی اور لَدٰی میں الف کی کتابت بصورت یا ہوتی ہے۔ مگر "لَدَا الْبَابِ" اس قاعدہ سے مستثنیٰ ہے۔

اور وہ ثلاثی (سہ حرفی) کلمہ جس کے آخر میں واؤ ہو (یعنی ناقص واوی) اسم یا فعل ہونے کی حالت میں الف ہی کے ساتھ لکھا جاتا ہے جیسے اَلصَّفَا. شَفَا اور عَفَا مگر ضُحٰی (جس جگہ بھی یہ واقع ہوا ہے) اور مَا زَکٰی مِنْکُمْ. دَحٰهَا. تَلّٰهَا. طَحٰهَا اور سَجٰی کہ یہ الفاظ مستثنیٰ ہیں۔

اور نونِ تاکید خفیفہ اور اِذًا کی کتابت الف کے ساتھ ہوتی ہے۔ اور نون کے ساتھ بھی مثل "اَیِنْ". کے۔

اور ہاءِ تانیث کی کتابت ھا کے ساتھ ہوتی ہے مگر رَحْمَةُ سورۃ البقرہ۔ الاعراف۔ ہود۔ مریم۔ الروم اور الزخرف میں اور "نِعْمَةٌ" البقرہ۔ آل عمران۔ المائدہ۔ ابراہیم۔ النحل۔ لقمان۔ فاطر۔ اور الطور کی سورتوں میں۔ اور "سُنَّتٌ"۔ انفعال۔ فاطر اور ثانی غافر میں۔ اور اِمْرَأَةُ مَعَ زَوْجِهَا. وَتَمَّتْ کَلِمَةُ رَبِّکَ الْحُسْنٰی. فَنَجْعَلْ لَعْنَةَ اللّٰهِ.

وَالْخَامِسَةُ اَنَّ لَعْنَةَ اللّٰهِ اور مَعْصِيَةَ. کے الفاظ سورۃ قدسمع میں اور اِنَّ شَجَرَةَ الزَّقُّوْمِ. قُرَّةُ عَيْنٍ. جَنَّةُ نَعِيْمٍ. بَقِيَّتُ اللّٰهِ. يَااَبَتِ. اَللَّاتَ. مَرْضَاتَ. هَيْهَاتَ. ذَاتَ. اَبْنَتْ اور فَطْرَةَ بھی۔

پانچواں قاعدہ وصل اور فصل کے بیان میں: اَلَّا (فتحہ کے ساتھ) عام طور پر وصل کیا جاتا ہے مگر دس جگہیں اس سے مستثنیٰ ہیں۔ اَنْ لَا اَقُوْلُ اَنْ لَا تَقُوْلُوْا. سورۃ الاعراف میں اَنْ لَّا مَلْجَا سورۃ ہود میں اَنْ لَّا اِلٰهَ. اَنْ لَا تَعْبُدُوْا اِلَّا اللّٰهَ. اور اِنِّيْ اَخَافُ اَنْ لَّا تُشْرِكَ سورۃ الحج میں اَنْ لَّا تَعْبُدُوْا سورۃ یٰسین میں اَنْ لَا تَعْلُوْا سورۃ الدخان میں اَنْ لَّا يُشْرِكْنَ سورۃ الممتحنۃ میں۔ اور اَنْ لَّا يَدْخُلَنَّهَا سورۃ نٓ میں اور مِمَّا بھی موصول ہی اتا ہے۔ مگر مِنْ مَلَكَتْ سورۃ النساء اور سورۃ الروم میں اور مِنْ مَّا رَزَقْنَاكُمْ سورۃ المنافقین میں مفصول لکھے گئے ہیں۔ مِمَّنْ مطلق طور پر موصول ہی لکھا جاتا ہے۔ عَمَّا بھی موصول لکھا جاتا ہے مگر عَنْ مَّا نُهُوْا عَنْهُ میں اُسے مفصول لکھا گیا ہے۔ اِمَّا بالکسر بھی موصول لکھا گیا ہے لیکن ایک جگہ سورۃ الرعد میں۔ اِنْ مَّا نُرِيَنَّكَ مفصول لکھا گیا ہے۔ اَمَّا بالفتح مطلقاً موصول ہی لکھا جاتا ہے۔ عَمَّنْ موصول لکھا جاتا ہے۔ مگر عَنْ مَنْ يَّشَآءُ سورۃ نور میں۔ اور عَنْ مَنْ تَوَلّٰى سورۃ النجم میں دو جگہ مفصول لکھا گیا ہے۔ اَمَّنْ کی کتابت بھی موصول ہی آتی ہے۔ مگر اَمْ مَنْ يَكُوْنُ سورۃ النساء میں۔ أَمْ مَّنْ اَسَّسَ اور اَمْ مَنْ خَلَقْنَا سورۃ الصافات میں۔ اور اَمْ مَنْ يَاْتِيْ مُؤْمِنًا کی مثالوں میں مفصول مکتوب ہوا ہے۔ اِلَّمْ بالکسر عام طور سے موصول لکھا جاتا ہے۔ لیکن فَاِنْ لَّمْ يَسْتَجِيْبُوْا لَكَ سورۃ القصص میں مفصول مکتوب ہوا ہے۔ مگر گیارہ جگہوں میں مفصول لکھا گیا ہے۔ فِيْ مَا فَعَلْنَ دوم سورۃ البقرہ میں۔ "لِيَبْلُوَكُمْ فِيْ مَا سورۃ المائدہ میں اور سورۃ الانعام میں "قُلْ لَا اَجِدُ فِيْ مَا اشْتَهَتْ" سورۃ الانبیاء میں "فِيْ مَا اَفَضْتُمْ' فِي مَاهٰهُنَا سورۃ الشعراء میں "فِيْ مَا رَزَقْنَاكُمْ" سورۃ الروم میں۔ "فِيْ مَاهُمْ فِيْهِ اور فِيْ مَا كَانُوْا فِيْهِ دونوں جگہ سورۃ الزمر میں۔ اور نُنْشِئَكُمْ فِيْ مَا لَا تَعْلَمُوْنَ" اِنَّمَا کی کتابت بھی موصول کی گئی ہے مگر ایک جگہ "اِنَّ مَا تُوْعَدُوْنَ لَاٰتٍ سورۃ الروم میں۔ ایسے ہی اَنَّمَا بالفتح بھی موصول لکھا جاتا ہے مگر دو جگہ اَنَّ مَا يُوْعَدُوْنَ سورۃ الحج اور سورۃ لقمان میں كُلَّمَا کی کتابت بھی موصول ہوتی ہے مگر كُلَّمَا رُدُّوْا اِلَى الفِ اور مِنْ كُلِّ مَا سَاَلْتُمُوْهُ میں دو جگہ مفعول لکھا گیا ہے۔ بِئْسَمَا موصول لکھا جاتا ہے مگر جہاں لام کے ساتھ آئے گا وہاں اس کو مفصول لکھیں گے اور نِعِمَّا' مَهْمَا' رُبَمَا' كَاَنَّمَا اور وَيْكَاَنَّ سب موصول ہی لکھے گئے ہیں۔ اور حَيْثُ مَا اور اَنْ لَمْ کے ساتھ اور اَنْ لَّن کی کتابت جدا جدا کی جاتی ہے۔ مگر اَنْ لَّنْ سورۃ الکہف میں اور سورۃ القیامۃ میں موصول لکھا گیا ہے اور اَيْنَ مَا بھی مفصول لکھا جاتا ہے لیکن فَاَيْنَمَا تُوَلُّوْا 'اَيْنَمَا يُوَجِّهْهُ میں اسے موصول لکھا گیا ہے۔ اور اَيْنَمَا تَكُوْنُوْا يُدْرِكْكُمْ میں اختلاف ہے (کسی نے موصول لکھا ہے اور بعض نے مفصول) اور ایسے ہی سورۃ الشعراء میں اَيْنَمَا كُنْتُمْ تَعْبُدُوْنَ اور سورۃ الاحزاب میں اَيْنَمَا ثُقِفُوْا کی بابت بھی خلاف ہے۔ لِكَيْ لَا مفصول لکھا جاتا ہے مگر آل عمران۔ الحج اور الحدید کی سورتوں میں اس کو موصول لکھا گیا ہے۔ اور دوم الاحزاب میں اور يَوْمَ هُمْ اور مثل فَمَالِ. وَلَاتَ حِيْنَ' اِبْنَ اُمَّ کے مفصول لکھے جاتے ہیں مگر (آخری کلمہ) سورۃ طٰہٰ میں یوں لکھا گیا ہے کہ ہمزہ کو واو کی صورت میں لکھا ہے اور ابن کا ہمزہ حذف کر دیا ہے اس لئے اُس کی صورت "يَبْنَؤُمَّ" ہو گئی ہے۔

چھٹا قاعدہ اُن الفاظ کی کتابت میں جن میں دو قراءتیں آتی ہیں اور وہ ایک قراءت کی صورت پر لکھے گئے ہیں۔ اور قراءت سے ہماری مراد شاذ قراءت نہیں بلکہ اُس کے ماسوا مشہور اور مطرد قراءتیں ہیں۔ اس قسم کی مثالوں میں سے؛

بعض یہ کلمات ہیں "مٰلِکِ یَوْمِ الدِّیْنِ. یُخٰدِعُوْنَ. وَوٰعَدْنَا. وَالصّٰعِقَةُ. وَالرِّیٰحِ. وَتُفٰدُوْهُمْ. وَتَظٰهَرُوْنَ. وَلاَ تُقٰتِلُوْهُمْ اور اسی کے مثل دوسرے کلمات اور لَوْ لاَ دِفٰعُ. فَرِهٰنٌ اور طٰئِرًا آل عمران اور المائدہ میں "مُضٰعَفَةً" اور اُس کے مانند کلمات۔ عٰقَدَتْ اَیْمٰنُکُمْ. اَلْاَوْلَیٰنِ' لٰمَسْتُمْ. قٰسِیَةً. قِیٰمًا لِلنَّاسِ. خَطِیٰتِکُمْ سورۃ الاعراف میں طٰئِفٌ. حٰشَا لِلّٰهِ. وَسَیَعْلَمُ الْکٰفِرُ تَزٰوَرُ. زٰکِیَةً. فَلاَ تُصٰحِبْنِیْ. لاَ تَّخَذْتَ مِهٰدًا وَحَرٰمٌ عَلٰی قَرْیَةٍ. اِنَّ اللّٰهَ یُدٰفِعُ. سُکٰرٰی وَمَاهُمْ بِسُکٰرٰی. اَلْمُضْغَةَ عِظٰمًا. فَکَسَوْنَا الْعِظٰمَ. سِرٰجًا. بَلِ ادّٰرَکَ. وَلاَ تُصٰعِرْ. رَبَّنَا بٰعِدْ. اَسٰوِرَةٌ ان سب کلموں میں بلا الف کے لکھا گیا ہے۔ حالانکہ اُن کی قراءت الف اور حذف الف دونوں کے ساتھ ہوئی ہے اور وَغِیٰبَةُ الْجُبِّ وَاُنْزِلَ عَلَیْهِ اٰیٰةٌ سورۃ العنکبوت میں اور ثَمَرٰتٍ من اَکْمَامِهَا سورۃ فصلت جِمٰلٰتٌ. فَهُمْ عَلٰی بَیِّنٰتٍ اور وَهُمْ فِی الْغُرُفٰتِ اٰمِنُوْنَ ان کلمات کو محض حرف تا کے ساتھ لکھا گیا ہے حالانکہ اُن کی قراءت صیغہ جمع اور واحد دونوں کے ساتھ ہوتی ہے۔ اور تُقٰةً کو حرفِ یا کے ساتھ لِاَهَبَ کو الف کے ساتھ یَقُصُّ الْحَقَّ کو بغیر حرف یا کے اٰتُوْنِیْ زُبَرَ الْحَدِیْدِ کو فقط الف کے ساتھ فَنُجِّیَ مَنْ نَّشَاءُ نُنْجِ الْمُؤْمِنِیْنَ کو ایک ہی نون کے ساتھ اَلصِّرَاطِ کو جہاں بھی وہ واقع ہوا ہے۔ اور بَصْطَةً کو سورۃ الاعراف میں اور اَلْمُصَیْطِرُوْنَ اور مُصَیْطِرٍ کو صرف حرفِ صاد کے ساتھ لکھا ہے اور کسی دوسرے حرف سے نہیں لکھا۔ اور کبھی کوئی کلمہ اس طرح لکھا جاتا ہے کہ اُس کی صورت مکتوبی میں دونوں قراءتیں پڑھے جانے کی صلاحیت ہوتی ہے۔ جیسے "فٰکِهُوْنَ" بلا الف کے کہ اس کی ایک ہی قراءت یہی ہے اور اعتبار پر کہ اُسے الف کے ساتھ پڑھیں تو بوجہ جمع تصحیح ہونے کے اس کا الف کتابت میں محذوف ہے۔

فرع وہ کلمات جو کہ شاذ قراءت کے موافق لکھے گئے ہیں۔ منجملہ اُن کے ہیں "اِنَّ الْبَقَرَ تَشَابَهَ عَلَیْنَا اَوْ کُلَّمَا عٰهَدُوْا مَا بَقِیَ مِنَ الرِّبٰوا (اس کی ایک قراءت ضمہ اور سکون واؤ کے ساتھ کی گئی ہے) فَلَقٰتِلُوْکُمْ' اِنَّمَا طٰئِرُکُمْ. طٰئِرَهٗ فِیْ عُنُقِهٖ. تُسٰقِطْ. سٰمِرًا. وَفِصٰلُهٗ فِیْ عٰمَیْنِ. عٰلِیَهُمْ ثِیٰبُ سُنْدُسٍ. خِتٰمُهٗ مِسْکٌ اور فَادْخُلِیْ فِیْ عِبٰدِیْ.

فرع اور وہ مختلف مشہور قراءتیں جو کسی زیادتی کے ساتھ آئی ہیں اور رسم خط (کتابت) وغیرہ اُس زیادتی کی متحمل نہیں ہوتیں۔ جیسے اَوْصٰی. اور وَصّٰی. تَجْرِیْ تَحْتَهَا اور مِنْ تَحْتِهَا. سَیَقُوْلُوْنَ اللّٰهُ اور لِلّٰهِ اور مَا عَمِلَتْ اَیْدِیْهِمْ اور عَمِلَتْهُ تو اُن کی کتابت قراءت کے مانند آئی ہے اور وہ سب مختلف مصاحف امام میں پائی گئی ہیں۔

فائدہ: سورتوں کے فواتح خاص حروف کی ذاتی صورتوں پر لکھے گئے ہیں نہ کہ اُن کی ان آوازوں پر جو کہ نطق میں خارج ہوتی ہیں۔ اور اس کی وجہ یہ ہے کہ محض اُن حروف کی شہرت پر اکتفا کیا گیا ہے۔ اور حٰمٓ عٓسٓقٓ کو بخلاف الٓمٓصٓ اور کٓهٰیٰعٓصٓ کے اس لئے جدا کر کے لکھا ہے کہ حٰمٓ عٓسٓقٓ کو اُس کی چھ ہم شکل سورتوں سے مطرد بنانا مدنظر تھا۔

فصل

کتابتِ قرآن کے آداب: مصحف کی کتابت۔ اُسے حسین بنا کر لکھنا' مبین کرنا اور واضح بنانا مستحب ہے۔ اور ملاس کے خط کی تحقیق بغیر مشق کئے ہوئے یا اُس کی تعلیق مکروہ امر ہے۔ اور ایسے ہی کسی چھوٹی سی چیز میں قرآن شریف کا لکھنا

بھی مکروہ ہے۔ ابوعبید نے فضائل القرآن میں روایت کی ہے کہ عمر رضی اللہ عنہ سے کسی شخص کے پاس ایک مصحف نہایت باریک قلم سے لکھا ہوا دیکھا تھا اور انہوں نے اس بات کو برا خیال کر کے اُس آدمی کو جسمانی سزا دی تھی۔ اور کہا تھا کہ کتاب اللہ کی تعظیم کرو (یعنی اُسے بڑی سی بنا کر لکھو) اور عمر رضی اللہ عنہ کا دستور تھا کہ جب وہ کوئی بڑا مصحف دیکھا کرتے تھے تو بہت خوش ہوتے''۔

عبدالرزاق نے علی رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ ''اُن کو چھوٹے چھوٹے مصاحف ناپسند ہوتے تھے''۔ اور ابو عبید نے علی رضی اللہ عنہ ہی سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کسی چھوٹی چیز میں قرآن شریف کا لکھا جانا پسند نہیں کیا''۔ ابو عبید اور بیہقی نے کتاب شعب الایمان میں ابی حکیم العبدی سے نقل کیا ہے کہ اُس نے بیان کیا ''علی رضی اللہ عنہ میری طرف اُس حالت میں ہو کر گزرے جب کہ میں مصحف کو لکھ رہا تھا علی رضی اللہ عنہ نے فرمایا ''اپنے قلم کو جلی کر لے''۔ میں نے قلم پر ایک قط رکھ دیا اور پھر لکھنے لگا اور اس بات کو معائنہ کر کے علی رضی اللہ عنہ نے ارشاد کیا ''ہاں اس طرح تو اس کو منور بنا جیسا کہ اللہ پاک نے اسے منور بنایا ہے۔ اور بیہقی نے علی رضی اللہ عنہ سے موقوفاً روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ایک شخص نے بسم اللہ الرحمٰن الرحیم کی کتابت نہایت بنا کر اور سنوار کے کی تھی اس لئے اُس کی مغفرت ہوگئی''۔ ابونعیم نے تاریخ اصفہان میں اور ابن اشتہ نے کتاب المصاحف میں ابان کے طریق پر انس رضی اللہ عنہ سے مرفوعاً روایت کی ہے کہ جس شخص نے بسم اللہ الرحمٰن الرحیم کو تجوید (خوب سنوار کر) کے ساتھ لکھا۔ خدا اس کی مغفرت کر دے گا۔ اور ابن اشتہ نے عمر بن عبدالعزیز رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے اپنے عمال کو یہ فرمان تحریر کیا تھا جس وقت تم میں سے کوئی شخص بسم اللہ الرحمٰن الرحیم لکھے تو اس کو چاہئے کہ ''الرحمٰن'' کو مد کے ساتھ لکھے''۔ اور زید بن ثابت رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ وہ بسم اللہ الرحمٰن الرحیم کو اس طرح لکھنا مکروہ سمجھتے تھے کہ اُس میں سین (یعنی سین کے دندانے عیاں نہ ہوں) نہ ہو''۔

اسی راوی نے یزید بن حبیب سے نقل کیا ہے کہ عمرو بن العاصؓ کے کاتب نے عمر رضی اللہ عنہ کے نام ایک خط لکھتے ہوئے اُس پر بسم اللہ الرحمٰن الرحیم کو بغیر سین کے لکھا تھا اس لئے عمر رضی اللہ عنہ نے اُس کو تازیانہ کی سزا دی۔ اور کسی نے اُس کاتب سے سوال کیا کہ تم کو امیرالمومنین نے سزائے تازیانہ کیوں دی ہے؟ تو اُس نے کہا مجھ پر ایک سین کے بارہ میں تازیانہ کی مار پڑی ہے'' اور یہی ابن سیرین کی نسبت بیان کرتا ہے کہ وہ بسم اللہ کے حرف با کو میم تک کشش کر لے جانے کے ساتھ سین کی کتابت ناپسند کرتے تھے۔ (یعنی بغیر دندانہ کے سین کی کتابت کو مکروہ جانتے تھے) ابن ابی داؤد نے کتاب المصاحف میں ابن سیرین کی نسبت روایت کی ہے کہ وہ مصحف کو اس طرح لکھنا ناپسند کرتے تھے کہ اس کے حروف کو بیجا طور پر کشش کر کے یا گھسیٹ کے لکھا جائے۔ اور کسی نے اس کی وجہ دریافت کی تو راوی نے کہا کہ اس میں ایک طرح کا نقص ہے اس لئے انہوں نے اس کو مکروہ جانا۔ اور قرآن کی کتابت کسی نجس شے کے ساتھ مکروہ ہے۔ لیکن سونے سے قرآن کا لکھنا اچھا ہے جیسا کہ غزالی نے کہا ہے۔ اور ابوعبید نے ابن عباسؓ ابی : ژاو . ابی الدرداء رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ اُن لوگوں نے اس بات کو مکروہ جانا ہے (یعنی سونے کے ساتھ قرآن کی کتابت مکروہ قرار دی ہے) اور اسی راوی نے ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ اُن کے روبرو سے ایک مصحف گزرا جو کہ سونے سے آراستہ و پیراستہ کیا گیا تھا تو انہوں نے کہا ''مصحف کو مزین بنانے والی چیزوں میں سب سے اچھی چیز اُس کی وہ تلاوت ہے جو کہ حق کے

ساتھ ہو''۔ ہمارے اصحاب یعنی شوافع نے کہا ہے کہ قرآن شریف کی کتابت احاطوں، دیواروں اور چھتوں پر سخت مکروہ ہے اس واسطے کہ یہ جگہیں پامال ہوا کرتی ہیں۔ اور ابوعبید نے عمرو بن عبدالعزیز رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ''تم لوگ قرآن شریف کو ایسی جگہ نہ لکھو جہاں وہ پامال ہو''۔

کیا قرآن شریف کی کتابت غیر عربی خط میں جائز ہے؟ زرکشی نے کہا ہے کہ اُس نے اس بارہ میں کسی عالم کا کوئی کلام نہیں دیکھا ہے مگر وہ کہتا ہے کہ اس بابت میں جواز کا احتمال ہے۔ کیونکہ جو شخص قرآن شریف کو عربی زبان اور خط میں پڑھتا ہے وہ غیر عربی خط میں اس کو اچھی طرح پڑھ سکے گا۔ ورنہ اُس کی کتابت اس طرح پر قریب قریب ویسی ہی منع ہو گی جیسی کہ قرآن کی قراءت غیر عربی زبان میں حرام ہوتی ہے۔ اور اس کے ممنوع ہونے کی ایک وجہ علماء کا یہ قول بھی ہے کہ ''قلم دو زبانوں میں سے ایک زبان ہے'' (یعنی کتابت اور قراءت زبان کی دو قسموں میں سے ایک قسم قلم (کتابت) بھی ہے) اور اہل عرب بجز عربی قلم (خط) کے کسی دوسرے قلم (خط) کو نہیں جانتے ہیں اور قرآن شریف کے بارہ میں اللہ پاک نے فرمایا ہے ''بلسَانٍ عرَبِيٍّ مُّبِيْنٍ''۔

فائدہ: ابن ابی داؤد نے ابراہیم التیمی سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا عبداللہ رضی اللہ عنہ نے فرمایا ہے کہ ''مصاحف کو بجز مضری (قبیلہ مضر کے آدمی) کے اور کوئی نہ لکھے''۔ ابن ابی داؤد (راوی) کہتا ہے کہ یہ قول لغات (زبانوں) کے لحاظ پر مبنی ہے''۔

مسئلہ: اس بارہ میں اختلاف ہے کہ آیا مصحف میں نقطے لگانے اور اعراب دینے چاہئیں یا نہیں؟ کہا جاتا ہے کہ سب سے پہلے مصحف میں نقطوں اور اعراب کو ابوالاسود الدولی نے عبدالملک بن مروان کے حکم سے لگایا تھا۔ ایک قول میں اس امر کی اولیت امام حسن بصریؒ اور یحییٰ بن یعمر کے لئے مخصوص کی جاتی ہے۔ کہا گیا ہے کہ سب سے پہلے یہ کام نصر بن عاصم لیثی نے انجام دیا تھا۔ ہمزہ، تشدید، روم اور اشمام کے قواعد اور علامات کا موجد اور بانی خلیل نحوی ہے۔ اور قتادہ کا بیان ہے کہ ابتدا میں مصحف میں صرف نقطے دیئے گئے۔ پھر اس کے خمس (یعنی پانچ پانچ آیتوں کے حصے) مقرر ہوئے۔ اور اس کے بعد عشر (یعنی دس دس آیتوں کے حصے) قرار دیئے گئے۔ اور کسی دوسرے عالم کا قول ہے کہ مصحف میں سب سے پہلے جو نئی بات کی گئی وہ یہ تھی کہ آیتوں کے آخر میں نقطے دیئے گئے اور اس کے بعد فواتح اور خواتم کے نقطے لگائے گئے۔

یحیٰی بن ابی کثیر کا قول ہے کہ صحابہ رضی اللہ عنہم مصاحف میں احداث کی گئی باتوں سے بجز ان تینوں لفظوں کے جو آیتوں کے سروں پر دیئے جاتے ہیں (علامت آیت) اور کسی بات کو جانتے نہ تھے اس قول کو ابن ابی داؤد نے روایت کیا ہے۔ ابوعبید اور دیگر راویوں نے ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا قرآن کو ہر چیز سے خالی بناؤ اور اُس میں کوئی شے خلط ملط نہ کرو''۔ اور نخعی سے مروی ہے کہ وہ مصاحف میں نقطے لگانا بھی مکروہ سمجھتے تھے۔

ابن سیرینؒ سے روایت کی گئی ہے کہ اُنہوں نے قرآن شریف میں نقطے دینے اور فواتح اور خواتیم کو ممتاز بنانے کو مکروہ جانا تھا۔ ابن مسعودؓ اور مجاہدؒ سے روایت کی گئی ہے کہ ان دونوں صاحبوں نے مصحف میں ''عشر'' لکھنے کو مکروہ قرار دیا تھا۔ ابن ابی داؤد نے نخعی کی نسبت بیان کیا ہے کہ وہ عشر اور فواتح کے لکھنے اور مصحفوں کو چھوٹا بنا کر تحریر کرنے کو ناپسند کرتے تھے اور اس بات کو بھی مکروہ جانتے تھے کہ اس میں فلاں سورۃ لکھا جائے۔ اور اسی راوی نے نخعی ہی سے روایت کی ہے کہ

اُن کے پاس ایک ایسا مصحف لایا گیا جس میں لکھا تھا فلاں سورۃ اتنی آیتوں کی۔ تو نخعی نے کہا اس کو محو کر دو اس لئے کہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ اس کو مکروہ سمجھتے تھے۔ ابی العالیہ سے روایت کی ہے کہ وہ مصحف میں زائد جملوں کا لکھنا اور یہ لکھنا کہ فلاں سورۃ کا آغاز اور فلاں سورۃ کا خاتمہ اس کو برا سمجھتے تھے۔ اور مالکؒ نے کہا ہے کہ جن مصحفوں میں عالم لوگ تعلیم پایا کرتے ہیں ان میں نقطے دے دینا کوئی حرج کا سبب نہیں مگر امہات (یعنی ان اصل مصاحف میں جو امام ہیں) نقطے دینا جائز نہیں۔

الحلیمی کا قول ہے کہ قرآن شریف میں اعشار، اخماس، سورتوں کے ناموں اور تعداد آیات کا لکھنا مکروہ ہے کیونکہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے کہا ہے ''تم قرآن شریف کو مجرد بناؤ یعنی دوسری باتوں سے خالی ہی رکھو۔ لیکن نقطے دینا جائز ہے اس لئے کہ نقطوں کی کوئی ایسی صورت نہیں ہوتی جس کے سبب سے قرآن شریف سے خارج چیز کے قرآن ہونے کا وہم پیدا ہو بلکہ نقطے تو صرف مقروء، پڑھی جانے والی چیز کی ہیئت پر دلالت کرنے والی چیزیں ہیں اس واسطے جو شخص اُن کی حاجت رکھتا ہے اُس کے لئے ان کا ثبت کرنا مضر امر نہیں ہے۔ بیہقی نے کہا ہے قرآن شریف کے آداب میں یہ بات ہے کہ اُس کو مفخم بنایا جائے یعنی وہ بہت خوشنما خط میں کھلا کھلا لکھا جائے۔ حروف کو چھوٹا اور ادھ کٹا نہ لکھیں اور جو چیز قرآن شریف میں نہیں ہے اُس کو قرآن میں لکھتے وقت مخلوط (گھال میل) نہ کریں جیسے آیتوں کی تعداد، سجدے، عشر، وقف، قراءتوں کے اختلاف اور آیتوں کے معانی ابن ابی داؤد نے حسن اور ابن سیرین سے روایت کی ہے کہ ان دونوں صاحبوں نے کہا مصاحف میں نقطے دینا کوئی مضائقہ کی بات نہیں ہے۔ اور ربیعۃ بن عبدالرحمٰن سے مروی ہے کہ قرآن شریف میں اعراب لگانا بھی کچھ ہرج کا باعث نہیں''۔ نووی نے کہا ہے کہ مصحف میں نقطے دینا اور اُس میں اعراب لگانا مستحب ہے اس لئے کہ اس طرح قرآن شریف کو غلط پڑھنے اور تحریف سے محفوظ بنایا جاتا ہے۔ اور ابن مجاہد کا قول ہے کہ قرآن شریف میں سے بجز اُس لفظ یا جملہ کے جو مشکل ہو اور کسی چیز پر اعراب لگانا سزاوار نہیں ہے۔

الدانی کا قول ہے ''میں سیاہی سے نقطے دینا جائز نہیں سمجھتا کیونکہ اس میں رسم مصحف کی صورت کا تغیر ہو جاتا ہے اور ایسے ہی میں ایک مصحف میں مختلف رنگوں کی روشنائیوں سے متفرق قراءتوں کا جمع کر دینا بھی غیر جائز خیال کرتا ہوں اس واسطے کہ یہ نہایت حد سے بڑھی ہوئی تخلیط ہے اور مرسوم کی بے حد تغیر۔ ہاں میری رائے یہ ضرور ہے کہ حرکتیں، تنوین، تشدید، سکون اور مد سرخی کے ساتھ لگائی جائے اور ہمزے زردی کے ساتھ۔ اور جرجانی جو کہ ہمارے اصحاب میں سے ہے کتاب الشافعی میں کہتا ہے کہ کلمات قرآن کی تفسیر اُس کے مابین السطور میں لکھنا مذموم امر ہے۔

فائدہ: صدر اوّل میں قرآن شریف کو اعراب لگانے کی صورت یہ تھی کہ زیر، زبر اور پیش کی جگہ صرف نقطے ہی دیئے جاتے تھے۔ یوں کہ فتحہ اول حرف پر ایک نقطہ دینے سے۔ ضمہ اُس کے آخر پر نقطہ لگانے سے اور کسرہ اول حرف کے نیچے نقطہ رکھنے سے نمایاں کیا جاتا تھا۔ الدانی اسی طریقہ پر چلا ہے۔

اعراب کا جو طریقہ آج کل مشہور ہے وہ حروف سے اخذ کی گئی حرکتوں کے ساتھ تلفظ کا منضبط کرنا ہے۔ اس دستور کو خلیل نحوی نے ایجاد کیا اور یہی بکثرت رائج اور واضح ترین طریقہ ہے اور عمل بھی اسی پر ہے۔ چنانچہ اسی طرز میں فتحہ کی شکل مستطیل (ا) اور حرف کے اوپر لکھی جاتی ہے۔ کسرہ کی شکل بھی ایسی ہی مستطیل اور حرف کے نیچے (ا) تحریر میں آتی ہے۔

ضمہ حرف کے اوپر ایک چھوٹا سا واوٗ (اُ) لکھ کر عیاں کیا جاتا ہے۔ اور تنوین انہی حرکات ثلاثہ میں ہر ایک کو دہرا کرنے کا نام ہے۔ پس اگر وہ تنوین مظہر ہو اور کسی حرفِ حلق سے قبل تو اس کو خاص حرف کے اوپر رکھا جائے گا ورنہ دونوں حرفوں کے مابین اوپر کر کے لکھا جائے گا۔ الف محذوفہ اور اُس سے بدل کر آئی ہوئی حرکت اپنے محل میں سرخ روشنائی سے لکھی جاتی ہے۔ اور ہمزہ محذوفہ بلا کسی حرف کے محض ہمزہ ہی اور سرخی سے لکھا جاتا ہے اور نون اور تنوین پر حرف با سے قبل اقلاب (قلب کیے جانے) کی علامت سرخ لکھی جاتی ہے اور حرف حلق سے قبل ہمزہ محذوفہ کی علامت کتابت میں سکون کو قرار دیا جاتا ہے۔ مگر ادغام اور اخفا کی حالت میں اس کو معری رہنے دیتے ہیں اور مدغم حرف معری رکھ کر اس کا مابعد مشدد کیا جاتا ہے۔ مگر طا پرتا کے قبل سکون مکتوب ہوا کرتا ہے جیسے فَرَطتُ اور حرف ممدود کی کشش ایک حرف کی مد کے حد سے تجاوز نہیں کرتی۔

فائدہ: الحربی نے کتاب غریب الحدیث میں بیان کیا ہے کہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ کا قول جَرِّدُوا الْقُرْاٰنَ قرآن شریف کو مجرد بناؤ دو وجہوں کا احتمال رکھتا ہے۔ ایک وجہ یہ ہے کہ قرآن شریف کو تلاوت میں مجرد بناؤ یعنی اس کے ساتھ غیر قرآن کو خلط ملط نہ کرو۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ قرآن شریف کو کتابت میں نقطے دینے اور عشر لگانے سے مجرد رکھو۔ بیہقی نے کہا ہے کہ واضح ترین بات یہ ہے کہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے اپنے اس قول سے قرآن شریف کے ساتھ دیگر کتب آسمانی کو خلط ملط کرنے کی ممانعت مراد لی ہے اس لئے کہ قرآن شریف کے ماسوا اور جتنی آسمانی کتابیں ہیں وہ یہودیوں اور نصاریٰ ہی سے اخذ کی جاتی ہیں۔ اور ان لوگوں کا کتب الٰہی کے بارہ میں کوئی اعتبار نہیں کیا جاتا ہے یعنی یہ اطمینان نہیں ہو سکتا کہ انہوں نے کتب سابقہ میں تحریف نہ کی ہو۔

فرع: ابن ابی داؤد نے کتابت المصاحف میں ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ ''انہوں نے مصحف کی کتابت پر اُجرت لینے کو مکروہ خیال کیا ہے''۔ اور ایسی ہی روایت ایوب السختیانی نے ابن عمرؓ اور ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے کی ہے کہ اُن دونوں صاحبوں نے مصحفوں کی خرید و فروخت کو مکروہ قرار دیا ہے''۔ محمد بن سیرینؒ سے مصحف کی خرید و فروخت اور اُس کی کتابت پر اجرت لینا ان تمام امور کی کراہت نقل کی ہے۔ اور مجاہدؒ ابن المسیب اور حسنؒ سے نقل کیا ہے کہ ان لوگوں نے ہر سہ اُمور کی نسبت کوئی حرج نہ ہونے کا خیال ظاہر کیا ہے''۔ اور سعید بن جبیرؒ سے مروی ہے کہ اُن سے مصحفوں کی فروخت کے بابت دریافت کیا گیا تو اُنہوں نے کہا اس میں کوئی خرابی نہیں اس واسطے کہ اُس کی فروخت کرنے والے صرف اپنے ہاتھ کی محنت کی اجرت لیا کرتے ہیں''۔

یہی راوی ابن حنفیہ کی بابت بیان کرتا ہے کہ ان سے بیع مصحف کے بارہ میں سوال کیا گیا تھا تو اُنہوں نے کہا کہ ''اس میں تو صرف ورق (کاغذ) فروخت کیا جاتا ہے''۔ اور عبداللہ بن شقیق سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا ''رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اصحاب مصاحف کی بیع میں بہت تشدد کیا کرتے تھے''۔ اور نخعی سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا نہ مصحف کی تجارت کرنی چاہیے اور نہ وہ میراث کے طور پر کسی کی ملک میں آتا ہے۔ ابن المسیب سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے مصاحف کی فروخت کو مکروہ مانا ہے اور کہا ہے کہ ''اپنے بھائی کی کتابت اللہ کے ساتھ اعانت کر دیا اُسے قرآن کو ہبہ کر دو''۔ اور عطاء کے واسطہ سے ابن عباسؓ کا یہ قول نقل کیا ہے کہ انہوں نے کہا ''مصحفوں کو خریدو مگر انہیں فروخت نہ کرو''۔

اور مجاہد سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے مصاحف کی بیع سے منع کیا اور اُن کے خریدنے کی اجازت دی ہے‘‘۔

غرض کہ ان روایتوں سے سلف صالحینؒ کے اس بارہ میں تین قول حاصل ہوتے ہیں جن میں سے تیسرا قول بیع مصحف کی کراہت اور اس کی خریداری کی اِباحت ہے۔ اور یہی قول ہمارے نزدیک صحیح اور موجہ تر ہے جیسا کہ اس کی تصحیح شرح المہذب کے مصنف نے کی ہے۔ اور کتاب الروضۃ کے زوائد میں اس قول کو شافعیؒ کی صریح عبارت سے نقل کیا ہے۔ الرافعی کہتا ہے ‘‘اور کہا گیا ہے کہ قیمت دراصل اُن لکھے ہوئے اوراق کی دی جاتی ہے جو کہ مابین الدفتین ہیں کیونکہ خدائے پاک کا کلام بیچا نہیں جاتا’’۔ اور کہا گیا ہے کہ وہ قیمت اجرت نسخ (نقل) کا معاوضہ ہوتی ہے‘‘۔ اور اس سے پہلے دونوں قولوں کی اسناد ابن الحنفیہ اور ابن جبیر کی طرف کی جاتی ہے۔ اور اس بارہ میں ایک تیسرا قول یہ ہے کہ ‘‘وہ قیمت ایک ہاتھ دونوں چیزوں کی بدل ہوتی ہے یعنی کتابت اور عمل ید کی’’۔ ابن ابی داوٗد نے شعبی سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا ‘‘مصحفوں کی بیع میں کوئی خرابی نہیں اس لئے کہ جو چیز فروخت کی جاتی ہے وہ صرف کاغذ اور لکھنے والے کے ہاتھ کی محنت ہے’’۔

فرع: شیخ عزالدین ابن عبدالسلام نے کتاب القواعد میں بیان کیا ہے کہ ‘‘مصحف کے لئے تعظیماً قیام کرنا بدعت ہے صدر اول میں اس کی کوئی مثال نہیں پائی گئی ہے اور درست قول وہ ہے جو کہ نووی نے کتاب التبیان میں اس امر کے مستحب ہونے کی نسبت کہا ہے کیونکہ اس فعل میں کلامِ الٰہی کی تعظیم اور اُسے حقیر نہ سمجھنے کا اظہار ہے۔

فرع: مصحف کو بوسہ دینا مستحب ہے کیونکہ عکرمۃ بن ابی جہل رضی اللہ عنہ ایسا ہی کیا کرتے تھے۔ اور اس کو حجر اسود کے بوسہ دینے پر بھی قیاس کیا گیا ہے۔ اس بات کو بعض علماء نے ذکر کیا ہے اور اس لئے بھی قرآن کریم کو بوسہ دینا مستحب ہے کہ وہ خدائے پاک کی طرف سے عطا شدہ تحفہ ہے لہٰذا اس کو بوسہ دینا ویسا ہی مشروع امر ہوا جس طرح کہ چھوٹے بچہ کو چومنا مستحب ہے۔ اور احمدؒ سے اس بارہ میں تین روایتیں آئی ہیں: جواز، استحباب اور توقف اگرچہ اُسے بوسہ دینے میں کلامِ الٰہی کی رفعت اور اُس کا اکرام (بزرگداشت) ظاہر ہوتا ہے اس واسطے کہ اس بارہ میں قیاس کو کچھ دخل نہیں چنانچہ یہی سبب ہے کہ عمر رضی اللہ عنہ نے حجر اسود کے بارہ میں کہا تھا ‘‘اگر میں نے یہ نہ دیکھا ہوتا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تجھے بوسہ دیتے تھے، تو کبھی میں تجھ کو نہ چومتا۔

فرع: مصحف کو خوشبو دینا اور اُسے بلند چیز پر رکھنا مستحب ہے۔ اور اُس کو تکیہ کی جگہ رکھنا یا اُس پر ٹیک لگانا حرام ہے اس لئے کہ اس فعل میں قرآن کریم کی بے وقری اور اُس کی حقارت ہوتی ہے۔ اور زرکشی نے کہا ہے کہ یہی حالت قرآن مجید کی طرف دونوں پیر پھیلانے کی ہے یعنی یہ بھی حرام ہے’’۔ اور ابن ابی داوٗد نے المصاحف میں سفیانؒ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے مصاحف کا لٹکایا جانا مکروہ سمجھا تھا۔ اور اسی راوی نے ضحاک سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا ‘‘حدیث کے لئے مصحف کی طرح کرسیاں (بلند تپائیاں) نہ استعمال کرو۔

فرع صحیح روایت کے اعتبار پر قرآن مجید کو چاندی سے آراستہ بنانا جائز ہے۔ اور یہ اَمر اس کی بزرگداشت کے لئے ہونا چاہئے۔ بیہقی نے ولید بن مسلم سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا ‘‘میں نے مالکؒ سے مصحفوں پر چاند چڑھانے کی بابت سوال کیا تھا تو اُس سے ایک مصحف نکال کر ہمیں دکھایا اور کہا ‘‘میرے باپ نے میرے دادا سے یہ روایت بیان کی

ہے کہ ''صحابہ رضی اللہ عنہم نے قرآن شریف کو عثمان رضی اللہ عنہ کے عہد میں جمع کیا تھا اور اُن لوگوں نے مصاحف کو اس طرح پر یا اس کے مانند چاندی چڑھا کر آراستہ بنایا تھا۔ اور رہی یہ بات کہ مصحف کو سونے سے آراستہ بنایا جائے تو صحیح تر قول اس کے متعلق یہ ہے کہ عورت کے لئے یہ بات جائز ہے اور مرد کے واسطے نہیں۔ اور بعض علماء نے سونے چاندی چڑھانے کا جواز نفس (ذات) مصحف کے ساتھ خاص کیا ہے۔ اور اُس کے غلاف کو جو مصحف سے جدا ہوتا ہے۔ اس حکم میں داخل نہیں رکھا ہے مگر ظاہر ترین امر دونوں چیزوں کا آراستگی کے جواز میں یکساں مانا جاتا ہے۔

فرع: اگر مصحف کے چند اوراق کو کہنہ اور بوسیدہ ہو جانے کی یا ایسی ہی کسی اور وجہ سے بیکار بنا دینے کی ضرورت آ پڑے تو اُن کو دیواروں کی دراڑ یا کسی اور ایسی ہی جگہ میں رکھنا جائز نہیں ہے کیونکہ بسا اوقات وہ اُس جگہ سے نکل کر گر پڑتا ہے اور پامال ہوتا ہے۔ ایسے ہی اُن اوراق کو پھاڑ ڈالنا بھی جائز نہیں اس وجہ سے کہ اس فعل میں حروف کو ایک دوسرے سے جدا کرنا اور کلمات کو پراگندہ بنانا لازم آتا ہے۔ اور اس بات میں لکھی ہوئی چیز کی حقارت اور بے وقری نکلتی ہے۔ الحلیمیؒ نے ایسا ہی کہا ہے اور کہا ہے کہ اُس کا پانی سے دھوڈالنا مناسب ہے۔ اور اگر آگ میں جلا دے تو کوئی نقصان نہیں اس واسطے کہ عثمان رضی اللہ عنہ نے اُن مصاحف کو آگ میں جلوا دیا تھا جن میں منسوخ آیتیں اور قراءتیں درج تھیں اور اُن کی یہ بات کسی نے بری نہیں قرار دی''۔ اور حلیمی کے سوا کسی دوسرے عالم نے ذکر کیا ہے کہ دھونے سے آگ میں جلا دینا زیادہ اچھا ہے۔ یوں کہ اُس کا دھوون زمین پر ضرور ہی گرتا ہے۔ قاضی حسین نے اپنی تعلیق (نام کتاب) میں وثوق کے ساتھ آگ میں جلانے کو ممتنع بتایا ہے اس لئے کہ یہ بات احترام و تعظیم کے خلاف ہے۔ نووی نے اس کی کراہت کا حکم لگایا ہے اور حنفیؒ لوگوں کی بعض کتابوں میں آیا ہے کہ جس وقت مصحف بوسیدہ ہو جائے تو اس کو جلانا نہ چاہئے بلکہ اُسے زمین میں ایک گڑھا کھود کر اُس میں دفن کر دینا لازم ہے مگر اس قول کے ماننے میں ایک طرح کا توقف ہے اس لئے کہ ایسی حالت میں اُس کی پامالی کا اندیشہ قوی ہوتا ہے۔

فرع: ابن ابی داؤد نے ابن المسیب سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا ''تم میں سے کوئی شخص صرف **مصحف** اور مسجد ہی نہ کہے اس واسطے کہ جو چیز اللہ پاک کی ہے وہ بہر حال عظیم ہے یعنی قرآن مجید اور مسجد شریف۔ وغیرہ تعظیمی کلمات ختم کر کے ان کا نام لینا مناسب ہے۔

فرع: خود ہمارا اور جمہور علماء کا مذہب یہی ہے کہ بے وضو شخص کو مصحف چھونا حرام ہے خواہ وہ چھوٹا ہو یا بڑا۔ اور اس کی علت ہے قولہ تعالیٰ ''لَا یَمَسُّہٗ اِلَّا الْمُطَھَّرُوْنَ'' اور ترمذیؒ وغیرہ کی حدیث کہ قرآن شریف کو طاہر شخص کے سوا اور کوئی ہاتھ نہ لگائے''۔

خاتمہ ابن ماجہ وغیرہ نے انس رضی اللہ عنہ سے مرفوعاً روایت کی ہے کہ ''سات چیزیں ایسی ہیں جن کا اجر بندہ کو اُس کی موت کے بعد قبر میں ملتا ہے۔ جس نے کوئی علم سکھایا۔ یا کوئی نہر جاری کی۔ یا کوئی کنواں کھودایا کوئی ثمر دار درخت لگایا یا کوئی مسجد بنوائی یا کوئی ایسا بیٹا چھوڑا جو اس کی موت کے بعد اُس کے لئے دعائے مغفرت کرتا رہے یا اپنے ترکہ میں کوئی مصحف چھوڑا۔

نوع ستتر

قرآن کی تفسیر اور تاویل کی معرفت اور اُس کے شرف اور اُس کی ضرورت کا بیان

تفسیر: سہ حرفی مادہ ''اَلْفَسَر'' (ف۔ س۔ ر) سے تفعیل کے وزن پر ہے۔ اور ''فسر'' کے معنی ہیں بیان اور کشف۔ اور کہا جاتا ہے کہ ''الفسر'' ۔ ''السفر'' کا مقلوب ہے۔ جب کہ صبح کی روشنی پھیلتی ہے اُس وقت تم کہتے ہو ''اَسْفَرَ الصُّبْحُ'' اور ایک قول یہ ہے کہ تفسیر کا ماخذ ہے ''تَفْسِرَةٌ'' اور یہ لفظ اُس قوت کا اسم ہے جس کے ذریعہ سے طبیب مرض کی شناخت کیا کرتا ہے۔

تاویل: تاویل کی اصل ہے ''الاول'' جس کے معنی ہیں رجوع (بازگشت) پس گویا کہ تاویل آیت (کلام الٰہی) کو اُن معانی کی طرف پھیر دینے کا نام ہے جن کی وہ محتمل ہوتی ہے۔ اور ایک قول ہے کہ اُس کا ماخذ ہے ''اَیالت'' جس کے معنی ہیں سیاست (حکمرانی اور انتظام ملک داری) گویا کہ کلام کی تاویل کرنے والے نے اُس کا انتظام درست کر دیا اور اُس میں معنی کو اس کی جگہ پر رکھ دیا۔

تفسیر اور تاویل کے بارہ میں اختلاف ہوا ہے۔ ابوعبید اور ایک گروہ کہتا ہے کہ ان دونوں لفظوں کے ایک ہی معنی ہیں۔ اور ایک قوم نے اس بات کو ماننے سے انکار کیا ہے یہاں تک کہ ابن حبیب نیشاپوری اس بارہ میں مبالغہ سے کام لے کر کہا ہے کہ اور ہمارے زمانہ میں ایسے مفسر لوگ پیدا ہوئے ہیں کہ اگر اُن سے تفسیر اور تاویل کے مابین جو فرق ہے اُس کو دریافت کیا جائے تو اُنہیں اس کا کوئی جواب ہی نہ سوجھ پڑے راغب کہتا ہے ''تفسیر بہ نسبت تاویل کے عام تر چیز ہے۔ اور اُس کا زیادہ تر استعمال لفظوں اور مفردات الفاظ میں ہوا کرتا ہے۔ اور تاویل کا استعمال اکثر کر کے معانی اور جملوں کے بارہ میں آتا ہے۔ پھر زیادہ تر تاویل کا استعمال کتب الٰہیہ کے بارہ میں ہوتا ہے اور تفسیر کو کتب آسمانی اور اُن کے ماسوا دوسری کتابوں کے بارہ میں بھی استعمال کر لیتے ہیں'' ۔ اور راغب کے سوا کسی اور عالم کا قول ہے کہ ''تفسیر ایسے لفظ کے بیان (واضح کرنے) کا نام ہے جو کہ صرف ایک ہی وجہ کا محتمل ہو اور تاویل ایک مختلف معانی کی طرف متوجہ ہونے والے لفظ کو اُن ہی معانی میں سے کسی ایک معنی کی طرف متوجہ بنا دینے کا نام ہے۔ اور یہ توجیہ دلیلوں کے ذریعہ سے ظاہر ہوئی ہے''۔

اور ماتریدی کا قول ہے کہ تفسیر اس یقین کا نام ہے کہ لفظ سے یہی امر مراد ہے اور خدا تعالیٰ پر اس گواہی دینے کا کہ اس نے لفظ سے یہی مراد لیے ہے۔ لہٰذا اگر اُس کے لئے کوئی مقطوع بہ دلیل قائم ہو تو وہ تفسیر صحیح ہے ورنہ تفسیر بالرائے ہو گی جس کی ممانعت آئی ہے۔ اور تاویل اس کو کہتے ہیں کہ بہت سے احتمالات میں سے کسی ایک کو بغیر قطع اور شہادت علی اللہ

سے ترجیح دے دی جائے۔

ابو طالب ثعلبی اس کی تعریف یوں کرتا ہے کہ تفسیر لفظ کی وضع کو بیان کرنے کا نام ہے حقیقتاً ہو یا مجازاً۔ جیسے "اَلصِّرَاط" کی تفسیر طریق کے ساتھ۔ اور "صَیِّبٌ" کی تفسیر مطر (بارش) کے ساتھ کرنا۔ اور تاویل لفظ کے اندرونی (مدعا) کی تفسیر کا نام ہے اور یہ "اَلْاَوْل" سے ماخوذ ہے جس کے معنی ہیں انجام کار کی طرف رجوع لانا۔ لہٰذا تاویل حقیقۃ مراد سے خبر دیتا ہے اور تفسیر دلیل مراد کا بیان کرنا کیونکہ لفظ مراد کو کشف کرتا ہے اور کاشف ہی دلیل ہوا کرتا ہے۔ اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ "اِنَّ رَبَّکَ لَبِالْمِرْصَادِ" اس کی تفسیر یہ ہے کہ "مِرْصَاد"، "رَصَدٌ" سے ماخوذ ہے۔ کہا جاتا ہے رَصَدْتُہٗ یعنی میں نے اُس کی نگرانی کی اور تاک رکھی۔ اور "مِرْصَاد"، رصد سے مفعال (مصدر میمی) کے وزن پر ہے۔ اور اس آیۃ کریمہ کی تاویل یہ ہے کہ خدا تعالیٰ نے اس قول کے ساتھ اپنے حکم کی بجا آوری میں سستی کرنے اور اُس کے لئے تیار و مستعد رہنے میں غفلت برتنے کے بُرے انجام سے خوف دلایا ہے۔ اور قطعی دلیلیں اس سے لفظ لغوی وضع کے خلاف معنی مراد ہونے کا بیان کرنے کی مقتضی ہیں۔

اصفہانی نے اپنی تفسیر میں یوں بیان کیا ہے۔ معلوم رہے کہ علماء کی اصطلاح اور بول چال میں معانی قرآن کے کشف اور اُس کے مراد کا بیان مقصود ہوتا ہے عام ازیں کہ بحسب لفظ مشکل وغیرہ کے ہو یا بحسب معنی ظاہر وغیرہ کے اور تاویل اکثر کر کے جملہ میں ہوتی ہے۔ تفسیر کا استعمال یا تو غریب الفاظ میں ہوتا ہے جیسے بَحِیْرَۃٌ۔ اَلسَّائِبَۃُ اور اَلْوَصِیْلَۃَ میں۔ یا کسی وجیز لفظ میں بطور شرح بیان کرنے کے۔ جیسے قولہ تعالیٰ اَقِیْمُوا الصَّلٰوۃَ وَاٰتُوا الزَّکٰوۃَ" میں۔ اور یا کسی ایسے کلام میں تفسیر کا استعمال ہوتا ہے جو کسی قصہ پر شامل ہو اور اس کلام کا تصور میں لانا بغیر اُس قصہ کی معرفت کے ممکن نہ ہو۔ جیسے قولہ تعالیٰ "اِنَّمَا النَّسِیْٓءُ زِیَادَۃٌ فِی الْکُفْرِ" اور قولہ تعالیٰ "لَیْسَ الْبِرُّ بِاَنْ تَاْتُوا الْبُیُوْتَ مِنْ ظُھُوْرِھَا" اور تاویل کا استعمال کسی مرتبہ عام طور پر ہوتا ہے۔ اور کسی دفعہ خاص امر کے انداز پر جیسے لفظ کفر کہ یہ کبھی مطلق جحود کے واسطے بولا جاتا ہے۔ اور کہیں پر خاص کر کے باری عزوجل کے جحود کے بارہ میں اس کا استعمال ہوتا ہے۔ یا ایمان کا لفظ کہ یہ کہیں مطلق تصدیق کے معنی میں مستعمل ہوتا ہے اور دوسری جگہ تصدیق حق کے معنی میں۔ اور یا اُس کا استعمال مختلف معنوں میں مشترک لفظ میں ہوتا ہے جیسے کہ "وَجَدَ" کا لفظ "اَلْجِدَۃُ۔ اَلْوَجد اور اَلْوَجُوْد کے معانی میں بالاشتراک استعمال ہوا ہے اور اصفہانی کے علاوہ کسی دوسرے عالم کا قول ہے کہ تفسیر کا تعلق روایت سے ہے اور تاویل کا تعلق درایت سے۔

ابونصر القشیری کا قول ہے کہ تفسیر کا اختصار محض پیروی اور سماع پر ہے اور استنباط ایسی چیز ہے جو کہ تاویل سے تعلق رکھتی ہے۔ اور ایک گروہ کا قول ہے کہ جو بات کتاب اللہ میں مبین اور سنت صحیحہ میں معین واقع ہوئی ہو اُس کو تفسیر کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے اس لئے کہ اُس کے معنی ظاہر اور واضح ہو چکے ہیں اور کسی شخص کو اجتہاد یا غیر اجتہاد کے ذریعہ سے اُن معانی کے ساتھ تعرض کرنے کا یارا نہیں رہ گیا ہے بلکہ اُن الفاظ کا حمل خاص اُنہی معانی پر کیا جائے گا جو اُن کے بارہ میں وارد ہوئے ہیں اور اُن معانی کی حد سے تجاوز نہ ہوگا۔ اور تاویل وہ ہے جس کو معانی خطاب کے باعمل علماء نے اور آلات علوم کے ماہر ذی علم اصحاب نے استنباط کیا ہو۔ اور ایک گروہ کا جن میں سے علامہ بغوی اور گواشی بھی ہے یہ قول ہے کہ "تاویل آیت کو ایسے معنیٰ کی طرف پھیرنے کا نام ہے جو اُس کے ماقبل اور مابعد کے ساتھ موافق ہوں اور آیت اُن معنوں

کی محتمل ہو۔ پھر وہ معنی استنباط کے طریق سے بیان کیے جائیں اور کتاب وسنت کے مخالف نہ ہوں‘‘۔

بعض علماء نے یہ بیان کیا ہے کہ تفسیر اصطلاح میں نزول آیات اُن کے شانِ نزول‘ اُن کے قصوں اور ان کے اسباب نزول کے علم کو کہا جاتا ہے اور اس بات کے جاننے کو بھی تفسیر کے نام سے موسوم کرتے ہیں کہ آیاتِ قرآنی کے مکی ومدنی‘ محکم ومتشابہ‘ ناسخ ومنسوخ‘ خاص وعام‘ مطلق ومقید‘ مجمل ومفسر‘ حلال وحرام‘ وعد ووعید‘ امر ونہی‘ اور عبرت وامثال ہونے کی ترتیب معلوم ہو۔ اور ابوحیان نے کہا ہے کہ ’’تفسیر ایک ایسا علم ہے جس میں الفاظِ قرآن کی کیفیت نطق۔ ان کے مدلولات اور احکام افرادیہ اور ترکیبیہ۔ اور ان معانی سے بحث کی جاتی ہے جن پر بحالت ترکیب اُن الفاظ کو محمول کیا جاتا ہے۔ اور اسی بات کے تتمات بھی تفسیر میں شامل ہیں۔

ابوحیان کہتا ہے کہ تفسیر کی تعریف میں ہمارا قول ’’علم‘‘ جنس ہے اور ہمارا یہ قول کہ ”يُبْحَثُ فِيْهِ“ عَنْ كَيْفِيَّةِ النُّطْقِ بِاَلْفَاظِ الْقُرْاٰنِ“ علم قراءت ہے۔ اور ہمارے قول ”وَمَدْلُوْلَاتِهَا“ سے اُنہی الفاظ کے مدلولات مراد ہیں اور یہ علم لغت کا متن ہے جس کی ضرورت اس علم (تفسیر) میں پڑتی ہے۔ اور ہم نے ”وَاَحْكَامِهَا الْاِفْرَادِيَّةِ وَالتَّرْكِيْبِيَّةِ“ اس واسطے کہا ہے کہ یہ قول صرف بیان اور بدیع کے علوم پر مشتمل ہے۔ اور ہمارا قول ”وَمَعَانِيْهَا الَّتِيْ تُحْمَلُ عَلَيْهَا حَالَةَ التَّرْكِيْبِ“ ان چیزوں پر بھی شامل ہے جن پر وہ لفظ از روئے حقیقۃ دلالت کر رہا ہے یا از روئے مجاز کیونکہ ترکیب کبھی اپنے ظاہری طرز سے ایک شے کی مقتضی ہوتی ہے اور چونکہ کوئی رکاوٹ اُس کو اُس شے پر محمول کرنے سے روک دیتی ہے لہٰذا وہ اُس شے کے غیر پر محمول کر دی جاتی ہے اور اسی بات کا نام مجاز ہے اور ہمارا قول ”وَتَتِمَّاتٌ لِذٰلِكَ“ معرفت نسخ۔ اسباب نزول۔ اور ایسے قصہ کی شناخت پر دلالت کرتا ہے جو کہ قرآن شریف کی بعض مبہم رکھی گئی باتوں کی توضیح کرتا ہو۔ اور اسی طرح کی دوسری باتیں‘‘۔

زرکشی نے کہا ہے کہ تفسیر ایک ایسا علم ہے جس کے ذریعہ سے خدا تعالیٰ کی وہ کتاب سمجھی جاتی ہے جسے اُس نے اپنے نبی محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل فرمایا ہے اور اسی علم کے ذریعہ سے کتاب اللہ کے معانی کا بیان‘ اُس کے احکام کا استخراج اور اس کے حکم کو معلوم کیا جاتا ہے۔ اور اس بارہ میں علم لغت‘ علم نحو‘ علم صرف‘ علم بیان‘ علم اصولِ فقہ اور علم قراءت سے استمداد کی جاتی ہے اور اس میں اسبابۂ نزول اور ناسخ ومنسوخ کی معرفت کی بھی حاجت پڑتی ہے‘‘۔

فصل: اور تفسیر کی جانب حاجت ہونے کی وجہ بعض علماء نے یہ بیان کی ہے کہ ’’اس بات کی تشریح کرنے کی ضرورت نہیں کہ خدا تعالیٰ نے اپنی مخلوق کو ایسی چیز کے ساتھ مخاطب بنایا ہے جس کو وہ اچھی طرح سمجھتے ہیں اور اس لئے پروردگارِ عالم نے ہر ایک رسول کو اُسی کی قوم کی زبان میں بھیجا ہے۔ اور اپنی کتاب کو بھی اُنہی قوموں کی زبان (بولی) میں نازل فرمایا ہے۔ پھر رہی یہ بات کہ اب تفسیر کی حاجت کیوں ہوئی؟ تو اُس کا ذکر ایک قاعدہ کی قرارداد کے بعد کیا جائے گا۔ اور وہ قاعدہ یہ ہے ’’انسانوں میں سے جو شخص کوئی کتاب تصنیف کرتا ہے وہ صرف خود ہی اُس کو سمجھنے کے لئے تصنیف کرتا اور اُس کی کوئی شرح نہیں کیا کرتا ہے۔ اور اُس کتاب کی شرح کی حاجت محض تین باتوں کے لحاظ سے پڑتی ہے۔ اُن میں سے ایک بات مصنف کی فضیلت کا کمال ہے کہ وہ اپنی علمی قوت کی وجہ سے وجیز لفظوں میں دقیق معنوں کو جمع کر دیتا ہے اِس لئے بعض اوقات مصنف کی مراد کا سمجھنا مشکل ہو جاتا ہے۔ لہٰذا ایسی صورت میں شرح سے اُن مخفی معنوں کا اظہار مقصود ہوا۔ اور

اسی سبب سے بعض اماموں نے جو اپنی تصانیف کی خود ہی شرحیں لکھی ہیں وہ بہ نسبت اُنہی کتابوں کے دوسرے لوگوں کی لکھی ہوئی شروح کے بہت زیادہ مراد پر دلالت کرنے والی ہیں۔

دوسری بات یہ ہے کہ مصنف اپنی کتاب میں چند مسئالہ کو تمام بنانے والی زائد باتیں اور شرطیں اس اعتماد پر درج کرنے سے نظر انداز کر جاتا ہے کہ وہ اُمور اور شروط واضح چیزیں ہیں۔ یا اس لئے اُن کو نہیں درج کرتا کہ اُن چیزوں کا تعلق کسی دوسرے علم سے ہے۔ لہٰذا ایسی حالتوں میں شرح کرنے والے کو امر محذوف اور اُس کے مراتب کے بیان کی حاجت پیش آتی ہے۔

تیسری بات لفظ میں کئی معنوں کا احتمال ہونا ہے جیسا کہ مجاز، اشتراک اور دلالت التزام کی صورتوں میں پایا جاتا ہے اور ان صورتوں میں شارح پر لازم آتا ہے کہ وہ مصنف کی غرض کو بیان کرے اور اُسے دوسرے معنوں پر ترجیح دے۔

ان تین باتوں کے علاوہ یہ بھی قابلِ غور امر ہے کہ بشری تصنیفوں میں وہ باتیں بھی واقع ہو ہی جاتی ہیں جن سے کوئی بشر خالی نہیں ہوتا مثلاً بھول، غلطی یا کسی شے کی تکرار یا مبہم کا حذف وغیرہ اسی طرح کے دیگر نقائص، لہٰذا شارح کو حاجت پیش آتی ہے کہ وہ مصنف کی ان لغزشوں کا بھی اظہار کر دے۔ اور جب کہ یہ بات ٹھیک قرار پا گئی تو اب ہم کہتے ہیں کہ قرآن شریف کا نزول محض عربی زبان میں ہوا۔ اور عرب زبان بھی کون؟ افصح العرب کے زمانہ کی زبان۔ پھر اُن لوگوں کو بھی صرف قرآن شریف کے ظاہر امور اور احکام ہی کا علم حاصل ہوتا تھا لیکن اُس کے اندرونی مفہوم کی باریکیاں ان پر جب ہی منکشف ہوا کرتی تھیں جس وقت کہ وہ بحث اور غور سے کام لیتے اور اکثر باتوں کی بابت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کیا کرتے تھے مثلاً جس وقت قولہ تعالیٰ "وَلَمْ یَلْبِسُوْا اِیْمَانَهُمْ بِظُلْمٍ" نازل ہوا تو صحابہ رضی اللہ عنہم نے کہا "اور ہم میں سے کون شخص ایسا ہے جس نے اپنی جان پر ظلم نہیں کیا ہے؟" (یعنی کسی گناہ کا مرتکب نہیں ہوا ہے) پس اُس وقت نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے آیت کریمہ کے لفظ ظلم کی تفسیر "شرک" کے ساتھ فرمائی اور اس پر دوسری آیت "اِنَّ الشِّرْکَ لَظُلْمٌ عَظِیْمٌ" کو بطور استدلال پیش کیا ہے۔ یا جس طرح پر بی بی عائشہ رضی اللہ عنہا نے "حِسَابًا یَسِیْرًا" کی بابت سوال کیا تھا کہ وہ کیا ہے؟ تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا وہ "عرض" ہے اور جیسے کہ عدی بن حاتم رضی اللہ عنہ کا قصہ "اَلْخَیْطُ الْاَبْیَضُ وَالْاَسْوَدُ" کے بارہ میں۔ اور ان کے ماسوا دوسری بہت سی باتیں جن کو ایک ایک کر کے لوگوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا تھا۔ اور ہم لوگ اُن باتوں کے محتاج ہیں جن کے محتاج صحابہ رضی اللہ عنہم تھے۔ اور علاوہ بر آں ہم کو احکامِ ظواہر میں سے بھی ایسے امور کے علم کی حاجت ہے جن کی احتیاج صحابہ رضی اللہ عنہم کو ہرگز نہ تھی۔ اور ہمارے اس احتیاج کا سبب ہمارا بغیر سیکھے ہوئے احکامِ لغت کے مدارک سے (فہم سے) قاصر ہونا ہے۔ لہٰذا ہم کو تمام لوگوں سے بڑھ کر تفسیر کی ضرورت اور حاجت ہے۔ اور یہ بات بھی محتاج بیان نہیں کہ قرآن شریف کے بعض حصہ کی تفسیر صرف وجیز الفاظ کو بسیط بنا دینے اور اُن کے معانی کو منکشف کر دینے کے قبیل سے ہوتی ہے۔ اور بعض مقامات کی تفسیر چند احتمالات میں سے کسی ایک احتمال کو دوسرے پر ترجیح دینے کی قسم سے ہوا کرتی ہے۔

اور الجوینی نے بیان کیا ہے کہ "تفسیر کا علم "سہل دشوار" ہے۔ اُس کی دشواری کئی وجوہ سے عیاں ہے اور منجملہ اُن وجوہ کے نمایاں تر وجہ یہ ہے کہ قرآنِ پاک ایسے متکلم کا کلام ہے کہ نہ تو انسانوں کو اُس کے مراد تک متکلم ہی سے سن کر پہنچنا

نصیب ہوا ہے۔ اور نہ اُس متکلم تک اُن کی رسائی ممکن ہے۔ اور بخلاف اس کے امثال، اشعار اور ایسے ہی دیگر انسانی کلاموں کے بابت یہ بھی ممکن ہے کہ انسان خود اُن کے متکلموں سے ہنگام تکلم اُن کو سن لے یا ایسے لوگوں سے سن سکے جنہوں نے خاص متکلم کی زبان سے سنا ہو لیکن قرآن کریم کی تفسیر قطعی طور پر بجز اس کے نہیں معلوم ہو سکتی کہ اُس کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا گیا ہو۔ اور یہ بات باستثنائے معدودے چند اور تھوڑی سی آیتوں کے تمام قرآن شریف میں حاصل ہونا دشوار ہے۔ لہٰذا کلام ربانی کی مراد کا علم، اشاروں، علامتوں اور دلیلوں کے ذرائع سے استنباط کیا جائے گا جو کہ اُس کلام میں ہیں۔ اور اس امر کی حکمت یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے بندوں کی بابت چاہا کہ وہ اُس کی کتاب میں تفکر (غور وفکر) کریں۔ اور اسی لئے اُس نے اپنے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو اُس کی تمام آیات کی مراد پر ''نص'' وارد کرنے کا حکم نہیں دیا۔

فضل اور علم تفسیر کا شرف کوئی مخفی امر نہیں ہے۔ اس کی بابت خود اللہ پاک فرماتا ہے ''یُؤْتِی الْحِکْمَۃَ مَنْ یَّشَآءُ وَمَنْ یُّؤْتَ الْحِکْمَۃَ فَقَدْ اُوْتِیَ خَیْرًا کَثِیْرًا'' ابن ابی حاتم وغیرہ نے ابن ابی طلحہ کے طریق پر ابن عباس رضی اللہ عنہ سے قولہ تعالیٰ ''یُؤْتِی الْحِکْمَۃَ'' کے بارہ میں روایت کی ہے انہوں نے کہا ''اس سے قرآن کی معرفت مراد ہے کہ اس میں سے ناسخ کیا ہے اور منسوخ کیا۔ محکم کیا ہے اور متشابہ کیا، مقدم کون چیز ہے اور موخر کیا اور حلال کیا ہے اور حرام اور امثال کون سا''۔

اور ابن مردویہ نے جویبر گے طریق پر بواسطہ ضحاک ابن عباس رضی اللہ عنہ سے مرفوعاً روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا قولہ تعالیٰ ''یُؤْتِی الْحِکْمَۃَ'' سے قرآن شریف کا عطا کرنا مراد ہے''۔ ابن عباس رضی اللہ عنہ نے کہا ''یعنی قرآن شریف کی تفسیر کیونکہ پڑھنے کو تو اُسے نیک اور بد بھی پڑھتے ہیں'' اور ابن ابی حاتم نے ابی الدرداء رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ قولہ تعالیٰ ''یُؤْتِی الْحِکْمَۃَ'' سے قراءت قرآن شریف اور اُس میں غور کرنا مقصود ہے''۔

ابن جریر نے اسی اوپر کی روایت کے مانند قول مجاہد ابی العالیہ اور قتادہ سے بھی نقل کیا ہے۔ اور اللہ پاک فرماتا ہے ''وَتِلْکَ الْاَمْثَالُ نَضْرِبُھَا لِلنَّاسِ وَمَا یَعْقِلُھَآ اِلَّا الْعٰلِمُوْنَ''۔ ابن ابی حاتم نے عمرو بن مرۃ سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا ''میں کسی ایسی آیت پر گزرتا ہوں جس کو میں نہ جانتا ہوں تو وہ مجھ کو سخت غمگین بنا دیتی ہے کیونکہ میں نے اللہ پاک کو یہ فرماتے سنا ہے ''وَتِلْکَ الْاَمْثَالُ نَضْرِبُھَا لِلنَّاسِ وَمَا یَعْقِلُھَآ اِلَّا الْعٰلِمُوْنَ''۔ اور ابو عبید نے حسنؒ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا ''خدا تعالیٰ نے کوئی آیت ایسی نازل نہیں فرمائی ہے جس کے بارہ میں وہ اس بات کے جاننے کو دوست نہ رکھتا ہوں کہ اُس آیت کا نزول کس معاملہ میں ہوا ہے اور کہ اُس سے کیا مراد لی گئی ہے۔

ابوذر الہروی نے فضائل القرآن میں سعید بن جبیر کے طریق پر ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے فرمایا ''جو شخص قرآن شریف کو پڑھتا ہے اور وہ اُس کی تفسیر اچھی طرح نہیں کر سکتا اُس کی حالت مثل اُس اعرابی کے ہے جو کہ شعر کو بے سمجھے اور غیر موزوں طور پر پڑھتا ہو''۔ اور بیہقی وغیرہ نے ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث سے مرفوعاً روایت کی ہے کہ ''قرآن شریف کی تعریف کرو اور اُس کے غریب الفاظ کی تلاش میں سرگرم رہو''۔

ابن الانباری نے ابی بکر الصدیقؓ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا ''بے شک یہ بات مجھ کو بہت

زیادہ پسند ہے کہ میں قرآن شریف کی کسی ایک آیت کی تعریف کروں بہ نسبت اس بات کے کہ میں ایک آیت کو حفظ کرلوں'' اور اسی راوی نے عبداللہ بن بریدہ سے بواسطہ کسی صحابی رضی اللہ عنہ کے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا ''کاش اگر مجھ کو یہ معلوم ہو کہ چالیس دن کا سفر کر کے بھی قرآن شریف کی ایک آیت کی تعریف کروں گا تو ضرور میں اتنا مشکل سفر اختیار کروں اور نیز اسی راوی نے شعبی کے طریق سے روایت کی ہے کہ اُس نے بیان کیا'' عمر رضی اللہ عنہ نے کہا ہے کہ جو شخص قرآن شریف کو پڑھ کر اُس کی تعریف کرے تو اُسے خدا تعالیٰ کے یہاں شہید کا اجر ملے گا''۔

میں کہتا ہوں کہ اِن مذکورہ بالا آثار (اقوال سلف اور احادیث) کے میرے نزدیک یہ معنی ہیں کہ ان میں ''تقریب'' سے بیان اور تفسیر کو مراد لیا گیا ہے اس لئے کہ نحوی حکم پر اعراب ایک حادث (نو پیدا شدہ) اصطلاح ہے اور اس لئے کہ سلف صالحین طبیعی اور جبلی طور پر زبان دانی میں تعلیم حاصل کرنے کے ہرگز محتاج نہ تھے۔ اور پھر میں نے ابن النقیب کو بھی اسی بات کی طرف مائل ہوتے دیکھا ہے جس کو میں بیان کر آیا ہوں چنانچہ وہ کہتا ہے۔ اور جائز ہے کہ تعریب سے فن نحو کے قواعد کا برتنا مراد ہو۔ اور اس بات کا تسلیم کیا جانا بعید از عقل نظر آتا ہے کیونکہ تقریب سے تفسیر کے معنی لئے جانے پر اُس قول سے بھی استدلال ہوتا ہے جس کو السّلفی نے کتاب الطیوریات میں ابن عمر رضی اللہ عنہ کی حدیث سے مرفوعاً روایت کیا ہے کہ ''تم قرآن شریف کی تعریب کرو وہ اُس کی تاویل پر تمہاری رہنمائی کرے گا''۔

اور علماء کا اس بات پر اجماع ہے کہ تفسیر کا جاننا فرض کفایہ ہے۔ اور منجملہ تین شرعی علوم کے یہ بزرگ ترین علم ہے۔ اور اصفہانی کا قول ہے کہ سب سے اچھا پیشہ یا کام جو انسان کرتا ہے وہ قرآن شریف کی تفسیر ہے''۔

اس قول کی تشریح یہ ہے کہ کام کا شرف یا تو اُس کے موضوع کے شرف سے وابستہ ہوتا ہے جیسے کہ زرگری چمڑا رنگنے کا کام سے اس لئے اشرف ہے کہ زرگری کا موضوع ہے سونا اور چاندی اور وہ چمڑا رنگنے کے موضوع سے اشرف ہے جو کہ مردہ جانور کی کھال ہے۔ اور یا پیشہ کا شرف اُس کی غرض کے شرف سے متعلق ہوا کرتا ہے اس طرح کہ طب کا پیشہ بھنگی کے پیشہ سے اشرف ہے کیونکہ طب کی غرض' انسان کی تندرستی کو فائدہ پہنچانا ہے۔ اور بھنگی کا کام محض بیت الخلاء کی صفائی کی غرض پر مبنی ہے۔ اور یا پیشہ کا شرف اس کی طرف آدمیوں کے سخت محتاج ہونے سے تعلق رکھتا ہے جیسے فقہ کہ اس کی جانب طب کی نسبت بہت سخت حاجت پڑتی ہے۔ اس لئے کہ دنیا کا کوئی واقعہ خواہ وہ کسی مخلوق میں کیوں نہ ہوئی ایسا نہیں ہوتا جس میں فقہ کی حاجت نہ پائی جائے۔ اور فقہ ہی کے ذریعہ سے دینی اور دنیاوی احوال کے صلاح (درستی) کا انتظام قائم رہتا ہے۔

بخلاف طب کے کہ اُس کی طرف بعض بعض اوقات میں کچھ تھوڑے سے آدمیوں کو حاجت پڑا کرتی ہے۔ اور جب کہ یہ بات معلوم ہو چکی تو اس سے اندازہ ہو سکتا ہے کہ علم تفسیر کے پیشہ نے تینوں مذکورہ بالا جہتوں سے شرف کو اپنے اندر جمع کرلیا ہے موضوع کی جہت سے اس کو یوں شرف ہے کہ اُس کا موضوع ہے اللہ پاک کا کلام جو کہ تمام حکمتوں کا سرچشمہ اور ہر طرح کی فضیلتوں کا معدن ہے اُسی کلام میں اگلے لوگوں کے حالات بیان ہوئے ہیں اور اُسی میں مابعد کی چیزیں ہیں اور موجودہ پیش آنے والی باتوں کا حکم۔ وہ بار بار تکرار اور دست بدست پھرائی جانے سے کہنہ اور فرسودہ نہیں ہوتا۔ اور اُس کے عجائب ختم ہونے میں نہیں آتے۔ اور غرض کی جہت سے دیکھا جائے تو اُس کی غرض ہے عُروَۃُ الْوُثْقٰی کو مضبوط تھامنا

اور اُس حقیقی سعادت تک پہنچتا جو کبھی فنا نہیں ہوتی۔ اور اُس کی طرف شدت حاجت ہونے کے لحاظ سے دیکھا جائے تو یہ معلوم ہی ہے کہ ہر ایک دینی یا دنیوی کمال۔ جلد حاصل ہونے والا ہو یا بدیر ملنے والا۔ علوم شرعیہ اور معارف دینیہ ہی کا محتاج ہوتا ہے۔ اور یہ علوم معارف کتاب اللہ تعالیٰ کے علم پر موقوف ہیں۔

نوع اٹھتر

مفسر کی شرطوں اور اس کے آداب کی شناخت

علماء نے کہا ہے کہ جو شخص کتاب عزیز کی تفسیر کا ارادہ کرے وہ پہلے قرآن شریف کی تفسیر قرآن ہی سے طلب کرے اس لئے کہ قرآن شریف میں جو چیز ایک جگہ مجمل رکھی گئی ہے اُسی چیز کی دوسری جگہ میں تفسیر کر دی گئی ہے۔ اور جو شے ایک مقام پر مختصر کر کے بیان ہوئی ہے وہی شے قرآن شریف کے دوسرے موضع میں جا کر تفصیل کے ساتھ بیان کر دی گئی ہے۔

ابن الجوزی نے ایک خاص کتاب ہی اُن امور کے بیان میں لکھی ہے جو کہ قرآن کریم میں ایک جگہ اجمالاً بیان ہوئے ہیں۔ اور دوسری جگہ اُسی میں اُن کی تفسیر کر دی گئی ہے۔ میں نے ایسی باتوں کی چند مثالوں کی طرف مجمل کی نوع میں اشارہ کر دیا ہے۔ پھر اگر یہ بات (یعنی قرآن شریف کی تفسیر قرآن ہی سے کرنا) مفسر کو تفسیر کر سکنے سے عاجز بنا دے تو اُسے لازم ہے کہ قرآن کریم کی تفسیر کو سنت (صحیحہ) سے تلاش کرے کیونکہ سنت (حدیث) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قرآن کی شارح اور اُس کو واضح بنانے والی ہے۔ امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جتنی باتوں کا بھی حکم دیا ہے وہ سب احکام ایسے ہی ہیں جن کو آپ نے قرآن کریم سے سمجھا۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے ”اِنَّـا اَنـزَلْنَا اِلَيْکَ الْکِتٰبَ بِالْحَقِّ لِتَحْکُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا اَرَاکَ اللّٰهُ. فِیْ اٰيَاتٍ اُخَرَ“ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہی نے یہ بھی فرمایا ہے کہ ”آگاہ رہو بے شک مجھ کو قرآن دیا گیا ہے اور اُسی کے مانند ایک اور چیز بھی اُس کے ساتھ عطا ہوئی ہے“ (یعنی سنت)۔ اور اگر سنت سے بھی تفسیر کا پتا نہ ملے تو اب صحابہ رضی اللہ عنہ کے اقوال کی طرف رجوع لائے‘ اس واسطے کہ بے شک وہ لوگ قرآن کے بہت بڑے جاننے والے ہیں۔ یوں کہ اُنہوں نے تمام قرائن اور احوال نزول قرآن کے وقت دیکھے تھے۔ اور یوں بھی وہ لوگ کامل سمجھ‘ صحیح علم اور عمل صالح کی صفات سے خاص تھے اور حاکم نے مستدرک میں روایت کی ہے کہ جو صحابیؓ وحی اور تنزیل کے دیکھنے والے تھے اُن کی تفسیر کو مرفوع حدیث کا حکم حاصل ہوتا ہے۔

امام ابو طالب طبری نے اپنی تفسیر کے اوائل میں آدابِ مفسر کی بابت یوں بیان کیا ہے کہ ”معلوم رہے کہ مفسر کے واسطے جو شرطیں لازم ہیں اُن میں سے ایک پہلی شرط اعتقاد کا صحیح ہونا ہے۔ اور سنت دین کا لزوم کیونکہ جو شخص اپنے دین کے بارہ میں گمنام ہوگا اُس پر دنیاوی امور کے متعلق کبھی اعتبار و اعتماد نہ کیا جائے گا چہ جائے کہ دینی معاملات پر اعتماد کیا جائے۔ پھر جب کہ صرف دین ہی کے بارہ میں کسی عالم کی طرف سے خبر دینے پر اعتماد نہیں ہوتا تو کیونکر ہو سکتا ہے اسرارِ الٰہی کی خبر دہی اُس کی طرف سے صحیح مان لی جائے؟ اور اگر وہ شخص الحاد کے ساتھ بدنام ہوا تو اس کی طرف سے یہ خطرہ رہتا

ہے کہ وہ باطنیہ اور غالی رافضی فرقوں کے مانند لوگوں کو دھوکے اور فریب کے دام میں پھنسا کر گمراہ کر دے گا۔ اور اگر وہ کسی دنیاوی بے جا خواہش کے رکھنے میں متہم ہے تو بھی اُس پر اعتماد نہ کیا جائے گا۔ اس لئے کہ اُس سے خطرہ ہے کہ اُس کی نفسانی خواہش اور طمع اُسے قرآن کی ایسی تفسیر کر دینے پر آمادہ بنائے جو اُس کی بدعت ہی کے موافق ہو۔ جیسا کہ قدریہ فرقوں والوں کا طریقہ ہے کہ اُن میں سے کوئی ایک شخص تفسیر کی کتاب محض اس مقصد سے تصنیف کرتا ہے تا کہ لوگوں کو سلف صالحین کی پیروی اور طریق ہدایت کے لزوم سے باز رکھے۔ اور مفسر کے لئے واجب ہے کہ اُس کا اعتماد نبی صلی اللہ علیہ وسلم، آپ کے اصحاب رضی اللہ عنہم۔ اور اُن کے ہمعصر لوگوں ہی کے نقل پر ہو۔ اور وہ محدثات[1] سے پرہیز کرے۔ اور جس حالت میں مذکورۂ بالا حضرات کے اقوال میں تعارض واقع ہو اور یہ ممکن ہو کہ اُن اقوال کو باہم جمع کر کے اُن کا تعارض دور کر دیا جائے تو ایسا کر لے۔ جیسے کہ "صِرَاطَ الْمُسْتَقِيْمَ" پر کلام کرے اور دیکھے کہ اُس کے بارہ میں بزرگانِ سلف کے اقوال ایک ہی شے کی طرف راجع ہوتے ہیں اس لئے اُن میں سے بعض ایسے اقوال کو جمع میں داخل کر دے جو اُس میں داخل ہوتے ہیں کیونکہ قرآن کریم اور انبیاء کے طریق۔ پھر طریق سنت، طریقہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور طریق ابی بکر رضی اللہ عنہ و عمر رضی اللہ عنہ کے مابین کوئی تنافی نہیں پائی جاتی ہے۔ لہٰذا مفسر ان اقوال میں سے جس ایک قول کو بھی بالانفراد سے لے گا وہ محسن ہی ہوگا (یعنی اچھا کرے گا) لیکن اگر اُن اقوال میں باہم تعارض پایا جائے تو مفسر کو چاہئے کہ ایسے موقع پر جس قول کے بارہ میں سمع (سنی ہوئی بات) ثابت ہوئی ہو۔ اُس کو اُسی سمع کی طرف راجع کر دے۔ اور اگر کوئی سماعی شہادت نہیں پائی جاتی ہے لیکن دو مختلف اقوال میں سے کسی ایک کے تقویت دینے کا طریق استدلال کے ذریعہ سے پایا جاتا ہے تو جس امر میں استدلال قوی ہو اس کو ترجیح دے دے۔ مثلاً حروفِ ہجا کے معنوں میں صحابہ کا اختلاف پایا جاتا ہے اور ایسے موقعہ پر مفسر کو چاہئے کہ وہ اُس شخص کے قول کو ترجیح دے دے جس نے اُن حروف کو قسم قرار دیا ہے۔ اور اگر مراد کو سمجھنے کے بارہ میں دلیلوں کا تعارض آ پڑے اور وہ جان لے کہ ہاں یہ مقام اُس پر مشتبہ بن گیا ہے۔ تو اُسے چاہئے کہ جو کچھ بھی خدا تعالیٰ نے اُس کلام سے مراد لی ہے اُسی پر ایمان لے آئے اور اس کے معنی مراد کو متعین بنانے پر دلیری نہ کرے بلکہ اُسے بمنزلہ اُس کی تفصیل کے قبل ہی مجمل اور اُس کی تبیین کے قبل ہی متشابہ ہونے کے تصور کر لے۔ مفسر کی شرطوں میں سے ایک شرط یہ ہے کہ جو بات وہ کہتا ہو اُس میں اُس کا مقصد صحیح رہے تا کہ اس طرح وہ راستی اور راست روی کو (من جانب اللہ) پا سکے۔ اس لئے کہ اللہ پاک نے فرمایا ہے "وَالَّذِيْنَ جَاهَدُوْا فِيْنَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا" اور خلوصِ قصد جب ہی حاصل ہوگا جب کہ دنیا سے بے تعلقی اختیار کرے کیونکہ دنیاوی رغبت رکھنے کی صورت میں وہ اس بات سے مامون نہ ہوگا کہ اُس کو کوئی ایسی غرض تفسیر پر آمادہ بنائے جو کہ اُسے اُس کے قصد کی درستی سے روک دے اور اُس کے عمل کی صحت کو فاسد بنا ڈالے۔ اور ان مذکورۂ فوق شرائط کا تکملہ کرنے والی شرط یہ ہے کہ مفسر کو علم اعراب (نحو) کے اسلحہ سے بخوبی آراستہ ہونا چاہئے تا کہ وجوہ کلام کا اختلاف اُسے شک اور دھوکے میں نہ ڈال سکے کیونکہ اگر وہ مطالب کی توضیح کرنے میں زبان کی وضع سے باہر نکل گیا تو خواہ اُس کا یہ خروج حقیقت کے اعتبار سے ہو یا مجاز کے لحاظ سے بہر حال اس طرح پر اُس کا تاویل کرنا کلام کو معطل (بیکار) بنا دینے کے برابر ہوگا۔ اور میں نے دیکھا ہے کہ کسی شخص نے اللہ پاک کے قول "قَالَ

---

[1] یعنی دین میں نئی پیدا شدہ باتیں۔

اللّٰهُ ثُمَّ ذَرْهُمْ" کی تفسیر کرتے ہوئے یہ کہا ہے کہ "اِنَّهٗ مُلَازِمَةُ قَوْلِ اللّٰهِ تَعَالٰی" حالانکہ اُس غبی کو یہ پتا ہی نہیں لگا کہ وہ ایسا جملہ ہے جس کی خبر حذف کر دی گئی ہے اور اس کی تقدیر عبارت "اَللّٰهُ اَنْزَلَهٗ" ہے۔ اور یہاں تک ابی طالب کا کلام تمام ہو گیا۔

ابن تیمیہؒ نے ایک کتاب میں جو کہ اُس نے اسی نوع میں تالیف کی ہے یہ بیان کیا ہے "اس بات کو معلوم کرنا واجب ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے اصحاب رضی اللہ عنہم سے قرآن شریف کے معانی بھی اُسی طرح بیان فرمائے ہیں جس طرح کہ اُس کے الفاظ اُن سے بیان کئے کیونکہ اللہ پاک کا ارشاد "لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ اِلَيْهِمْ" معانی اور الفاظ دونوں کے بیان کو شامل ہے اور ابو عبدالرحمٰن السلمی نے کہا ہے کہ ہم سے اُن لوگوں نے یہ حدیث بیان کی ہے کہ جو قرآن شریف کی قراءت کیا کرتے تھے جیسے عثمان بن عفانؓ اور عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ وغیرہ کہ وہ لوگ جس وقت نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے قرآن شریف کی تعلیم حاصل کیا کرتے تھے۔ اور دس آیتیں سیکھ لیتے تھے تو اس سے آگے اُس وقت تک ہرگز نہیں بڑھتے تھے جب تک یہ جان نہ لیتے کہ اُن سیکھی ہوئی آیتوں میں عمل اور علم کی قسم سے کیا بات موجود ہے۔ انہوں نے کہا ہے کہ "ہم نے قرآن، علم اور عمل سب باتوں کو ایک ساتھ سیکھا ہے"۔ اور اسی واسطے وہ لوگ ایک ہی سورۃ کے حفظ کرنے میں مدت تک مصروف رہا کرتے تھے۔ انس رضی اللہ عنہ نے کہا ہے کہ "جس وقت کوئی آدمی سورۃ البقرہ اور سورۃ آل عمران کو پڑھ لیا کرتا تھا تو وہ ہماری نظروں میں بزرگ بن جاتا تھا"۔ یہ حدیث احمد نے اپنی مسند میں روایت کی ہے اور ابن عمر رضی اللہ عنہ آٹھ سال تک صرف سورۃ البقرہ کو حفظ کرتے رہے تھے۔ اس قول کو احمد ہی نے موطا میں نقل کیا ہے اور اس کی وجہ یہ تھی کہ اللہ پاک نے فرمایا ہے "كِتَابٌ اَنْزَلْنَاهُ اِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِلّٰهِ لِيَدَّبَّرُوْا اٰيَاتِهٖ"۔ اور ارشاد کیا ہے "اَفَلَا يَتَدَبَّرُوْنَ الْقُرْاٰنَ" اور کلام پر غور و تدبر کرنا بغیر اُس کے معانی سمجھے ہوئے غیر ممکن ہے۔ اور عادت اور رَواج بھی اس بات کو ناممکن قرار دیتا ہے کہ کوئی قوم جو کہ علوم کے کسی فن کی کتاب کو پڑھتی ہو مثلاً طب اور حساب وغیرہ، اور اُس کی شرح نہ کرے تو پھر کیا وجہ ہے کہ کلام الٰہی جو کہ اُن کی عصمت ہے اور جس کے ذریعہ سے اُن کی تجارت، ان کی سعادت اور اُن کے دین اور دنیا کا قیام ہے، اُس کی شرح کرنے سے باز رہیں؟ اور اسی واسطے صحابہ رضی اللہ عنہم کے مابین تفسیر قرآن کے بارہ میں بہت کم کوئی جھگڑا پایا جاتا تھا اور اگرچہ صحابہ کی نسبت تابعین کے زمرہ میں وہ اختلاف زیادہ پایا گیا ہے لیکن پھر بھی وہ اُن میں بہ نسبت اُن کے بعد آنے والوں کے بہت کم ہے۔ تابعینؒ میں سے بعض ایسے لوگ تھے جنہوں نے تمام تفسیر صحابہ رضی اللہ عنہم سے حاصل کی تھی۔ اور بعض اوقات کسی کسی مقام میں اُنہوں نے استنباط اور استدلال کے ساتھ بھی کلام کیا ہے۔ غرضیکہ سلف صالحین کے مابین تفسیر قرآن شریف کے بارہ میں قلیل ہی اختلاف ہے اور جو اختلاف اُن سے صحیح ثابت ہوئے ہیں اُن میں سے بیشتر اختلافات کا رجوع اختلاف تنوع کی طرف ہوتا ہے نہ کہ اختلافِ تضاد کی جانب۔ اور اس اختلاف کی دو قسمیں ہیں:

ایک یہ کہ سلفِ صالحین میں سے کوئی صاحب معنی مراد کی تعبیر اپنے ساتھی دوسرے صاحب کی عبارت سے ایسی جداگانہ عبارت میں فرماتے ہیں جو کہ مسمّی میں ایک ایسے معنی پر دلالت کرتی ہے کہ وہ معنی دوسرے معنی سے الگ ہوتے ہیں مگر اسی کے ساتھ مسمّی کا اتحاد رہتا ہے۔ مثلاً انہوں نے "اَلصِّرَاطِ الْمُسْتَقِيْمَ" کی تفسیر میں یوں اختلاف کیا ہے کہ بعض

نے اس سے قرآن کو مراد لیا ہے یعنی قران شریف کی پیروی کو۔ اور کسی نے کہا ہے کہ اس سے اسلام مراد ہے لہٰذا یہ دونوں قول باہم متفق ہیں کیونکہ دینِ اسلام ہی قرآن شریف کی پیروی بھی ہے۔ لیکن بظاہر اُن دونوں شخصوں میں سے ہر ایک نے ایک ایسے وصف پر اطلاع دی ہے جو کہ دوسرے وصف سے الگ تھلگ ہے جیسا کہ صراط کا لفظ ایک دوسرے وصف کا بھی احساس کراتا ہے۔ اور ایسی طرح پر اُس شخص کا قول جس نے صراط کے معنی سنت والجماعت کے بنائے ہیں۔ اور اُس کا قول بھی جس نے کہا ہے کہ صراط کے معنی طریق عبودیت کے ہیں۔ اور اُس کا بھی قول جس نے یہ کہا ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ اور اُس کے رسول کی فرمانبرداری ہے۔ اور اسی کے مانند دیگر اقوال کہ ان سب لوگوں نے دراصل ایک ہی ذات کی طرف اشارہ کیا ہے مگر اس طرح کہ اُس کی توصیف ہر ایک نے اُس ذات کی بہت سی صفتوں میں سے کسی ایک صفت کے ساتھ کر دی ہے۔

دوسری قسم یہ ہے کہ سلف صالحین میں سے ہر ایک شخص اسم عام کے بعض انواع کو بر سبیل تمثیل ذکر کرتا ہے اور سننے والے کو صرف نوع پر متنبہ بناتا ہے نہ کہ بر سبیل حد کے ایسی حد جو کہ محدود کے عموم اور خصوص میں اُس سے مطابق ہو۔ اس کی مثال وہ اقوال ہیں جو کہ قولہ تعالیٰ "ثُمَّ اَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِيْنَ اصْطَفَيْنَا......" کے بارہ میں نقل کئے گئے ہیں۔ کیونکہ یہ معلوم ہے کہ "اَلظَّالِمَ لِنَفْسِهٖ" کا لفظ ان ہی لوگوں کو اپنے حلقہ میں لیتا ہے جو کہ واجبات کے ضائع کرنے والے اور حرمات کے منتہلک (حرام باتوں کی قید توڑنے والے) ہیں۔ اور "مُقْتَصِد" کا لفظ اُن لوگوں کو اپنے مراد میں شامل بناتا ہے جو کہ واجبات کو ادا کرتے اور حرام باتوں کو ترک کر دیتے ہیں۔ اور اَلسَّابِق کے معنی میں وہ شخص داخل ہوتا ہے جس نے کہ سبقت (پیش دستی) کی پس اُس نے واجبات کی بجا آوری کے ساتھ ہی نیکو کاریوں کے ذریعہ سے مزید قرب حاصل کر لیا۔ پس مقتصد لوگ اصحاب الیمین (داہنی جانب والے) ہیں۔ اور اَلسَّابِقُوْنَ سبقت لے جانے والے ہیں کہ وہی مقرب (قرب حاصل کرنے والے) بھی ہیں۔

پھر تابعین میں سے ہر شخص اس معنی کو عبادت کی کسی نہ کسی نوع میں ذکر کرتا ہے جیسے کہ کسی نے کہا ہے "سابق وہ ہے جو کہ اول وقت نماز ادا کرتا ہے۔ اور مقتصد وہ ہے جو اثنائے وقت میں نماز پڑھ لیتا ہے اور ظالم لنفسہ وہ شخص ہے جو کہ نماز عصر کو آفتاب کے بالکل زرد ہو جانے کے وقت تک متاخر کرتا ہے"۔ یا کوئی یہ کہتا ہے کہ "سابق اُس کو کہتے ہیں جو کہ زکوٰۃ مفروضہ ادا کرنے کے ساتھ ہی مزید خیرات وصدقات بھی کرتا رہے۔ مقتصد وہ ہے جو کہ صرف مفروضہ زکوٰۃ ادا کرنے پر اکتفا کرے۔ اور "ظالم" مانع زکوٰۃ شخص ہے"۔

یہ دونوں قسمیں جن کو ہم نے تفسیر کے تنوع کے بارہ میں ذکر کیا ہے کبھی بسبب تنوع اسماء اور صفات کے ہوتی ہیں اور گاہے مسمّیٰ کی بعض انواع کے ذکر کے لئے جو کہ سلف امت کی تفسیر میں بیشتر آیا ہے اور جن کی نسبت یہ گمان کیا جاتا ہے کہ وہ اختلاف رائے ہے۔ اور سلف کا ایک تنازع یہ بھی پایا جاتا ہے کہ جس کلام میں کوئی لفظ بوجہ مشترک فی اللغۃ ہونے کے دو امور کا متحمل ہوتا ہے۔ مثلاً لفظ "قَسْوَرَة" کہ اس سے تیرانداز بھی مراد لیا جاتا ہے اور شیر بھی۔ اور "عَسْعَسَ" کا لفظ کہ اس سے رات کا آنا اور جانا دونوں باتیں مراد ہوتی ہیں۔ یا بوجہ اس کے کہ وہ لفظ اصل میں تو "مُتَوَاطِئ" ہوتا ہے لیکن اس سے دو نوعوں میں ایک ہی نوع یا دو شخصوں میں سے ایک ہی شخص مراد ہوتا ہے مثلاً قولہ تعالیٰ "دَنٰی فَتَدَلّٰی......" میں جو

ضمیریں ہیں وہ اور جس طرح "اَلْفَجْرِ . وَالشَّفْعِ . وَالْوَتْرِ . وَلَيَالٍ عَشْرٍ" کے الفاظ اور اُن ہی کے مشابہ دیگر لفظ کہ اس طرح کے الفاظ میں کبھی یہ جائز ہوتا ہے کہ ان سے وہ تمام معانی مراد لے لئے جائیں جن کو سلف نے بیان کیا ہے اور گاہے یہ بات جائز نہیں ہوتی۔ جواز کی وجہ یہ ہے کہ آیت کا نزول دو مرتبہ ہوا ہو۔ اور اُس نے کبھی یہ معنی مراد لئے گئے ہوں اور کسی مرتبہ وہ دوسرے معنی۔ اور یا اس کی وجہ یہ ہے کہ لفظ مشترک ہے اور اس سے اُس کے دونوں معنوں کا مراد لیا جانا جائز ہے۔ اور یا یہ سبب ہے کہ لفظ متواطی ہے اس لئے وہ بحالیکہ اُس کے تخصص کے لئے کوئی موجب نہ ہو اُس حالت میں عام ہوگا۔ لہٰذا اگر اس نوع کے بارہ میں دونوں قول صحیح ثابت ہوں تو یہ دوسری صنف میں شمار ہو سکے گی۔ اور سلف کے وہ اقوال جن کی نسبت بعض آدمی اختلاف ہونے کا گمان کرتے ہیں وہ اس طرح کے ہیں کہ اُنہوں نے معانی کی تعبیر قریب المعنیٰ لفظوں کے ساتھ کی ہے جیسے کہ سلف میں سے کسی نے "تُبْسَلَ" کی تفسیر لفظ تُحْبَسَ کے ساتھ کی ہے۔ اور دوسرے نے اُسی کی تفسیر میں "تُرْتَهَنَ" کا لفظ استعمال کیا ہے۔ اور اس کی علت یہ ہے کہ تُحْبَسَ اور تُرْتَهَنَ یہ دونوں لفظ باہم ایک دوسرے کے قریب ہی قریب معنی رکھتے ہیں"۔

اور تفسیر میں اختلاف دو قسموں پر ہوتا ہے۔ کوئی اختلاف تو وہ ہے جس کا مستند صرف نقل ہو۔ اور کسی اختلاف کی یہ صورت ہوتی ہے کہ وہ بغیر نقل کے معلوم کیا جاتا ہے۔

اب یہ معلوم کرنا چاہئے کہ منقول کی بہت سی نوعیں ہیں کیونکہ یا تو وہ معصوم سے منقول ہوگا یا غیر معصوم سے اور یا ایسا ہوگا کہ اُس کے صحیح اور غیر صحیح کی معرفت ممکن ہو یا ایسا نہ ہوگا۔ اور یہ قسم جس کے صحیح اور ضعیف کا امتیاز غیر ممکن ہوتا ہے عام طور پر ایسی ہے کہ اس سے کوئی فائدہ نہیں حاصل ہوتا اور نہ ہم کو اُس کے جاننے کی کوئی حاجت ہے۔ اور اس کی مثال سلف کا وہ اختلاف ہے جو کہ سگ اصحاب کہف کی رنگت اور اُس کے نام اور مذبوح گائے کے اُس بعض حصہ کی تعیین میں ہے جس کو مقتول شخص کے جسم پر مارا گیا تھا۔ اور وہ اختلاف جو کہ نوح علیہ السلام کی کشتی کی مقدار اور اُس کی لکڑی کی تعیین۔ یا اُس لڑکے کے نام میں ہے جس کو خضر علیہ السلام نے قتل کیا تھا۔ اور اسی کے مانند دوسری مختلف فیہ باتیں کہ اِن امور پر علم حاصل کرنے کا طریقہ صرف نقل ہے۔ لہٰذا جو امر ان میں سے صحیح طور پر نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول ہو وہ تو قبول کر لیا جائے گا۔ اور جو ایسا نہ ہو بلکہ یوں ہو کہ کعبؒ اور وہب رضی اللہ عنہ کی طرح اہل کتاب لوگوں سے نقل کیا گیا ہو۔ اُس کی تصدیق اور تکذیب دونوں باتوں سے توقف کیا جانا اچھا ہے اور اس کی دلیل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول ہے کہ "جس وقت اہل کتاب تم سے کوئی بات بیان کریں اُس وقت تم نہ تو اُن کو صادق مان لو اور نہ اُن کی تکذیب ہی کرو"۔ اور ایسے ہی جو قول کسی تابعیؒ سے نقل کیا گیا ہو اُس کی بھی تصدیق اور تکذیب دونوں باتوں سے توقف ہی کرنا چاہئے اگرچہ اس بات کا کچھ ذکر نہ آیا ہو کہ اُس تابعی نے یہ قول اہل کتاب سے اخذ کیا ہے۔ پس جب کہ تابعین باہم مختلف ہوں تو اس وقت اُن کے اقوال میں سے بعض قول دوسرے اقوال پر حجت نہ ہوں گے۔ اور جس امر کو صحیح طریقہ پر صحابہ رضی اللہ عنہم نے نقل کیا ہے تو اُس کی طرف بہ نسبت اُس بات کے جسے تابعینؒ سے نقل کیا گیا ہے نفس کو بہت زیادہ اطمینان اس لئے ہوتا ہے کہ صحابہ رضی اللہ عنہم کے بارہ میں خود نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے سننے کا یا اُس شخص سے سننے کا قوی احتمال ہے جس نے رسول پاک صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا ہو اور اس کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ صحابہ رضی اللہ عنہم نے بہ نسبت

تابعین کے اہل کتاب سے بہت کم نقل کیا ہے۔ اور باوجود اس با کے کہ صحابیؓ نے جس بات کو کہا ہے اُس نے اس پر جزم (وثوق) بھی کیا ہے۔ یہ کیونکر کہا جا سکتا ہے کہ اُس نے وہ قول اہل کتاب سے اخذ کیا بحالیکہ صحابہ رضی اللہ عنہم کو اہل کتاب کی تصدیق سے بھی منع کر دیا گیا تھا۔ اور بہرحال وہ قسم جس میں سے صحیح قول کی معرفت ممکن ہوتی ہے اگرچہ امام احمد نے اس کی بابت یہ بات کہی ہے کہ تین چیزیں ایسی ہیں جن کی کوئی اصل ہی نہیں۔ تفسیر، ملاحم اور معازی۔ (تاہم خدا کا شکر ہے کہ وہ بکثرت موجود ہے) اور امام احمد کے یوں کہنے کی وجہ یہ ہے کہ اِن تینوں امور کے بارہ میں جس قدر حدیثیں آئی ہیں اِن میں بیشتر تعداد مرسل حدیثوں کی ہے۔ اور وہ تفسیر جو کہ استدلال کے ذریعہ سے معلوم کی جاتی ہے نہ کہ نقل کے وسیلہ سے تو اُس میں صحابہ رضی اللہ عنہم اور تبع تابعین کی تفسیر کے بعد دونئی حادث شدہ جہتوں کے سبب سے غلطی کا وجود بہت زیادہ ہے۔ کیونکہ جن تفسیروں میں محض سلف کے انہی تینوں گروہ کے اقوال نقل کئے گئے ہیں۔ جیسے عبدالرزاق، فریابی، وکیع، عبد، اسحاق اور ان کے مانند دیگر لوگوں کی تفسیریں اُن میں قریب قریب اِن دونوں جہتوں کی قسم سے کوئی جہت نہیں پائی جاتی ہے۔ اور وہ دونوں جہتیں حسبِ ذیل ہیں۔

ایک جہت یہ ہے کہ ایک قوم نے پہلے معنی کو خیال میں جما لیا اور پھر اس کے بعد الفاظ قرآن کو اُنہی اپنے سوچے ہوئے معنی پر محمول کر دیا ہے۔

اور دوسری جہت یہ ہے کہ ایک گروہ نے قرآن شریف کی تفسیر محض اس چیز کے ساتھ کی ہے جس کو ایک عربی زبان بولنے والا شخص بغیر اس بات کا خیال کئے ہوئے کہ قرآن شریف کے ساتھ تکلم کرنے والا کون ہے اور اُس کا نزول کس پر ہوا ہے اور کون اُس کا مخاطب ہے۔ مراد لے سکے۔

پس پہلے لوگوں نے صرف اُسی معنی کی رعایت کی جو اُن کے خیال میں آئے تھے اور اس بات پر کوئی غور نہیں کیا کہ قرآن شریف کے الفاظ کس دلالت اور بیان کے مستحق ہیں۔ اور دوسرے گروہ نے خالی لفظوں کی اور ایسی چیز کی رعایت ملحوظ رکھی جس کو ایک عربی شخص اُس لفظ سے بغیر ایسے مفہوم پر غور کئے ہوئے جو کہ متکلم اور سیاق کلام کے لئے مناسب ہو سکتا ہے مراد لے سکتا ہے۔ اور پھر اگرچہ پہلی صنف والوں کی نظر معنی کی طرف اور دوسری صنف والوں کی نگاہ لفظ کی جانب اسبق (زیادہ سبقت کرنے والی) ہوتی ہے۔ تاہم یہ لوگ یعنی مجرد لفظ اور زباندان کی رائے کا لحاظ کرنے والے اکثر حالتوں میں لغوی طور پر لفظ کو اُس معنی پر محمول کرنے کے بارہ میں ویسی ہی غلطی کر جاتے ہیں جیسی غلطی کہ اس بارہ میں اُن سے قبل والے لوگوں سے سرزد ہو جاتی ہے اور یونہی پہلی قسم کے لوگ اُس معنی کی صحت میں جس کے ساتھ اُنہوں نے قرآن شریف کی تفسیر کی ہے اکثر اس طرح کی غلطی کھا جاتے ہیں جیسی غلطی کہ اس بارہ میں دوسرے قسم کے لوگوں نے کھائی ہوئی ہے۔

اور پہلی قسم کے لوگوں کی دو صنفیں ہیں:

کبھی تو وہ قرآن کے لفظ سے اس مفہوم کو سلب کر لیتے ہیں جس پر اُس لفظ نے دلالت کی ہے۔ اور جو اُس سے مراد لیا گیا ہے۔ اور گاہے وہ قرآن کے لفظ کو ایسی بات پر محمول بنا دیتے ہیں جس پر نہ تو اُس نے دلالت کی ہے اور نہ وہ بات اُس سے مراد لی گئی ہے۔ اور ان دونوں امروں میں کبھی وہ معنی باطل بھی ہوا کرتا ہے جس کی نفی یا اثبات کا انہوں نے قصد کیا

ہے۔ لہٰذا ایسی صورت میں اُن کی غلطی دلیل اور مدلول دونوں میں ہوا کرتی ہے اور کسی وقت ایسا ہوتا ہے کہ جس معنی کی نفی یا اثبات اُن کا مقصود ہے وہ معنی حق ہوتے ہیں اور ایسی حالت میں اُن کی غلطی صرف دلیل کے بارہ میں ہوا کرتی ہے نہ کہ مدلول کے بارہ میں بھی۔ لہٰذا جن لوگوں نے اہل بدعت کے بعض گروہوں کے مانند دلیل اور مدلول دونوں امور میں غلطی کھائی ہے وہ باطل مذہبوں کے معتقد بن گئے ہیں۔ اور انہوں نے قرآن شریف کے ساتھ بے اعتدالی کر کے اپنی رائے کے مطابق اُن کی تاویل کر لی ہے۔ ان کی رائے اور تفسیر کسی بات میں بھی کوئی صحابی یا تابعی اُن کا سلف نہیں ہے! اور انہوں نے اپنے اصول مذہب کے مطابق تفسیریں تصنیف کر لی ہیں۔ جیسے عبدالرحمٰن بن کیسان الاصم، جبائی، عبدالجبار، رمانی اور زمخشری اور ان کے مانند دوسرے لوگوں کی تفسیریں۔ اور پھر اس وضع کے لوگوں میں سے کوئی ایسا زبردست انشاء پرداز اور خوش تحریر ہوتا ہے جو بدعت کے عقائد کو اپنے کلام میں شیر و شکر کی طرح آمیز بنا دیتا۔ اور در پردہ یہ زہر اُس میں شریک کر جاتا ہے اور اکثر لوگ اُس کو معلوم نہیں کر سکتے۔ جس طرح کہ تفسیر کشاف کا مصنف ہے۔ اور اُسی کے مثل دوسرے لوگ۔ یہاں تک کہ اہل سنت کی بے شمار تعداد میں بھی اُن کی باطل تفسیریں رواج پا جاتی ہیں۔

ہاں ابن عطیہ یا اُس کے مانند لوگوں کی تفسیر سنت کی بہت زیادہ متبع اور بدعت سے محفوظ تر ہے اور کاش اگر وہ سلف صالحین کا ایسا کلام جو کہ اُن سے منقول ہے علیٰ وجہہ ذکر کر دیتا تو بہت ہی اچھا ہوتا کیونکہ وہ اکثر روایتیں ابن جریر الطبری کی تفسیر سے نقل کرتا ہے۔ اور یہ تفسیر نہایت اعلیٰ درجہ کی اور بڑی ذی رتبہ ہے مگر ابن عطیہ ان باتوں کو چھوڑ دیتا ہے جنہیں ابن جریرؒ نے سلف سے نقل کیا ہے اور ایسی باتیں بیان کرتا ہے جن کی بابت وہ کہتا ہے کہ یہ محققین کے قول ہیں حالانکہ وہ محققین کے لفظ سے ایک ایسے متکلمین کے گروہ کو مراد لیتا ہے جنہوں نے اپنے اصول کو اس قسم کے طریقوں سے قرار دیا ہے کہ اُسی جنس کے طریقوں سے معتزلہ کے فرقہ نے بھی اپنے اصول قرار دیئے ہیں۔ اور اگرچہ متکلمین کی جماعت بہ نسبت معتزلہ کے طریق سنت سے بہت ہی قریب تر ہے تاہم مناسب یہ ہے کہ ہر ایک حقدار کو اُس کے حق سے ضرور بہرہ ور کیا جائے۔ اس لئے اگر کسی آیت کے متعلق صحابہ رضی اللہ عنہم، تابعین اور آئمہ کی کوئی تفسیر موجود ہے۔ اور اس کے بعد کسی گروہ نے بسبب ایک ایسے مذہب کے جس کا انہوں نے اعتقاد کیا ہے اُسی آیت کی تفسیر دوسرے قول کے ساتھ کر دی۔ اور اُن کا یہ مذہب صحابہ اور تابعین کے مذہب میں سے نہیں ہے تو ایسا گروہ بھی اس طرح کی باتوں میں معتزلہ وغیرہ بدعتی فرقوں کا شریک بن جائے گا۔

غرض خلاصہ یہ ہے کہ جس شخص نے بھی صحابہ اور تابعین کے مذاہب اور تفسیر سے عدول کر کے اُن کے خلاف راستہ پر قدم رکھا وہ اس فعل میں غلطی پر ہے بلکہ بدعتی ہے کیونکہ صحابہ اور تابعین قرآن شریف کی تفسیر اور اُس کے معانی کے ویسے ہی اعلیٰ درجہ کے جاننے والے تھے جیسے کہ وہ اُس حق کو بخوبی جانتے تھے جس کے ساتھ خدائے پاک نے اپنے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کو مبعوث فرمایا تھا۔

اور جن لوگوں نے صرف دلیل میں غلطی کھائی ہے نہ کہ مدلول میں بھی اُن کی مثال وہ بہت سی صوفی واعظ، اور فقیہ لوگ ہیں جو قرآن کی تفسیر ایسے معنوں کے ساتھ کرتے ہیں کہ وہ معانی فی نفسہا تو صحیح ہیں۔ لیکن قرآن اُن پر دلالت نہیں کرتا۔ جیسے اکثر معانی السلمی نے کتاب الحقائق میں ذکر کئے ہیں۔ لہٰذا اگر اُن معنوں میں جن کو مذکورہ بالا لوگوں نے بیان کیا ہے

کچھ باطل معانی بھی ہوئے تو اُن کے بیان کرنے والے لوگ قسم اول کے لوگوں میں داخل ہو گئے۔ یہاں تک کہ ملخص کر کے ابن تیمیہ کا کلام بیان ہوا۔ اور یہ کلام بے حد نفیس ہے۔

زرکشی نے اپنی کتاب البرہان میں کہا ہے کہ ''تفسیر کی جستجو کی غرض سے قرآن میں غور کرنے والے شخص کے لئے بکثرت ماخذ پائے جاتے ہیں از انجملہ چار ماخذ اصل الاصول ہیں:

(۱) نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے نقل کا پایا جانا اور یہ سب سے بہترین ماخذ ہے لیکن ضعیف اور موضوع روایت سے پرہیز لازم ہے کیونکہ اس طرح کی بہت زیادہ روایتیں آئی ہیں اور اسی واسطے امام احمدؒ نے کہا ہے کہ ''تین کتابیں ایسی ہیں جن کی کوئی اصل ہی نہیں۔ مغازی۔ ملاحم اور تفسیر۔ امام ممدوح کے اصحاب میں سے محقق لوگوں نے کہا ہے ''اس قول سے امام کی مراد یہ ہے کہ بیشتر صورتوں میں اِن امور کی صحیح اور متصل سندیں نہیں پائی جاتی ہیں۔ ورنہ یوں تو اس کے متعلق اکثر صحیح روایتیں بھی آئی ہیں جیسے سورۃ الانعام کی آیت میں لفظ ''ظلم'' کی تفسیر شرک کے ساتھ "حِسَابًا یَسِیْرًا" کی عرض کے ساتھ۔ اور قولہ تعالیٰ "وَاَعِدُّوْا لَھُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّۃٍ" میں لفظ ''قوۃ'' کی تفسیر تیر اندازی کے ساتھ بصحت مروی ہے۔

میں کہتا ہوں کہ تفسیر کے متعلق صحیح روایتیں فی الواقع بہت ہی کم ہیں بلکہ اس قسم کی روایتوں سے اصل مرفوع احادیث حد درجہ قلت کے ساتھ پائی گئی ہیں اور انشر میں اسی کتاب کے اخیر میں اُن سب روایتوں کو بیان بھی کروں گا۔

(۲) صحابیؓ کے قول سے اخذ کرنا' کیونکہ اُس کی تفسیر علماء کے نزدیک بمنزلہ اُس روایت کے ہے جو کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم تک مرفوع کی گئی ہو۔ حاکم نے اپنی مستدرک میں یونہی کہا ہے۔ اور ابو الخطاب حنبلی نے کہا ہے ''جس وقت ہم یہ کہیں کہ صحابی کا قول حجت نہیں ہے اُس وقت احتمال ہوتا ہے کہ اُس کی طرف رجوع نہ لانا چاہئے مگر درست وہی پہلا قول ہے یعنی صحابیؓ اسے اخذ کرنا چاہئے کیونکہ صحابیؓ کا قول روایت کی قسم سے ہے نہ کہ رائے کے باب سے۔ میں کہتا ہوں حاکم نے جو بات کہی ہے اُس میں ابن الصلاح وغیرہ متاخرین اُس کے ساتھ یوں نزاع پر آمادہ ہوئے ہیں کہ صحابیؓ کے قول سے اخذ کرنا اُسی امر میں مخصوص ہے جس میں سبب نزول یا ایسی ہی کسی اور بات کا بیان کہ اُس میں رائے کو کچھ دخل ہی نہیں مل سکتا۔ اور پھر میں نے خود حاکم کو بھی علوم حدیث کے بیان میں اسی بات کی تصریح کرتے ہوئے دیکھا ہے چنانچہ وہ کہتا ہے ''اور موقوف روایتوں کی قبیل سے صحابہؓ کی تفسیر ہے۔ اور جو شخص یہ کہتا ہے کہ صحابہ کی تفسیر مسند ہے تو وہ اس بات کو انہی امور اور روایتوں کے بارہ میں کہتا ہے جن میں سبب نزول کا بیان آیا ہے دیکھو اس جگہ حاکم نے تخصیص کر دی ہے۔ اور مستدرک میں اُن سے تعمیم کی تھی لہٰذا اعتماد پہلے ہی قول پر کرنا چاہئے۔ اور یوں تو اللہ ہی کو اس کی صحت و درستی کا علم ہے۔

پھر زرکشی نے کہا ہے کہ ''قول تابعی کی جانب رجوع کرنے کے بارہ میں احمدؒ سے دو روایتیں آئی ہیں۔ اور ابن عقیل نے اختیار کیا ہے اور اسی کو شعبہ سے بھی نقل کیا ہے۔ لیکن مفسرین کا عمل اس کے برخلاف ہے کیونکہ اُنہوں نے اپنی کتابوں میں تابعینؒ کے اقوال بیان کئے ہیں۔ اور اس کی علت یہ ہے کہ تابعینؒ نے ان اقوال میں سے بیشتر باتوں کی تعلیم صحابہ رضی اللہ عنہم ہی سے حاصل کی تھی۔ اور بسا اوقات تابعین سے ایسی مختلف الالفاظ روایتیں بھی حکایت کی جاتی ہیں جن کو سن کر ناسمجھ لوگ سمجھ لیتے ہیں کہ وہ کوئی ثابت شدہ اختلاف ہے۔ اور انہیں متعدد اقوال کے طور پر بیان کر جاتے ہیں حالانکہ دراصل ایسا نہیں ہوتا بلکہ واقعی امر یہ ہوتا ہے کہ تابعینؒ میں سے ہر ایک نے کسی آیت کے ایک ایسے معنی کو ذکر کیا ہوتا ہے جو

کہ اُس کے نزدیک ظاہرتر اور سائل کے حال سے لائق تر ہوتا ہے۔ اور گاہے یہ بات ہوتی ہے کہ کسی تابعی نے ایک شے کی خبر اُس کے لازم اور نظیر کے ذریعہ سے دی ہوتی ہے اور دوسرے تابعی نے اُسی چیز کی خبر اُس کے مقصود اور نتیجہ کے ساتھ دی ہوتی ہے۔ اور بیشتر وہ سب خبریں ایک ہی معنی کی طرف پھر کر آ جاتی ہیں۔ لیکن اگر ایسے موقع پر سب قولوں کا جمع کر دینا ممکن نہ ہو تو ایک ہی شخص کے دو قولوں میں سے متاخر قول مقدم ہو گا بشرطیکہ وہ دونوں قول اُس سے نقل ہونے میں یکساں صحیح ہوں ورنہ صحیح قول کو مقدم رکھا جائے گا۔

(۳) مطلق لغت کو ماخذ بنانا' کیونکہ قرآن شریف کا نزول عربی زبان میں ہوا ہے۔ اور اس بات کو علماء کی ایک جماعت نے ذکر کیا ہے۔ اور احمدؒ نے بھی کئی مواضع پر اس بات کو زور دے کر بیان کیا ہے لیکن فضل بن سہل نے احمدؒ ہی سے نقل کیا ہے کہ اُس نے ایک مرتبہ قرآن شریف کی مثال کسی شعر کے بیت سے پیش کرنے کی نسبت سوال کیا گیا کہ یہ بات کیسی ہے؟ تو انہوں نے کہا ''مجھ کو اچھی نہیں معلوم ہوتی''۔ اس لئے کہا گیا ہے کہ امام احمدؒ کے اس قول کا ظاہری مطلب ممانعت ہے اور یہی وجہ ہے کہ بعض علماء نے یہ کہہ دیا ''قرآن شریف کی تفسیر بمقتضائے لغت جائز ہونے میں امام احمدؒ سے دو روایتیں آئی ہیں''۔ اور کہا گیا ہے کہ اس بارہ میں کراہت کا احتمال اُس شخص پر ہو گا جو کہ آیت کو اُس کے ظاہر سے اور اس طرح کے معنوں کی طرف پھیر دے کہ وہ معانی اُس کے ذاتیات سے خارج اور محتمل ہیں۔ اور بہت تھوڑا سا کلام عرب ان پر دلالت کرتا ہے اور غالباً وہ معانی بجز شعر یا اُسی کی مانند چیزوں کے اور کسی شے میں نہیں پائے جاتے اور آیت سے ان معنوں کے خلاف بات بہت جلد ذہن میں آتی ہے۔ اور بیہقی نے شعب میں مالکؒ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا: ''میرے پاس جو ایسا شخص لایا جائے گا کہ وہ لغت عرب کا عالم نہ ہو مگر قرآن شریف کی تفسیر کرتا ہو تو میں اس کو ضرور دوسروں کے لئے نمونہ عبرت ہی بناؤں گا''۔

اور وہ تفسیر جو کہ کلام کے معنی کے مقتضا سے اور قوتِ شرع سے اخذ کی گئی رائے سے کی جائے۔ اور یہی تفسیر ہے جس کے بارہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ابن عباس کے لئے دعا کی تھی کہ "اَللّٰھُمَّ فَقِّھْهُ فِی الدِّیْنِ وَعَلِّمْهُ التَّاوِیْلَ" یعنی بارِالٰہا تو اُس کو دین کی سمجھ عطا فرما اور تاویل کا علم مرحمت کر۔ اور اسی امر کو علی رضی اللہ عنہ نے اپنے قول "اِلَّا فَھْمًا یُؤْتَاهُ الرَّجُلُ فِی الْقُرْاٰنِ"[ل] سے مراد لیا ہے۔ اور اسی سبب سے صحابہ رضی اللہ عنہم نے آیۃ کے معنی میں اختلاف کر کے ہر ایک نے جہاں تک اُس کے غور کی رسائی تھی اپنی ہی رائے پر عمل کیا ہے۔ اور قرآن شریف کی تفسیر بغیر کسی اصل کے مجرد رائے اور اجتہاد کے ساتھ کرنا جائز نہیں ہے۔ اللہ پاک نے فرمایا ہے "وَلَا تَقْفُ مَا لَیْسَ لَکَ بِهٖ عِلْمٌ" اور ارشاد کیا ہے "وَاَنْ تَقُوْلُوْا عَلَی اللّٰهِ مَا لَا تَعْلَمُوْنَ" نیز فرمایا ہے "لِتُبَیِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ اِلَیْھِمْ" کہ یہاں پر بیان کی نسبت قرآن کی جانب کی ہے۔ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ ''جس شخص نے قرآن کے بارہ میں اپنی رائے سے کوئی بات کہی اور درست بھی کہی تو بھی اُس نے غلطی ہی کی''۔ اس حدیث کو ابوداؤدؒ ترمذی اور نسائی نے روایت کیا ہے۔ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہی نے فرمایا ہے کہ ''جو شخص قرآن کے متعلق کوئی بات بغیر علم کے کہے اُس کو چاہئے کہ دوزخ میں اپنی جگہ مہیا کر لے''۔ اس حدیث کی روایت ابوداؤدؒ نے کی ہے۔

[ل] جو کہ کسی آدمی کو قرآن کے بارہ میں ملی ہو۔

اور بیہقی نے پہلی حدیث کے بارہ میں کہا ہے کہ ’’اگر یہ حدیث صحیح ثابت ہو تو اصل بات کا علم خدا کو ہوگا لیکن اس سے معلوم ہوتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے رائے سے وہی رائے مراد لی ہے جو کہ بغیر کسی ایسی دلیل کے غالب آتی ہے کہ وہ اس پر قائم ہو ورنہ وہ رائے جس کی اعانت اور مضبوطی کوئی واضح دلیل کر دے اُس کو تفسیر میں کہنا جائز ہے۔‘‘

اسی راوی نے کتاب المدخل میں کہا ہے کہ ’’اس حدیث میں ایک نظر (کلام) ہے۔ اور اگر یہ صحیح ہو تو اس سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے (وَاللّٰہُ اَعْلَمُ) فَقَدْ اَخطَاَءَ الطَّرِیْقَ مراد لیا ہے کیونکہ تفسیر قرآن کی سبیل یہ ہے کہ اُس کے لفظوں کی تفسیر کرنے کے بارہ میں اہل لغت کی طرف رجوع کیا جائے۔ اور اس کے ناسخ و منسوخ، سبب نزول اور محتاجِ بیان امور کی معرفت حاصل کرنے میں ان صحابہ رضی اللہ عنہم کے اخبار کی طرف رجوع کیا جائے جو کہ قرآن کی تنزیل میں موجود تھے اور جنہوں نے ہم لوگوں تک حدیثوں میں سے وہ احادیث پہنچائی ہیں جو کہ کتاب اللہ کی بیان ہو سکتی ہیں۔ اور اس بارہ میں خداوند جل وعلا نے خود ہی فرمایا ہے ’’وَاَنْزَلْنَا اِلَیْکَ الذِّکْرَ لِتُبَیِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ اِلَیْھِمْ وَ لَعَلَّھُمْ یَتَفَکَّرُوْنَ‘‘ پس جس چیز کا بیان صاحب شرعؑ سے وارد ہوا ہے اُس کے بارہ میں آپ کے بعد والوں کی فکر اور غور سے کفایت ہو گئی ہے۔ اور جس امر کا بیان شارعؑ سے وارد نہیں ہوا اس کے بارہ میں اب حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد والے اہل علم کا غور و فکر کرنا یوں مناسب اور موزوں ہے تاکہ وہ اس بات سے جس کا بیان وارد ہو چکا اس چیز پر استدلال کریں جس کا بیان وارد نہیں ہوا ہے۔ اور گاہے اس حدیث سے یہ مراد ہو سکتی ہے کہ ’’جو شخص بغیر علم کے اصول و فروع کی معرفت حاصل کئے ہوئے قرآن شریف کے بارہ میں اپنی رائے سے کوئی بات کہے گا تو اُس کے قول کا اگر وہ اس حیثیت سے کہ قائل اُس کی تمیز ہی نہیں کر سکتا موافق صواب بھی ہو جائے تاہم اُس کی یہ موافقت ناپسندیدہ ہوگی۔

ماوردی نے کہا ہے ’’بعض محتاط اور پرہیزگار لوگوں نے اس حدیث کو اس کے ظاہر ہی پر محمول بنایا ہے۔ اور اگرچہ شواہد اس کے استنباط کا ساتھ دیتے ہوں اور کوئی صریح نص اس قول کے شواہد کا معارض بھی نہ پڑتا ہو پھر بھی وہ اپنے اجتہاد سے قرآن شریف کے معانی کا استنباط کرنے سے باز ہی رہا ہے اور یہ فعل ہمارے اُس تعبد (عبادت گزاری) سے عدول کرنے کے مانند ہے جس کی معرفت کا ہم کو حکم ملا ہے کہ ہم قرآن میں غور و فکر کریں اور اُس سے احکام کا استنباط کریں۔ جیسا کہ اللہ پاک نے فرمایا ہے ’’لَعَلِمَهُ الَّذِیْنَ یَسْتَنْبِطُوْنَهٗ مِنْھُمْ‘‘ اور اگر یہ بات جس کی طرف مذکورۂ بالا پرہیزگار شخص گیا ہے واقعی صحیح ہو تو پھر استنباط کے ذریعہ سے کوئی شے معلوم ہی نہ کی جائے اور اکثر لوگ کتاب اللہ سے کسی چیز کو سمجھیں ہی نہیں۔ اور اگر حدیث صحیح ثابت ہو تو اس کی تاویل یہ ہے کہ ’’جو شخص صرف اپنی رائے سے قرآن شریف کے بارہ میں کلام کرے اور بجز اُس کے لفظ کے کسی اور بات پر توجہ نہ کرے پھر بھی وہ حق بات کو پالے تو وہ غلط راستہ پر چلنے والا ہے اور اُس کا برسرِ صواب آجانا ایک اتفاقی امر ہے کیونکہ اس حدیث کی غرض یہ ہے کہ ایسا قول محض رائے ہے جس کا کوئی شاہد نہیں پایا جاتا۔

حدیث شریف میں آیا ہے کہ ’’اَلْقُرْاٰنُ ذَلُوْلٌ ذُوْ وُجُوْهٍ فَاحْمَلُوْهُ عَلٰی اَحْسَنِ وُجُوْھِهٖ‘‘ یعنی قرآن بہت ہی رام ہو جانے والی چیز ہے۔ اور وہ متعدد پہلو (وجوہ) رکھتا ہے لہٰذا تم اسے اُس کی بہترین وجہ پر محمل کرو۔ اس حدیث کی روایت ابونعیم وغیرہ نے ابن عباس رضی اللہ عنہ کی حدیث سے کی ہے لہٰذا قولہ ’’ذَلُوْلٌ‘‘ دو معنوں کا احتمال رکھتا ہے۔ ایک یہ کہ وہ

قرآن اپنے حاملین کا اس طرح مطیع (رام۔ وفرمانبردار) ہے کہ اُن کی زبانیں اُسی قرآن ہی کے ساتھ ناطق ہوتی ہیں۔ اور دوم یہ کہ قرآن خود اپنے معانی کا واضح کرنے والا ہے یہاں تک کہ ان معانی کے سمجھنے سے مجتہد لوگوں کی سمجھ قاصر نہیں رہتی۔ اور قولہ ذُوْ وُجُوْہٍ بھی دو معنوں کا محتمل ہے۔ ایک کہ قرآن کے بعض الفاظ ایسے ہیں جو تاویل کی بہت سی وجھوں کے محتمل ہوتے ہیں۔ اور دوسرے معنی یہ ہیں کہ قرآن پاک نے اوامر ونواہی' ترغیب وترہیب اور تحریم کی قسم سے بکثرت وجوہ کو اپنے اندر جمع کر لیا ہے۔ اور نیز قولہ "فَاحْمَلُوْہُ عَلٰی اَحْسَنِ وُجُوْهِهٖ" دو معنوں کا احتمال رکھتا ہے کہ از انجملہ ایک معنی اُس کو اُس کے بہترین معانی پر حمل کرنے کے ہیں۔ اور دوسرے یہ معنی ہیں کہ کلام اللہ میں جو بہتر باتیں ہیں وہ غرائم[1] ہیں بغیر رخص کے اور عفو ہے بلا انتقام کے۔ اور اس بات میں کتاب اللہ استنباط اور اجتہاد کے جواز پر کھلی ہوئی دلالت موجود ہے۔

اور ابو اللیث نے کہا ہے کہ ''نہی کا انصراف محض متشابہ قرآن کی جانب ہوتا ہے نہ کہ تمام قرآن کی طرف جیسا کہ اللہ پاک نے فرمایا ہے "فَاَمَّا الَّذِیْنَ فِیْ قُلُوْبِهِمْ زَیْغٌ فَیَتَّبِعُوْنَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ" کیونکہ قرآن کا نزول خلق پر حجت ہونے کے لئے ہوا ہے۔ لہٰذا اگر اس کی تفسیر واجب نہ ہوتی تو وہ حجت بالغہ نہ ہوتا۔ پس جس وقت کہ قرآن ایسا یعنی واجب التفسیر ہے تو اب ایسے شخص کے لئے جو کہ لغات عرب اور اسباب نزول کا جاننے والا ہو اُس کی تفسیر کرنا روا ہے۔ لیکن جس کو وجوہ لغت کی معرفت نہ حاصل ہو اس کے واسطے قرآن کی تفسیر کرنا بھی جائز نہیں مگر اس مقدار تک وہ تفسیر کر سکتا ہے جس قدر کہ اس نے دوسروں سے سنا ہوا اور اُس کی یہ تفسیر بسبیل حکایت (ذکر) ہوگی نہ کہ علی وجہ التفسیر۔ اور اگر اُس شخص کو تفسیر کا علم ہے اور وہ آیت کے کسی حکم یا دلیل حکم کا استخراج کرنا چاہے تو اس میں کوئی ہرج اور خوف نہیں ہے۔ ہاں اگر وہ بغیر اس بات سے کہ اُس آیت کے بارہ میں اُس نے کوئی چیز سنی ہو یہ کہے کہ اس سے یوں مراد ہے تو یہ بات حلال نہ ہوگی۔ اور اسی بات کی حدیث میں ممانعت آئی ہے۔

اور ابن الانباری نے پہلی حدیث کے بارہ میں کہا ہے ''اس کو بعض اہل علم نے اس بات پر محمول کیا ہے کہ "رَاْی" سے "ھوی" (بے جا نفسانی خواہش) مراد لی گئی ہے۔ اس لئے جو شخص قرآن شریف میں کوئی قول اپنی خواہش کے موافق کہے اور اُسے سلف کے اماموں سے اخذ نہ کرے تو اگرچہ وہ درست بات بھی کہے تاہم وہ غلطی ہی کرے گا۔ کیونکہ اُس نے قرآن پر ایسا حکم لگایا ہے جس کی اصل معلوم نہیں ہوتی اور نہ اُس کے بارہ میں اہل اثر (حدیث) اور نقل کے مذاہب میں سے کوئی واقفیت بہم پہنچتی ہے۔ اور اس نے دوسری حدیث کے بارہ میں کہا ہے کہ ''اس کے دو معنی ہیں ایک یہ کہ جو شخص مشکل قرآن کے باب میں اس طرح کی بات کہے گا کہ اس کا پتا گروہ صحابہ اور تابعینؒ کے مذاہب میں کہیں نہیں ملتا ہے تو گویا وہ غضب خداوندی میں مبتلا ہونے کی کوشش کرے گا۔ اور دوسرے معنی جو کہ صحیح تر ہیں وہ یہ ہیں کہ جس شخص نے یہ جانتے ہوئے کہ حق بات دوسری ہے' پھر بھی قرآن کے بارہ میں کوئی بات اُس کے علاوہ کہی تو چاہئے کہ وہ اپنی جگہ دوزخ سمجھ رکھے۔

---

[1] تاکیدیں۔

[2] درشتی اور آسانی

اور بغوی اور کواشی وغیرہ نے کہا ہے "تاویل اس بات کا نام ہے کہ آیت کو ایسے معنی کی طرف پھیرا جائے جو کہ اُس آیت کے ماقبل اور مابعد سے موافق ہو آیت اُن معانی کا احتمال کرتی ہو۔ وہ معنی استنباط کے طریق سے کتاب اور سنت کے مخالف نہ ہوں۔ اور تفسیر کے جاننے والوں پر غیر محظور ہوں۔ مثلاً قولہ تعالیٰ "اِنۡفِرُوۡا خِفَافًا وَّثِقَالًا" کہ اس کے بارہ میں مختلف اقوال آتے ہیں۔ کسی نے "شَبَابًا وَشُیُوۡخًا" (جوان اور بوڑھے) کہا ہے۔ کوئی "اَغۡنِیَاءَ وَفُقَرَاءَ" (دولت مند لوگ اور فقیر لوگ) کہتا ہے۔ کوئی "عِـزَابًا وَّمُتَاهِلِیۡنَ" (کنوارے اور شادی شدہ) بتاتا۔ اور کوئی "نِشَـاطًا وَّ غَیۡرِ نَشَاطٍ" (چست اور سست) اور کوئی "اَصِحَّاءَ وَ مَرۡضٰی" (تندرست اور بیمار) بیان کرتا ہے۔ اور یہ سب معانی چسپاں ہوتے ہیں اور آیت ان کی محتمل ہے۔ اور وہ تاویل جو آیت اور شرع کی مخالف ہو ممنوع ہے کیونکہ وہ جاہلوں کی تاویل ہے مثلاً روافض کی تاویل قولہ تعالیٰ "مَرَجَ الۡبَحۡرَیۡنِ یَلۡتَقِیَانِ" کے بابت کہ اس سے علیؓ اور فاطمہ رضی اللہ عنہا مراد ہیں اور قولہ تعالیٰ "یَخۡرُجُ مِنۡهُمَا اللُّؤۡلُؤُ وَالۡمَرۡجَانُ" سے حسنؓ اور حسینؓ مراد ہیں۔

اور کسی عالم کا قول ہے "اس بارہ میں لوگوں نے اختلاف کیا ہے کہ آیا ہر شخص کے لئے تفسیر قرآن میں خوض کرنا جائز ہوتا ہے؟ یا نہیں۔ چنانچہ ایک گروہ نے یہ کہا ہے کہ "گو ایک شخص عالم۔ ادیب (زباندان) دلیلوں اور فقہ کی معرفت میں بہت ہی وسیع النظر اور علوم نحو اور اخبار و آثار کا بڑا ماہر ہی کیوں نہ ہوتا ہم ان کے لئے یہ بات جائز نہیں ہے کہ وہ قرآن کے کسی حصہ کی تفسیر کرے اور اُس کو بجز اس بات کے اور کچھ حق نہیں پہنچتا ہے کہ جو بات تفسیر کے بارہ میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی گئی ہے اُسی بات پر پہنچ کر رک جائے"۔ اور بعض علماء ایسے ہیں جنہوں نے کہا ہے کہ جو شخص اُن علوم کا جامع ہو جن کی حاجت مفسر کو ہوتی ہے اور وہ پندرہ علوم ہیں:

(۱) **علم لغت** کیونکہ مفرداتِ الفاظ کی شرح اور اُن کے مدلولات بحسب وضع اسی علم کے ذریعہ سے معلوم ہوتے ہیں۔ مجاہد نے کہا ہے "کسی ایسے شخص کے لئے جو کہ خدا تعالیٰ اور روزِ قیامت پر ایمان رکھتا ہے یہ بات حلال نہیں ہوتی کہ جب تک وہ لغاتِ عرب کا عالم نہ ہو اُس وقت تک کتاب اللہ کے بارہ میں کچھ کلام کرے"۔ اور امام مالک کا قول اس بارہ میں پہلے بیان ہو چکا ہے۔ اور مفسر کے حق میں تھوڑی سی لغت کا جاننا ہرگز کافی نہیں ہوتا اس لئے کہ بعض اوقات کوئی لفظ مشترک ہوا کرتا ہے اور اُس کو ایک ہی معنی معلوم ہیں حالانکہ اس سے مراد ہیں دوسرے معنی۔

(۲) **علم نحو** اس کا جاننا یوں ضروری ہے کہ معنوں کا تغیر اور اختلاف اعراب کے اختلاف سے وابستہ ہے لہٰذا اُس کا اعتبار کرنے کے بغیر کوئی چارہ نہیں ہوسکتا۔ ابو عبید نے حسن سے روایت کی ہے کہ اُن سے اس شخص کے بابت سوال کیا گیا جو کہ زبان کو ادائے الفاظ میں ٹھیک کرنے اور عبارت قرآن کو درست طور سے پڑھ سکنے کی غرض سے عربیت کی تعلیم حاصل کرتا ہو۔ تو حسنؒ نے جواب دیا "اُس کو ضرور سیکھنا چاہئے کیونکہ ایک آدمی کسی آیت کو پڑھتا ہے اس کے وجہ اعراب میں بھٹک کر ہلاکت میں پڑ جاتا ہے۔

(۳) **علم صرف** اس سے لفظوں کی بنا اور صیغوں کا علم حاصل ہوتا ہے۔ ابن فارس نے کہا ہے جس شخص سے تصریف کا علم فوت ہو گیا اُس کے ہاتھ سے ایک بڑی عظیم الشان چیز جاتی رہی۔ کیونکہ مثلاً "وَجَدَ" ایک مبہم کلمہ ہے تو جس وقت ہم اس کی گردان کریں گے وہ اپنے مصدروں کے ذریعہ سے واضح بن جائے گا اور زمخشری نے کہا ہے کہ جس شخص نے قولہ

تعالٰی "يَوْمَ نَدْعُوا كُلَّ اُنَاسٍ بِاِمَامِهِمْ" کی تفسیر کرتے ہوئے یہ کہا ہے کہ یہاں لفظ ''اِمَام'' اُمّ کی جمع ہے اور قیامت کے دن لوگ اپنی ماؤں کے نام سے منسوب کر کے پکارے جائیں گے اور اُن کے باپوں کا نام نہ لیا جائے گا تو یہ قول تفسیر کی بدعتوں میں سے ہے۔ اور یہ ایسی غلطی ہے جس کا موجب قائل کا علم تصریف سے جاہل ہونا قرار پا سکتا ہے اس لئے کہ ازروئے تصریف اُم کی جمع ''امام'' کہ وزن پر آ ہی نہیں سکتی۔

(۴) علم اشتقاق کیونکہ اگر اسم کا اشتقاق دو مختلف مادوں سے ہوگا تو وہ اپنے دونوں مادوں کے مختلف ہونے کے لحاظ سے الگ الگ ہوگا جیسے ''مسیح'' کہ معلوم نہیں آیا وہ سیاست سے ماخوذ ہے یا ''مسح'' سے۔

(۵و۶و۷) معانی۔ بیان اور بدیع کے علوم: اس لئے کہ علم معانی سے کلام کی ترکیبوں کے خواصؒ کی معرفت اُن کے معانی کا فائدہ دینے کی جہت سے حاصل ہوتی ہے۔ علم بیان سے خواصِ تراکیب کلام کی معرفت اُن کے بحسب وضوح اور خفاء دلالت مختلف ہونے کے حاصل ہوتی ہے۔ اور علم بدیع وجوہ تحسینِ کلام کی معرفت کا سبب ہوتا ہے۔ اور انہی تینوں علوم کا دوسرا نام علوم بلاغت ہے۔ اور مفسر کے لئے یہ تینوں علوم بہت بڑے رکن ہیں کیونکہ اس کے واسطے مقتضائے اعجاز کی مراعاۃ ضروری چیز ہے اور وہ مقتضا صرف انہی علوم کے ذریعہ سے معلوم ہوسکتا ہے۔ اور سکا کی کا قول ہے ''معلوم رہے کہ اعجاز کی کچھ عجیب ہی شان ہے جس کا ادراک تو ہوتا ہے لیکن اُس کو زبان سے لفظوں میں ادا کرنا ممکن نہیں ہوتا جیسے وزن کی درستی مفہوم ہوتی اور ادراک میں آتی ہے مگر زبان اُس کے اظہار میں قاصر رہ جاتی ہے یا جس طرح نمکینی ہے کہ اُس کا ادراک ہوتا ہے مگر زبان اُس کا وصف کر سکے کیا مجال۔ اور غیر سلیم الفطرت لوگوں کے واسطے بجز معانی اور بیان کے دونوں علموں کی مشق بہم پہنچانے کے اور کوئی طریقہ حصولِ اعجاز کا پایا نہیں جاتا۔

اور ابن الحدید کا قول ہے ''جاننا چاہئے کہ کلام کی قسموں میں سے فصیح اور افصح (فصیح تر) اور رشیق ارشق کا پہچان لینا ایک ایسا امر ہے جس کا ادراک بجز ذوقِ سلیم کے اور کسی ذریعہ سے نہیں ہوسکتا اور اُس پر دلالت کا قائم کرنا غیر ممکن ہے۔ بلکہ اُس کی مثال ایسی ہے جس طرح دو حسین وجمیل پری تمثال عورتیں ہوں کہ اُن میں سے ایک کا حلیہ ہے۔ سرخ وسفید نازک گلاب کی پنکھڑی سے مشابہ رنگت' پتلے پتلے ہونٹ۔ دانتوں کی آب وتاب کا یہ عالم کہ گویا آبدار موتیوں کی ایک لڑی ہے۔ آنکھیں ایسی کہ بغیر سرمہ لگائے ہوئے ہر وقت سرگیں معلوم ہوں نرم ونازک ہموار رخسارے' ستواں ناک' اور بوٹا سا قد۔ اور دوسری نازنین اس سے انہی اوصاف اور خوبیوں میں کسی قدر گھٹ کر ہے لیکن نگاہوں اور دلوں کو اُس کی ادائے شیریں بہ نسبت اس پہلی پری چہرہ کے زیادہ لبھاتی اور پسند آتی ہے۔ اور گو اُس کی اس دل کشی کا سبب سمجھ میں نہیں آتا مگر ذوق ومشاہدہ سے اُس کی معرفت حاصل ہوتی ہے اور اس کی کوئی علت نہیں قرار دی جاسکتی۔ بس یہی حالت کلام کی بھی ہے۔ البتہ کلام اور شکل وصورت کے دونوں وصفوں میں اتنا فرق باقی رہتا ہے کہ چہروں کا حسن اور ان کی نمکینی۔ اور اُن میں سے بعض کا بعض پر فضیلت دیا جانا ہر ایسے شخص کے ادراک میں آ سکتا ہے جس کی آنکھیں درست ہوں لیکن کلام کا ادراک بجز ذوق کے اور کسی ذریعہ سے ہرگز نہیں ہوسکتا۔ اور یہ کوئی بات نہیں کہ ہر ایک ایسا شخص جو علوم نحو' لغت اور فقہ کا مشغلہ رکھتا ہے وہ اہل ذوق بھی ہو اور ایسے لوگوں میں سے ہو جائے جو کہ کلام کے پرکھنے کی صلاحیت رکھتے ہیں۔ بلکہ اہلِ ذوق وہی لوگ ہوتے ہیں جنہوں نے علم بیان کے مشغلہ میں اپنا وقت صرف کیا ہے۔ اور مضمون نگاری' انشاء پردازی'

تقریر اور شعر گوئی کی مشق بہم پہنچانے پر بہت کچھ ریاضت کی ہے چنانچہ اُن کو ان چیزوں کی درایت اور پورا پورا علم حاصل ہو گیا ہے۔ پس ایسے ہی لوگوں کی طرف کلام کی معرفت اور بعض کلام کو بعض پر تفضیل دینے کے بارہ میں رجوع کرنا سزاوار ہے۔

اور زمخشری کہتا ہے ''خدا تعالیٰ کی باہر کتاب اور اُس کے معجز کلام کی تفسیر کرنے والے کا حق یہ ہے کہ وہ نظمِ کلام کو اپنے حسن پر۔ بلاغت کو اپنے کمال پر۔ اور جس چیز کے ساتھ تحدی واقع ہوتی ہے اُس کو قدح کر سکنے والی بات سے محفوظ اور سالم و باقی رکھنے کا لحاظ رکھے''۔ اور کسی دوسرے عالم کا قول ہے کہ اس فن کا اُس کے تمام اوضاع کے جاننا ہی تفسیر کا رکن رکین ہے اور کتاب اللہ کے عجائب پر مطلع بنانے والا امر اور یہی فن فصاحت کی جان اور بلاغت کا روح و رواں ہے۔

(۸) **علم قرأت** اس لئے کہ قرآن کے ساتھ نطق کی کیفیت اسی علم کے ذریعہ سے معلوم ہوتی ہے اور قرأتوں ہی کے وسیلہ سے احتمالی وجوہ میں سے بعض کو بعض پر ترجیح ملتی ہے۔

(۹) **علمِ اصولِ دین** بدیں وجہ ضروری ہے کہ قرآن کریم میں ایسی آیتیں بھی ہیں جو اپنے ظاہر کے اعتبار سے اس طرح کی باتوں پر دلالت کرتی ہیں کہ وہ باتیں خدا تعالیٰ کے لئے جائز نہیں ہیں۔ لہٰذا اصولی شخص (یعنی علم اصولِ دین کا عالم) اُن کی تاویل کر کے مستحیل' واجب' اور جائز ہونے والی باتوں پر استدلال کرے گا۔

(۱۰) **علم اصول فقہ** اس لئے کہ اسی علم کے وسیلہ سے احکام اور استنباط پر دلیلیں قائم کرنے کی وجہ معلوم ہوتی ہے۔

(۱۱) **اسبابِ نزول اور قصص کا علم**: اس واسطے کہ سبب نزول ہی کے ذریعہ سے آیت کے وہ معنی معلوم ہوا کرتے ہیں جن کے بارہ میں وہ آیت نازل کی گئی ہے۔

(۱۲) **علم ناسخ و منسوخ** تاکہ محکم آیات کو اُس کے ماسوا سے الگ معلوم کیا جا سکے۔

(۱۳) **علم فقہ** اور (۱۴) اُن احادیث کا علم جو کہ تفسیر مجمل اور مبہم کی مبین ہیں۔

اور (۱۵) وہبی علم ہے۔ اور یہ علم اس قسم کا ہوتا ہے جس کو اللہ پاک اپنے عالم باعمل بندوں کو عطا فرماتا ہے اور حدیث[1] "مَنْ عَمِلَ بِمَا عَلِمَ وَرَّثَهُ اللّٰهُ عِلْمَ مَا لَمْ يَعْلَمْ" سے اسی امر کی طرف اشارہ کیا گیا ہے۔

ابن ابی الدنیا نے کہا ہے قرآن کے علوم اور وہ باتیں جو قرآن شریف سے مستنبط ہوتی ہیں ایک دریائے ناپید کنار کے مانند ہیں۔ اُس نے کہا ہے کہ پس یہ علوم جو کہ مفسر کے لئے مثل ایک آلہ کے ہیں کوئی شخص بغیر ان کو حاصل کرنے کے مفسر ہو نہیں سکتا اور جو شخص بغیر اُن علوم کو حاصل کئے ہوئے قرآن شریف کی تفسیر کرے گا وہ تفسیر بالرائے کا مرتکب ہو گا جس کی نسبت نہی وارد ہوئی ہے اور جب کہ اُن علوم کے حصول کے ساتھ تفسیر کرنے پر اقدام کرے گا تو مفسر بالرائے نہ ہو گا جس سے منع کیا گیا ہے۔ اور صحابہ رضی اللہ عنہم اور تابعین علوم عربیت کے بالطبع (فطری اور جبلی) عالم تھے نہ کہ اکتساب کے ذریعہ سے ان کے عالم بنے تھے اور دوسرے علوم اُن کو نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی تعلیم سے حاصل ہوئے تھے''۔

میں کہتا ہوں اور شائد کہ تم علمِ وہبی کو مشکل امر قرار دو اور کہو کہ یہ ایک ایسی چیز ہے جو انسان کی قدرت میں نہیں مگر یاد رکھو کہ تمہارا یہ باطل ہے اور علم وہبی تمہارے خیال کے مطابق مشکل نہیں ہے بلکہ اُس کے حاصل کرنے کے چند طریقے ہیں۔

---

[1] جو شخص کہ معلوم کی ہوئی بات پر عمل کرتا ہے اللہ پاک اُس کو غیر معلوم باتوں کے علم کا بھی وارث بناتا ہے۔

جو یہ ہیں کہ اُن اسباب کا ارتکاب کیا جائے جو کہ حصولِ علم موہبت کے موب ہوتے ہیں یعنی عمل اور زہد کو اختیار کیا جائے۔ کتاب البرہان میں آیا ہے ''معلوم رہے کہ نظر کرنے والے شخص کو اُس وقت تک معانی وحی کی فہم نہیں حاصل ہوتی اور اس پر اسرار وحی کا ظہور نہیں ہوتا جب تک کہ اُس کے دل میں کوئی بدعت' یا غرور یا بے جا خواہش' یا دُنیا کی الفت سمائی رہے۔ یا وہ کسی گناہ پر اصرار کرتا رہے۔ یا غیر محقق بالایمان ہو۔ یا اُس کا پایۂ تحقیق کمزور ہو۔ یا وہ کسی ایسے مفسر کے قول پر اعتماد کرتا ہو جو بے علم ہے۔ یا وہ اپنی عقل کی رسائی کی جانب رجوع لائے۔ اور یہ تمام باتیں ایسے موانع اور حجابات ہیں کہ ان سے ایک دوسرے کی نسبت زیادہ شدید اور سخت ہیں۔

میں کہتا ہوں کہ اور قولہ تعالیٰ ''سَاَصْرِفُ عَنْ اٰیَاتِیَ الَّذِیْنَ یَتَکَبَّرُوْنَ فِی الْاَرْضِ بِغَیْرِ الْحَقِّ'' اسی معنی میں وارد ہوا ہے۔ سفیان بن عینیہ نے اس کے بارہ میں کہا ہے ''اللہ پاک فرماتا ہے کہ میں اُن لوگوں سے قرآن کی فہم سلب کر لیتا ہوں''۔ اس قول کو ابن ابی حاتم نے روایت کیا ہے۔ اور ابن جریر وغیرہ نے کئی طریقوں پر ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ''تفسیر کی چار وجہیں ہیں۔

ایک وجہ تو وہ ہے جس کو اہل عرب اپنے کلام سے جانتے ہیں۔ دوسری وہ تفسیر ہے جس کی نادانی کے بارہ میں کسی شخص کو معذور نہیں رکھا جاتا۔ تیسری وہ تفسیر جس کو علماء ہی جانتے ہیں۔ اور چوتھی وہ تفسیر جس کو صرف اللہ تعالیٰ جانتا ہے اور کسی دوسرے کو اُس کا علم نہیں حاصل ہوتا۔' پھر مذکورہ بالا راوی نے اسی حدیث کو مرفوعاً ضعیف سند کے ساتھ ان الفاظ میں بھی روایت کیا ہے کہ ''قرآن چار حرفوں پر نازل کیا گیا ہے حلال اور حرام کہ اُس کی جہالت (نہ جاننے) سے کوئی شخص معذور نہیں رکھا جانے کا۔ وہ تفسیر جس کو اہل عرب بیان کرتے ہیں۔ وہ تفسیر جس کو علماء بیان کرتے ہیں۔ اور متشابہ جس کو خدا تعالیٰ کے سوا اور کوئی نہیں جانتا اور ما سوائے اللہ جو شخص اُس کے علم کا مدعی بنتا ہے وہ کاذب ہے۔

زرکشی نے البرہان میں ابن عباس رضی اللہ عنہ کے اس قول کے بارہ میں کہا ہے کہ ''یہ ایک صحیح تقسیم ہے۔ اس لئے کہ جس بات کی معرفت اہل عرب کو حاصل ہوتی ہے وہ ایسی ہی چیز ہے جس کے متعلق اُن کی زبان کی طرف رجوع لایا جاتا ہے اور وہ بات لغت اور اعراب ہے۔ لغت یوں کہ مفسر پر قرآن کے معانی اور اس کے اسموں کے مسمیات کی معرفت لازم ہے اور یہ بات محض قاری کے واسطے لازم نہیں ہوتی۔ پھر اگر وہ بات جو الفاظ لغت کے ضمن میں پائی جاتی ہے۔ صرف عمل ہی کو واجب بناتی ہے اور علم کی خواہاں نہ ہو تو اُس کے بارہ میں ایک ہی دو خبریں کافی ہوں گی اور ایک ہی دو بیتوں کے ساتھ اُس کا استشہاد مکمل ہو جائے گا۔ لیکن جب کہ وہ امر علم کو واجب بناتا ہو تو پھر اس کے بارہ میں ایک دو خبریں یا ایک دو بیتوں کا استشہاد کبھی کافی نہ ہوگا بلکہ اُس لفظ کے استفاضہ (مفصل بیان) کے سوا اور کوئی چارہ نہ ہوگا اور اُس کے شواہد اشعار میں سے بکثرت لانے پڑیں گے۔ اور اب رہا اعراب تو جس اعراب کا اختلاف معنی کا احالہ کرتا ہو اس کا سیکھنا مفسر اور قاری دونوں پر لازم ہے تاکہ مفسر کی رسائی معرفت حکم تک ہو سکے اور قاری لفظی غلطی سے بچا رہے۔ لیکن اگر وہ اعراب معنی کا احالہ نہ کرتا ہو تو صرف قاری ہی پر اُس کا سیکھنا واجب ہوتا ہے تاکہ وہ تلفظ کی غلطی سے سلامت رہے اور مفسر پر اس کا سیکھنا واجب نہیں ہوتا کیونکہ اگر وہ اعراب نہ معلوم ہو تو بغیر اُس کے بھی مفسر کو مقصود تک رسائی مل ہی جاتی ہے اور وہ بات جس کے نہ جاننے سے کوئی شخص معذور نہیں رکھا جائے گا۔ اس طرح کا لفظ ہے کہ شرائع احکام اور دلائل توحید کے متضمن

نصوص ہی سے افہام اُس کے معنی کی معرفت کی طرف بہادِرت کرتی ہوں۔ اور ہر ایسا لفظ جو کہ ایک اس طرح کے صاف معانی کا فائدہ دے، کہ بلاشبہ وہی معنی خدا تعالیٰ کی مراد معلوم ہوں۔ پس اس قسم کی تاویل میں التباس نہیں پڑتا اس لئے کہ قولہ تعالیٰ "فَاعْلَمْ اَنَّهٗ لَا اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ" سے ہر ایک شخص توحید کے معنی اور اس بات کا ضرور ادراک کر لیتا ہے کہ معبود ہونے میں خدا تعالیٰ کا کوئی اور شریک نہیں۔ اگر وہ اس بات کو نہ جانتا ہو کہ لغت (زبان) میں حرف ''لَا'' نفی کے واسطے اور حرف ''اِلَّا'' اثبات کے لئے موضوع ہے اور کہ اس کلمہ کا مقتضی حصر ہے۔ اور یہ بھی ہر شخص کو بدیہی طور پر معلوم ہوتا ہے کہ "اَقِيْمُوا الصَّلٰوةَ وَاٰتُوا الزَّكٰوةَ" یا اسی کے مانند کلمات کا مقتضیٰ مامور بہ کا ایجاب ہے گو وہ اس کو نہ جانے کہ ''افعل'' کا صیغہ وجوب کے لئے وضع ہوا ہے۔ لہٰذا جو باتیں اس قسم سے ہوں تو اُن کے الفاظ کے معانی نہ جاننے کا ادعا کرنے میں کوئی شخص معذور نہ رکھا جائے گا کیونکہ وہ معانی ہر آدمی کو بالضرورۃ معلوم ہوتے ہیں۔ اور وہ باتیں جن کا علم خدا تعالیٰ کے سوا اور کسی کو نہیں ہوتا وہ امورِ غیب کی قائم مقام ہیں جس طرح قیامِ قیامت، تفسیر روح اور حروف مقطعہ کی متضمن آیتیں۔ اور اہل حق کے نزدیک ہر ایک متشابہ قرآن کہ اُن کی تفسیر میں اجتہاد سے کام لینا مناسب نہیں ہوتا اور اُن کے معانی پر آگاہی پانے کا صرف یہی طریقہ ہے کہ خاص قرآن ہی کی کسی نص یا حدیث کے نص صریح سے وہ معنی توفیقی طور پر معلوم ہوئے ہوں یا امت کے اُس کی تاویل پر اجماع کر لینے سے۔ اور وہ معنی جن کو علما جانتے ہیں اور اُن کا مرجع انہی علما کا اجتہاد ہوتا ہے تو بیشتر ایسے ہی معنی پر تاویل کا اطلاق کیا جاتا ہے اور یہ تاویل احکام کے استنباط۔ مجمل کے بیان اور عموم کی تخصیص کا نام ہے۔ اور ہر ایک ایسا لفظ جو دو یا اس سے زائد معنوں کا محتمل ہو اُس کے بارہ میں علماء کے سوا اور کسی کے لئے اجتہاد کرنا جائز نہیں ہوتا۔ اور علماء پر لازم ہے کہ وہ ایسے الفاظ کے بارہ میں تنہا رائے ہی پر اعتماد نہ کریں بلکہ دلائل اور شواہد کی سند کو ضروری تصور کریں۔ پس اگر لفظ کے دو معنوں میں سے کوئی ایک معنی ظاہر تر ہو تو لفظ کا اُسی معنی پر محمول کرنا واجب ہوگا مگر اس صورت میں جب کہ خفی معنی ہی کے مراد ہونے پر کوئی دلیل قائم ہوتی ہو اُس وقت وہ لفظ ظاہر معنی پر محمول نہ کیا جائے گا۔ اور اگر وہ دونوں معنی ظہور یا خفاء میں مساوی ہوں اور لفظ کا استعمال ان دونوں میں حقیقت کے ساتھ ہو مگر اس طرح کہ ایک معنیٰ میں لغوی یا عرفی حقیقت ہو اور دوسرے میں شرعی حقیقت تو ایسے موقع پر لفظ کا شرعی حقیقت پر محمول کرنا اولیٰ ہوتا ہے۔ لیکن جب کہ کوئی دلیل لغوی حقیقت کے مراد لینے پر دلالت کرے تو اس پر محمول کریں گے جس طرح کہ قولہ تعالیٰ "وَصَلِّ عَلَيْهِمْ اِنَّ صَلٰوتَكَ سَكَنٌ لَّهُمْ" میں ہے۔ اور اگر لفظ کا استعمال ایک معنی میں حقیقت عرفی ہو اور دوسرے معنی میں حقیقت لغوی تو اس کو عرفی حقیقت پر محمول کرنا اولیٰ ہے۔ اور اگر وہ دونوں معنی حقیقت ہونے میں بھی متفق ہی ہوں تو جب کہ ان کا اجتماع ایک دوسرے کے منافی پڑے گا اور ایک ہی لفظ سے اُن دونوں معنوں کا مراد لیا جانا ممکن نہ ہوگا۔ جیسے کہ لفظ "قُرُوْء" طہر اور حیض دونوں معنی میں حقیقت کے طور پر مستعمل ہوتا ہے۔ تو اس وقت اُن دونوں معنی میں سے معنی مراد پر دلالت کرنی والی علامتوں کے ذریعہ سے اجتہاد کیا جائے گا اور جو کچھ مجتہد گمان کرے گا وہی اُس لفظ کے حق میں اللہ پاک کی مراد ہوگی۔ اور اگر مجتہد پر کوئی شے ظاہری نہ ہو تو اس صورت میں آیا مجتہد اور مفسر کو ہر دو معنی میں سے جس معنی پر وہ چاہے لفظ کو محمول بنانے کا اختیار دیا جائے گا؟ یا کہ وہ ایسے ہی معنی کو مراد لے گا جو کہ از روئے حکم سخت تر یا خفیف تر ہو۔

اس کے بابت کئی مختلف قول آئے ہیں۔ اور اگر وہ دونوں معانی باہم ایک دوسرے کے متنافی نہ ہوں تو محققین کے نزدیک ان دونوں پر لفظ کا محمول بنانا واجب ہے اور یہ بات فصاحت اور اعجاز میں بلیغ تر ہوتی ہے مگر اس صورت میں کہ کوئی دلیل ان دونوں معنوں میں سے ایک معنی کے مراد لینے پر دلالت کرے تو یہ اور بات ہے۔ جبکہ یہ بات معلوم ہو چکی تو اب جو شخص قرآن کے بارہ میں اپنی رائے سے کلام کرے گا اُس کی گفتگو اُن مذکورہ سابق چار وجوں میں سے صرف بمنزلہ دو قسموں کے قرار دی جائے گی جو حسبِ ذیل ہیں:

(۱) لفظ کی تفسیر اس لئے کہ اس کا مفسر زبان عرب کی معرفت میں تبحر کا محتاج ہے۔ اور (۲) لفظ محتمل کا اُس کے دو معنوں میں سے کسی ایک معنی پر محمول بنانا۔ اس واسطے کہ یہ بات بہت سی انواع کی معرفت حاصل کرنے کی محتاج ہے جن میں علوم کی قسم سے عربیت اور لغت میں تبحر ہونا ہے۔ اور اصول کی قسم سے اُن باتوں کا معلوم کرنا جن کے ذریعہ سے اشیاء کی حدود (تعریفیں) امر اور نہی کے صیغے اور خبر، مجمل، مبین، عموم، خصوص، مطلق، مقید، محکم، متشابہ، ظاہر، مؤول، حقیقت، مجاز، صریح اور کنایہ اور فروع کے قبیل سے ان باتوں کا جاننا ضروری ہے جن کے وسیلہ سے استنباط کا ادراک کیا جاتا ہے۔ اور یہ باتیں کم سے کم ضروری ہیں اور پھر ان کے جاننے کے باوجود بھی وہ مفسر (جو اپنی رائے سے تفسیر کرتا ہو) خطرہ سے بری نہیں ہوتا۔ اس لئے اس پر لازم ہے کہ یوں کہے یہ لفظ اس طرح کا احتمال رکھتا ہے"۔ اور بجز اس حکم کے اور کسی بات پر جزم (وثوق کے ساتھ زور دینے کی جرأت) نہ کرے جس کے ساتھ فتویٰ دینے پر مجبور ہو اور اُس کے اجتہاد کی رسائی اُسی بات تک ہو۔ پس ایسے موقع پر وہ باوجود اس کے کہ اُس رائے کے خلاف امر بھی جائز معلوم ہوتا ہے اپنی ہی رائے پر جزم کرلے۔

اور ابن النقیب نے کہا ہے "تفسیر بالرائے کی حدیث کے معنی میں بجملگی یہ پانچ قول حاصل ہوتے ہیں اول یہ کہ وہ ایسی تفسیر ہو جو بغیر ایسے علوم کو حاصل کئے ہوئے کی گئی ہو جن کے معلوم ہونے کے ساتھ تفسیر کرنا جائز ہوتا ہے۔ دوم یہ کہ اُس متشابہ کی تفسیر کی جائے جس کی تاویل صرف خدا ہی جانتا ہے اور کسی کو معلوم نہیں ہوتی۔ تیسرے یہ کہ ایسی تفسیر کی جائے جو کہ فاسد مذہب کی مقرر (ثابت) کرنے والی ہو یوں کہ مذہب کو اصل بنا کر تفسیر کو اُس کا تابع رکھا جائے اور جس طریق پر بھی ممکن ہو تفسیر کو اُسی مذہب کی طرف ہیر پھیر کر لائے اگرچہ وہ طریق ضعیف ہی کیوں نہ ہو۔ چہارم یہ کہ بلا کسی دلیل کے قطع کے طور پر یہ تفسیر کردے کہ خدا تعالیٰ کی یہ مراد ہے اور پنجم یہ کہ اپنے پسند اور بے جا خواہش کے موافق تفسیر کی جائے۔

پھر ابن النقیب نے اس کے بعد کہا ہے "اور معلوم رہے کہ قرآن کریم کے علوم تین قسم کے ہیں اول ایسا علم ہے جس پر خدائے پاک نے اپنی کسی مخلوق کو مطلع ہی نہیں کیا ہے اور وہ ایسی باتیں ہیں جن کو پروردگارِ عالم نے خود اپنی ذات کے لئے مخصوص بنالیا ہے اور وہ اُس کی کتاب کے اسرار کے علوم ہیں جس طرح اُس کے کنہ ذات کی۔ اور اس کے غیب کی باتوں کی معرفت کہ اُن امور کو خود اللہ تعالیٰ ہی جانتا ہے اور کسی دوسرے کو بِوَجْہٍ مِنَ الْوُجُوْہِ بھی ان کے بارہ میں کلام کرنا اجماعاً جائز نہیں ہوتا۔

دوم وہ باتیں جو کتاب اللہ کے اسرار ہیں اور اللہ تعالیٰ نے خصوصیت کے ساتھ اپنے نبی (صلی اللہ علیہ وسلم) ہی کو مطلع بنایا ہے اور اس طرح کی باتوں میں صرف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہی کو کلام کرنا جائز ہے یا اُس شخص کو جسے آنحضرت صلی

اللہ علیہ وسلم نے اِذن دے دیا ہو۔ ابن النقیب کہتا ہے کہ اور سورتوں کے اوائل اسی قسم میں سے ہیں اور کہا گیا ہے کہ نہیں وہ قسم اوّل میں سے ہیں۔

سوم وہ علوم ہیں جن کو اللہ پاک نے اپنے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو سکھایا اور بتایا ہے اور پھر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو اُن امور کی عام طور سے تعلیم کرنے کا حکم دیا ہے خواہ وہ معانی جلی (ظاہر) ہیں یا خفی (پوشیدہ) اور ان علوم کی تقسیم بھی دو قسموں پر ہوتی ہے۔ کچھ اُن میں سے اس طرح کے علوم ہیں کہ ان کے بارہ میں بجز سمعی طریقہ کے اور کسی طریق پر کلام کرنا جائز نہیں ہوتا اور وہ اسباب نزول ہیں۔ اور ناسخ، منسوخ، قرأتیں، لغات، گزشتہ قوموں کے قصلی اللہ علیہ وسلم آئندہ ہونے والے حوادث کی خبریں (پیشین گوئیاں) اور حشر اور نشر اور معاد کے امور۔ اور بعض اُن میں سے وہ علوم ہیں جو کہ نظر، استنباط، استدلال اور لفظوں سے استخراج کرنے کے طریق پر اخذ کئے جاتے ہیں۔ اور یہ بھی دو قسم کے علوم ہیں۔

ایک قسم اُن میں سے ایسی ہے کہ علماء نے اُس کے جواز میں اختلاف کیا ہے اور وہ آیات متشابہات فی الصفات (صفات باری تعالیٰ کے بارہ میں متشابہ آیتوں) کی تاویل ہے۔ اور دوسری قسم وہ ہے جس کے جائز ہونے پر سب کا اتفاق ہے۔ اور وہ اصلی، فرعی اور اعراب کے احکام کا استنباط ہے کیونکہ ان علوم کا بنا قیاسات (قاعدوں) پر ہے۔ اور ایسے ہی فنون بلاغت اور مواعظ، حکم اور اشارات کی قسمیں بھی کہ ان کا قرآن شریف سے استنباط اور استخراج اُن لوگوں کے لئے ہرگز ممنوع نہیں جو اُس کی اہلیت رکھتے ہیں’’۔ اور یہاں تک خلاصہ طور پر ابن النقیب کا بیان ختم ہوگیا۔

اور ابوحیان نے کہا ہے ’’ہمارے بعض معاصرین اس طرف گئے ہیں کہ علم تفسیر ترکیب قرآن کے معانی سمجھنے کے بارہ میں مجاہد، طاؤس، عکرمہ اور ان کے مانند لوگوں کی طرف اسناد کے ساتھ نقل وارد کرنے کا محتاج ہے اور کہ آیات کی فہم اسی بات پر موقوف ہوتی ہے۔ ابوحیان نے کہا ہے اور حال یہ ہے کہ ایسا ہرگز نہیں۔ اور زرکشی نے اس قول کا ذکر کرنے کے بعد کہا ہے۔ حق یہ ہے کہ علم تفسیر میں سے بعض ایسی چیزیں ہیں جو نقل پر موقوف ہوتی ہیں مثلاً بسبب نزول، نسخ، تعیین، مبہم اور تبیین مجمل۔ اور چند باتیں اس طرح کی ہیں جو نقل پر موقوف نہیں ہوتیں۔ اور اُن کی تحصیل میں صرف معتبر وجہ اعتماد اور وثوق کر لینا ہی کافی ہوا کرتا ہے۔ اور بہت سے لوگوں نے تفسیر اور تاویل کی اصطلاح میں تفرقہ کیا ہے تو اس کا سبب یہ ہے کہ منقول اور مستنبط کے مابین تمیز قائم ہوتا کہ منقول کے بارہ میں اعتماد پر اور مستنبط کے بارہ میں نظر پر احالہ کیا جا سکے۔

اور معلوم رہے کہ قرآن کی دو قسمیں ہیں ایک وہ جس کی تفسیر نقل کے ساتھ وارد ہوئی ہے اور دوسری وہ جس کی تفسیر نقل سے وارد نہیں ہوئی۔ جس حصہ قرآن کی تفسیر بذریعہ نقل وارد ہوئی ہے تو یا اُس نقل کا ورود نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے ہوا ہے۔ یا صحابہ رضی اللہ عنہ سے۔ اور یا بڑے نامی تابعین سے۔ پس قسم اول یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے وارد ہونے والی نقل میں سند کی صحت سے بحث کی جائے گی۔ اور دوسری قسم میں صحابی رضی اللہ عنہ کی تفسیر پر غور کیا جائے گا کہ وہ کیسی ہے۔ اگر صحابی رضی اللہ عنہ نے قرآن کی تفسیر میں من حیث اللغۃ کی ہوگی تو وہ اہل زبان لوگ ہیں اس واسطے اُس تفسیر پر اعتماد کرنے میں کوئی شک نہیں ہوگا۔ یا صحابی رضی اللہ عنہ نے وہ تفسیر اپنے مشاہدہ کئے ہوئے اسباب اور قرینوں کے موافق کی ہوگی تو اس میں بھی شک نہیں کیا جائے گا۔ اور ایسی صورت میں اگر صحابہ رضی اللہ عنہم کی ایک جماعت کے اقوال باہم متعارض پڑیں تو دیکھا جائے گا کہ آیا اُن اقوال کو ایک ساتھ جمع کیا جا سکتا ہے یا نہیں؟ اگر جمع ممکن ہے تو اُن کو جمع کر لیں

گے لیکن جب کہ یہ بات دشوار ہو تو اُن میں سے ابن عباس رضی اللہ عنہ کے قول کو مقدم رکھیں گے کیونکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ابن عباسؓ کو تفسیر قرآن شریف کے بارہ میں بشارت دی تھی اور فرمایا تھا "اَللّٰھُمَّ عَلِّمْہُ التَّاوِیْلَ" یعنی بارِ الٰہا تو اس کو تاویل کا علم عطا فرما۔ اور امام شافعیؒ نے فرائض (تقسیم ترکہ) کے بارہ میں زید رضی اللہ عنہ کا قول مرجح رکھا ہے جس کا سبب حدیث نبوی صلی اللہ علیہ وسلم "فَرْضُکُمْ زَیْدٌ" ہے۔ یعنی زیدؓ تم میں سب سے بڑھ کر فرائض کا جاننے والا ہے۔ اور اب رہیں وہ تفسیریں جو کہ تابعین سے وارد ہوئی ہیں تو ان کے بارہ میں یہ حکم ہے کہ جس جگہ سابق میں بیان شدہ صورتوں میں اعتماد کرنا جائز رکھا گیا ہے وہاں ان پر بھی اعتماد کیا جائے گا ورنہ اجتہاد واجب ہوگا۔ اور وہ حصہ قرآن جس کے بارہ میں کوئی نقل وارد ہی نہیں ہوئی وہ بہت تھوڑا ہے اور اس کے فہم تک رسائی حاصل کرنے کا طریقہ لغت عرب کے مفرد لفظوں کی طرف اُن کے مدلولات کی جانب اور اُن کے بحسبِ سیاقِ کلام استعمال ہونے کی سمت نظر کرنا ہے۔ اور اس بات کا لحاظ علامہ راغب اصفہانی نے اپنی کتاب مفردات القرآن میں بہت خوبی کے ساتھ کیا ہے چنانچہ انہوں نے مدلول لفظ کی تفسیر میں اہل زبان پر بھی ایک زائد قید ذکر کر دی ہے اس لئے کہ وہ سیاق کی مقتضا ہے۔ میں کہتا ہوں کہ میں نے ایک مسند کتاب جمع کی ہے جس میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ رضی اللہ عنہم کی بیان کردہ تفسیریں فراہم کر دی ہیں اور اُس میں دس ہزار سے چند ہزار زائد حدیثیں مرفوع اور موقوف حدیثوں کے مابین ہیں۔ اور الحمد للہ کہ وہ کتاب چار جلدوں میں تمام ہوگئی ہے میں نے اس کتاب کا نام ترجمان القرآن رکھا ہے اور میں نے اس کی تصنیف کے دوران میں ایک لمبے چوڑے قصہ کے مابین خواب میں دیکھا تھا اور وہ قصہ ایک اچھی خوشخبری پر شامل ہے۔

تنبیہ: یہ ضروری ہے کہ جو تفسیریں صحابہ رضی اللہ عنہم سے وارد ہوئی ہیں اُن کو مخصوص قرأتوں کے موافق معلوم کرنا چاہئے۔ اور اس کی وجہ یہ ہے کہ کبھی ایک ہی آیت میں صحابہ رضی اللہ عنہم سے دو مختلف تفسیریں بھی وارد ہوا کرتی ہیں اور وہ اختلاف کی جاتی ہیں حالانکہ دراصل اُن میں کچھ بھی اختلاف نہیں ہوتا بلکہ بات صرف یہ ہے کہ ہر ایک تفسیر ایک قرأت کے مطابق ہوتی ہے۔ اور سلف صالحین نے اس بات کو بیان بھی کر دیا ہے چنانچہ ابن جریرؒ نے قولہ تعالیٰ "لَقَالُوْا اِنَّمَا سُکِّرَتْ اَبْصَارُنَا" کے بارہ میں کئی طریقوں پر ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ "سُکِّرَتْ" "سُدَّتْ" کے معنی میں ہے۔ اور اسی کو چند دوسرے طریقوں سے یوں بھی روایت کیا ہے کہ "سُکِّرَتْ" بمعنی "اُخِذَتْ" کے آیا ہے اور پھر اسی راوی نے قتادہ سے روایت کی ہے کہ جس شخص نے سکّرت کو تشدید کے ساتھ پڑھا ہے وہ اس سے ''سدت'' کے معنی مراد لیتا ہے۔ اور جس نے اس کی قرأت سکِرَتْ تخفیف کے ساتھ کی ہے وہ یہ مراد لیتا ہے کہ اس لفظ کے معنی ہیں ''سحرت'' اور قتادہ نے دونوں اقوال کے تعارض کو مٹا کر اُنہیں اس طرح پر نہایت نفاست اور خوبی کے ساتھ جمع کر دیا ہے۔ اور اسی مذکورہ بالا نظیر کے مانند ہے قولہ تعالیٰ "سَرَابِیْلُھُمْ مِنْ قَطِرَانٍ" کہ ابن جریر نے حسن سے روایت کیا ہے کہ قَطِران وہ چیز ہے جو کہ اونٹ کے جسم پر ملی جاتی ہے (تارکول) اور اسی راوی نے بعض دیگر طریقوں پر حسن ہی سے اور دوسرے لوگوں سے یہ بھی روایت کی ہے کہ ''قَطِران۔ پگھلایا ہوا تانبا ہے۔ اور یہ دونوں روایتیں، مختلف قول نہیں ہیں بلکہ بات اتنی ہے کہ دوسرا قول' قرأت ''من قِطْران'' کی تفسیر ہے یعنی ''قِطْرٍ'' کو تنوین دے کر پڑھا جائے جس کے معنی ہیں تانبا۔ اور ''آن'' بمعنی سخت گرم۔ جس طرح کہ اس قول کو ابن ابی حاتم نے اسی طرح پر سعید بن جبیرؓ سے بھی روایت کیا ہے۔ اور اس نوع کی

مثالیں بہت کثرت سے ہیں جن کے بیان کی کافل (کفالت کرنے والی) ہماری کتاب اسرار التنزیل ہے اور پہلے بھی میں کسی جگہ اسی اختلافِ قرأت کی بنیاد پر وہ اختلافِ تفسیر بیان کر آیا ہوں جو کہ آیت کریمہ اَوْ لَامَسْتُمْ کی تفسیر میں ابن عباس رضی اللہ عنہٗ وغیرہ سے منقول ہوا ہے کہ آیا اس سے جماع مراد ہے یا ہاتھ ہی سے چھونا؟ پس امر اول یعنی جماع۔ قرأت "لَامَسْتُمْ" کی تفسیر ہے۔ اور امر دوم یعنی ہاتھ ہی سے چھونا قرأت "لَمَسْتُمْ" کی تفسیر ہے اور کوئی اختلاف نہیں۔

فائدہ امام شافعیؒ نے کتاب مختصر البویطی میں فرمایا ہے متشابہ کی تفسیر بجز کسی رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت (حدیث) یا آپ کے کسی صحابیؓ کی خبر (روایت) یا اجماع علما کے اور کسی ذریعہ سے حلال نہیں ہوتی اور یہ امام ممدوح کی خاص عبارت ہے۔

فصل اور قرآن کے بارہ میں صوفیہ کا کلام کوئی تفسیر ہی نہیں مانا جاتا۔ ابن الصلاحؒ نے اپنے فتاوی میں بیان کیا ہے۔ میں نے امام ابی الحسن واحدیؒ مفسر سے یہ قول پایا ہے کہ انہوں نے کہا ابو عبد الرحمٰن السلمیؒ نے کتاب حقائق التفسیر تصنیف کی ہے۔ پس اگر اس نے یہ اعتقاد کیا ہے کہ وہ کتاب تفسیر ہے تو بے شک وہ شخص کافر ہو گیا۔ ابن الصلاحؒ کہتا ہے اور میں کہتا ہوں کہ صوفیہ میں سے جن لوگوں پر وثوق ہوتا ہے اُن کی نسبت گمان ہے کہ اگر وہ اس طرح کی کوئی بات کہتے ہیں تو اُسے تفسیر کے نام یا خیال سے نہیں ذکر کرتے اور نہ کلمہ کی شرح کرنے کے طریقہ پر جاتے ہیں۔ اس لئے کہ اگر یہ بات ہو تو گویا وہ لوگ فرقہ باطنیہ کے مسلک پر چلنے والے شمار ہوں گے بلکہ بات صرف اتنی ہے کہ انہوں نے اُس چیز کی ایک نظیر دی ہے جس کے ساتھ قرآن وارد ہوا ہے کیونکہ نظیر کا ذکر بھی نظیر ہی کے ساتھ ہوا کرتا ہے۔ اور باوجود ایسا خیال کرنے کے بھی میں یہ کہتا ہوں کہ کاش وہ لوگ اس طرح کا تساہل نہ کرتے۔ بدیں وجہ کہ اُن کے اس طرح کے کلام میں وہم اور شک دلانے کا مواد موجود ہے"۔ اور علامہ نسفی نے اپنی کتاب عقائد میں کہا ہے کہ تمام نصوص اپنے ظاہر پر ہیں اور اُن کے ظاہر سے ایسے معنوں کی طرف عدول کرنا جن کے مدعی اہل باطن لوگ ہیں۔ الحاد ہے۔ اور تفتازانی نے اسی کتاب عقائد کی شرح میں بیان کیا ہے کہ "ملاحدہ کا نام باطنیہ اس وجہ سے رکھا گیا کہ اُنہوں نے نصوص کے اُن کے ظاہر پر نہ ہونے کا ادعا کیا تھا اور کہا تھا کہ نصوص کے کچھ باطنی معانی بھی ہیں جن کو صرف معلم (شیخ) ہی جانتا ہے اور اُن لوگوں کا قصد اس قول سے شریعت کی بالکلیہ نفی کرنا تھا۔ اور وہ بات جس کی طرف بعض محقق لوگ گئے ہیں اور انہوں نے یہ کہا ہے گو تمام نصوص اپنے ظواہر پر ہیں تاہم اسی کے ساتھ اُن میں چند ایسی باریکیوں کی طرف کچھ مخفی اشارات بھی ہیں جو کہ صرف اربابِ سلوک ہی پر منکشف ہوتی ہیں اور اُن باریکیوں کو مراد لئے گئے ظواہر کے ساتھ تطبیق دینا ممکن ہے۔ تو یہ قول کمال ایمان اور محض (خالص) عرفان (خداشناسی) کی قبیل سے ہے۔

شیخ الاسلام سراج الدین بلقینی سے دریافت کیا گیا کہ آپ اُس شخص کی نسبت خیال کیا کرتے ہیں جس نے قولہ تعالیٰ "مَنْ ذَی الَّذِیْ یَشْفَعُ عِنْدَہٗ اِلَّا بِاِذْنِہٖ" کے بارہ میں یہ کہا ہو کہ اس کے معنی ہیں "مَنْ ذَلَّ ذُلَّ یعنی ذلت سے بمعنی جو شخص کہ ذلیل ہوا) ذی۔ (اشارہ یعنی اسم اشارہ ہے اور اِس کا مشار الیہ ہے نفس بمعنی صاحب) یَشْفَ (شِفَا سے ماخوذ ہے اور جواب ہے) ع (صیغہ امر) کا (مصدر وعی سے) ؟ تو شیخ الاسلام ممدوح نے فتویٰ دے دیا کہ ایسی بات کہنے والا ملحد ہے۔ اور اللہ پاک نے فرمایا ہے "اِنَّ الَّذِیْنَ یُلْحِدُوْنَ فِی اٰیَاتِنَا لَا یَخْفَوْنَ عَلَیْنَا" ابن عباس رضی اللہ عنہ نے کہا ہے کہ

الحاد اس بات کا نام ہے کہ کلام کو اُس کے موضع کے غیر جگہ پر رکھا جائے"۔ اس قول کو ابن ابی حاتم نے روایت کیا ہے۔ پس اگر تم یہ کہو کہ فریابی نے تو یہ ل بیان کیا ہے "حَدَّثَنَا سُفیَانُ عَنْ یُوْنُسِ بْنِ عُبَیْدِ عَنِ الْحَسَنِ" کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہر ایک آیت کا ایک ظاہر اور ایک باطن ہے اور ہر ایک حرف کی ایک حد ہے اور ہر ایک حد کا کوئی مطلع بھی ضرور ہے"۔ اور دیلمی نے عبدالرحمٰن بن عوفؓ کی حدیث سے مرفوعاً روایت کی ہے کہ "قرآن[1] عرش کے نیچے اُس کا ایک ظاہر اور ایک باطن ہے جو بندوں سے حجت کرتا ہے"۔ اور طبرانی اور ابو یعلی اور بزار وغیرہ نے ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے موقوفاً روایت کی ہے کہ "بے شک اس قرآن میں ایک حرف بھی ایسا نہیں جس کی کوئی حد نہ ہو۔ اور ہر ایک حد کا ایک مطلع ہے"۔ میں کہتا ہوں کہ ظہر اور بطن کے معنی میں کئی وجوہ آئی ہیں اول یہ کہ جس وقت تم اس کے باطن سے بحث کرو گے اور اُسے ظاہر قرآن پر قیاس کرو گے تو اُس وقت تمہیں باطن قرآن کے معنی پر واقفیت حاصل ہوگی۔

دوم یہ کہ قرآن کی کوئی آیت ایسی نہیں ہے جس پر کسی قوم نے عمل نہ کیا ہو۔ اور پھر اُسی آیت کے لئے ایک قوم ایسی بھی (آنے والی) ہے جو آئندہ اُس پر عمل کرے گی۔ جیسا کہ اسی بات کو ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے اُس روایت میں کہا ہے جسے ابن ابی حاتم نے بیان کیا ہے۔

سوم یہ کہ ظاہر قرآن اُس کے الفاظ ہیں۔ اور باطن قرآن اُس کی تاویل۔

اور چہارم۔ ابو عبیدہ کا یہ قول جو کہ ہر چار وجوہ میں سب سے بڑھ کر صواب کے ساتھ مشابہ تر ہے کہ خداوند کریم نے گزشتہ قوموں کے، جس قدر قصے بیان فرمائے ہیں اُن کا ظاہر تو یہ ہے کہ پچھلے لوگوں کے ہلاک ہونے کی خبر دی گئی ہے اور ایک بات یہ ہے کہ جو کسی قوم کی نسبت بیان کی ہے لیکن ان قصص کا باطن یہ ہے کہ دوسرے موجودہ اور آنے والے لوگوں کو نصیحت دی گئی اور اس بات سے ڈرایا گیا کہ خبردار تم ان برباد شدہ لوگوں سے افعال نہ کرنا ورنہ تم پر بھی وہی بلا نازل ہوگی جو اُن لوگوں پر نازل ہو چکی ہے۔ اور ابن النقیب نے ایک پانچواں قول یہ بھی ذکر کیا ہے کہ قرآن کا ظاہر وہ ہے جو کہ بظاہر اُس کے معنوں سے اہل علم پر آشکار ہو گیا ہے اور باطنِ قرآن وہ اسرار ہیں جو کہ اُس میں متضمن ہیں اور اللہ پاک نے اُن پر اہل حقیقت ہی کو مطلع فرمایا ہے۔ اور رسول پاک کے ارشاد "وَلِکُلِّ حَرْفٍ حَدٌّ" کے یہ معنی ہیں کہ اُس کا ایک منتہی اُن معنوں میں سے ہے جو کہ خدا تعالیٰ نے مراد لئے ہیں اور کہا گیا ہے کہ اُس کا مفہوم ہے۔ ہر حکم کے لئے ایک مقدار ثواب اور عقاب کی ہے اور رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم کے قول "لِکُلِّ حَدِّ مُطَّلِعٌ" کے یہ معنی ہیں کہ ہر ایک غماض معنی اور حکم کے لئے ایک مطلع (جاننے والا) ہے جس کے ذریعہ سے اُس غامض حکم اور معنی تک رسائی ہوتی اور اُس کی مراد پر آگاہی حاصل ہوا کرتی ہے۔ اور کہا گیا ہے کہ ہر وہ ثواب اور عذاب جس کا بندہ مستحق ہوتا ہے اُس پر اطلاع پانے کا وقت آخرت میں سزا اور جزا پانے کا موقع ہوگا۔ اور بعض علماء نے کہا ہے کہ ظاہر تلاوت ہے۔ باطن فہم حد۔ حلال اور حرام کے احکام ہیں۔ اور مطلع وعدوں اور وعیدوں پر نظر ڈالنے والا شخص ہے۔ میں کہتا ہوں کہ ابن النقیب کے اس بیان کی تائید وہ روایت بھی کرتی ہے جسے ابن ابی حاتم نے ضحاک کے طریق پر ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے۔

ابن عباس رضی اللہ عنہما نے کہا بے شک قرآن ذو شجون اور ذو فنون اور ظاہروں اور باطنوں کا رکھنے والا ہے۔ اُس

---

[1] القران تحت العرش له ظهر وبطن يحتاج العباد. اصل حديث

کے عجائب ختم ہونے میں نہ آئیں گے اور اُس کی غایت تک پہنچ نہ ہوگی۔ لہٰذا جو شخص قرآن میں نرمی اور آسانی کے ساتھ توغل کرے گا وہی نجات پائے گا اور جو شخص اُس میں سختی اور درشتی کے ساتھ درآئے گا وہ راستہ سے بھٹک کر گڑھے میں جا پڑے گا۔ (قرآن میں) اخبار امثال' حلال حرام' ناسخ منسوخ' محکم' متشابہ' ظاہر اور باطن سبھی کچھ ہے۔ اُس کا ظاہر اُس کی تلاوت ہے اور اس کا باطن ہے تاویل۔ لہٰذا تم حصولِ قرآن اور اُس کے معانی کی فہم پیدا کرنے کے لئے علماء کی صحبت اختیار کرو اور نادانوں کی صحبت سے اُس کو بچائے رکھو۔

ابن سبعؒ نے کتاب شفاء الصدور میں بیان کیا ہے کہ ابی الدرداء رضی اللہ عنہ سے یہ نقل وارد ہوئی ہے کہ اُنہوں نے کہا ''آدمی کو اُس وقت تک ہرگز کلی طور پر دین کی سمجھ نہیں حاصل ہوتی جب تک کہ وہ قرآن کے بہت سے وجوہ نہ قرار دے''۔ اور ابن مسعودؓ نے کہا ہے کہ جو شخص اولین اور آخرین کا علم حاصل کرتا ہے اُسے قرآن کی چھان بین کرنا چاہئے۔ ابن سبعؒ کہتا ہے اور یہ بات جس کو دونوں مذکورۂ بالا صحابیوں نے کہا ہے تنہا ظاہر تفسیر ہی کے ساتھ حاصل نہیں ہوسکتی۔

بعض علماء نے کہا ہے کہ قرآن کی ہر ایک آیت کے لئے ساٹھ ہزار فہم ہیں۔ لہٰذا یہ قول صاف دلالت کرتا ہے کہ قرآن کے معانی سمجھنے کے بارہ میں ایک بے حد وسیع میدان اور بے حد کشادہ جولان گاہ موجود ہے۔ اور یہ کہ ظاہر تفسیر سے منقول ہونے والا امر اس طرح کا ہوتا ہے کہ اس میں ادراک اس نقل اور سماع کی طرف منتہی نہیں ہوتا جس کا ظاہر تفسیر میں ہونا اسی لئے ضروری ہے تاکہ اُس کے ذریعہ سے غلطی کے مواضع منتفی ہو جائیں اور پھر اس کے بعد فہم اور استنباط میں وسعت پیدا ہوا کرتی ہے۔ اور ظاہر قرآن کی تفسیر حفظ کرنے میں سستی کرنا جائز نہیں۔ بلکہ ضروری ہے کہ پہلے اُس کی تفسیر کو حافظہ میں محفوظ بنا لیا جائے۔ کیونکہ ظاہر کو محکم بنا لینے کے قبل باطن تک پہنچنے کی طمع نہیں کی جاسکتی۔ اور جو شخص اسرار قرآن کو سمجھنے کا مدعی ہے لیکن وہ تفسیر ظاہر کو محکم نہیں بناتا اُس کی مثال بجنسہٖ اُس شخص کی طرح ہے جو کہ گھر کے دروازہ میں ہو کر گزرنے کے قبل ہی مکان کے اندر پہنچ جانے کا دعویٰ کرے۔

شیخ تاج الدین بن عطاء اللہ نے اپنی کتاب لطائف المنن میں بیان کیا ہے۔ معلوم رہے کہ اگر صوفیہ کلام اللہ اور قول رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی جو تفسیر غریب معانی کے ساتھ کی ہے وہ اس طرح آیت کے ظاہر سے وہی امر مفہوم ہوتا ہے جس کے لئے وہ آیت لائی ہے اور جس پر اُس آیت نے زبان کے عرف میں دلالت کی ہے اور اس کے بعد آیت اور حدیث باطن کی سمجھ اُنہی لوگوں کے فہم میں آتی ہے جن کا قلب خدائے پاک نے کھول دیا ہوتا ہے۔ اور حدیث شریف میں بھی آیا ہے کہ ہر ایک آیت کا ایک ظاہر اور ایک باطن ہوتا ہے۔ لہٰذا کسی فضول مناظرہ اور معارضہ کرنے والا کا یہ قول صوفیہ کی ایسی تفسیریں کلام اللہ اور کلامِ رسول صلی اللہ علیہ وسلم کا احالہ کر دینے والی ہیں۔ تم کو اُن بزرگوں سے اس طرح کے معانی کی تعلیم حاصل کرنے سے روک نہ دیں۔ اس واسطے کہ اُن کا بیان احالہ نہیں ہوتا۔ البتہ اگر وہ لوگ یہ کہتے کہ آیت کے اس کے سوا اور کوئی معنی ہی نہیں ہیں تو بے شک وہ تفسیر احالہ ہو جاتی لیکن انہوں نے ایسی بات کہیں بھی نہیں کہی ہے بلکہ وہ ظواہر کو اُن کے ظاہر ہی کے مطابق پڑھتے اور اُن سے اُنہی ظواہر کے موضوعات مراد لیتے ہیں پھر اس کے بعد اور جو کچھ اللہ پاک انہیں سمجھاتا ہے اُس کو بھی سمجھتے ہیں۔

فصل: علماء کا قول ہے مفسر پر واجب ہے کہ وہ تفسیر میں مفسر کی مطابقت کا بہت خیال رکھے اور اُسے مقصود اصلی سمجھے۔

اور تفسیر میں کسی ایسی چیز کی کمی ڈالنے سے پرہیز کرے جس کی حاجت معنی کو واضح بنانے کے بارہ میں ہوتی ہے یا اس طرح کی زیادتی سے بھی بچتا رہے جو غرض کے حسب حال نہ ہو۔ اور اس بات سے بھی پہلو تہی کرنا واجب ہے کہ مفسر میں کوئی لغزش معنی کی نسبت سے واقع ہو یا اُس میں طریقہ تفسیر سے عدول ہوتا ہو۔ اور مفسر پر لازم ہے کہ وہ حقیقی اور مجازی معنی کی رعایت مدنظر رکھے۔ تالیف اور اُس غرض کا خیال رکھے جس کے لئے کلام کا سیاق ہوا ہے۔ اور یہ بھی لازم ہے کہ مفردات کے مابین یگانگت قائم کرے اور مفسر پر علوم لفظی کے ساتھ تفسیر کو شروع کرنا واجب ہے۔ چنانچہ سب سے پہلے جن چیزوں کے ساتھ آغاز تفسیر لازم ہے ازانجملہ ایک امر الفاظ مفردہ کی تحقیق ہے لہٰذا وہ اُن الفاظ پر لغت کی جہت سے کلام کرے۔ پھر تصریف کی رُو سے۔ زاں بعد اشتقاق کے اعتبار سے۔ اور بعدہٗ بحسب ترکیب اُس پر کلام کرے۔ اور اب اس کے بعد اعراب سے شروع کرے پھر اُن چیزوں کو بیان کرے جو کہ علم معانی سے تعلق رکھتی ہیں۔ بعدازاں علم بیان کے نکتوں کا اظہار کرے اور بعدہٗ علم بدیع کے اسرار ظاہر کرکے پھر معنی مراد کو بیان کرے اور اُس سے پیچھے استنباط کو اور بعدہ اشارہ کو ذکر کرے۔

زرکشی نے کتاب البرہان کے اوائل میں کہا ہے کہ مفسرین کی عادت یوں جاری ہوئی ہے کہ وہ لوگ تفسیر کا آغاز پہلے سبب نزول کے ذکر سے کیا کرتے ہیں۔ اور اس بارہ میں بحث آپڑی ہے کہ آیا ان دو باتوں میں سے اولیٰ کون سی بات ہے؟ یہ کہ سبب نزول کے بیان سے تفسیر کو آغاز کیا جائے کیونکہ سبب مسبب پر مقدم ہے؟ یا مناسبت کے ذکر سے تفسیر کو شروع کریں اس لئے کہ مناسبت نظم کلام کی صحیح کرنے والی چیز ہے؟ اور وہ نزول پر بھی سابق ہے؟ زرکشی کہتا ہے ''اور تحقیق یہ ہے کہ وجہ مناسبت کے سبب نزول پر موقوف ہونے یا نہ ہونے کے مابین تفصیل کر دی جائے۔ بایں طور کہ اگر وجہ مناسبت سبب نزول پر موقوف ہو جیسے کہ آیۃ کریمہ ''اِنَّ اللّٰہَ یَاْمُرُکُمْ اَنْ تُؤَدُّوا الْاَمَانَاتِ اِلٰی اَھْلِھَا'' میں ہے تو اس صورت میں سبب کا ذکر مقدم کرنا سزاوار ہے اس لئے کہ ایسے وقت میں یہ تقدیم وسائل کو مقاصد پر مقدم رکھنے کے باب سے ہوگی۔ اور اگر وجہ مناسبت بیان سبب پر موقوف نہ ہو تو پھر اولیٰ ہی ہے کہ وجہ مناسبت کو مقدم رکھیں۔

زرکشی ہی نے ایک دوسرے موضع میں کہا ہے ''جن مفسرین نے فضائل قرآن کا ذکر کیا ہے اُن کا دستور یہ دیکھا گیا ہے کہ وہ فضائل قرآن کو ہر ایک سورۃ کے اول ہی میں بیان کرتے ہیں۔ اس لئے کہ فضائل قرآن میں اُس سورۃ کے حفظ کرنے پر ترغیب دلانے اور آمادہ بنانے کا فائدہ پایا جاتا ہے۔ مگر زمخشری نے اس وتیرہ کے خلاف کیا ہے یعنی وہ قرآن کے فضائل کا بیان سورتوں کے اخیر میں کیا کرتا ہے۔

مجد الائمہ عبدالرحیم بن عمر الکرمانی نے بیان کیا ہے کہ میں نے زمخشری سے اُس کے اس طرز عمل کی علت دریافت کی تو اس نے کہا میں فضائل کا بیان سورتوں کے اخیر میں اس واسطے کرتا ہوں کہ وہ فضیلتیں اُنہی سورتوں کی صفتیں ہیں اور صفت اس بات کی خواہاں ہوتی ہے کہ موصوف کا بیان اُس سے پہلے ہو لے۔ اور اکثر موقعوں پر تفسیر کی کتابوں میں آتا ہے ''حَکَی اللّٰہُ کَذَا'' یعنی خدا تعالیٰ نے یوں حکایت فرمائی ہے۔ لہٰذا اس طرح کے قول سے پہلو تہی کرنا سزاوار ہے۔

امام ابونصر قشیری نے کتاب المرشد میں کہا ہے کہ ہمارے بیشتر امام لوگوں کا قول ہے کہ کلام اللہ کو محکی نہ بنایا جائے گا اور یہ بھی نہ کہنا چاہئے کہ اللہ تعالیٰ نے حکایت فرمائی ہے اس واسطے کہ حکایت شے کی مثل لانے کا نام ہے اور اللہ پاک

کلام مطلقاً بے مثل ہے۔ اور بہت سے لوگوں نے تساہل سے کام لے کر لفظ حکایت کو ''اِخبار'' (خبر دینے) کے معنی میں استعمال کیا ہے۔ اور اکثر مفسرین کے کلام میں بعض حروف پر زائد کا اطلاق بھی واقع ہوتا ہے۔ یعنی وہ کسی کسی حرف کو زائد کہہ دیا کرتے ہیں۔ اور اس کا بیان اعراب کی نوع میں پہلے گزر چکا ہے۔ اور مفسر کو جہاں تک اس سے بن پڑے تکرار کا ادّعا کرنے سے بھی پہلو بچانا لازم ہے۔ بعض علماء نے بیان کیا ہے جو چیز قولہ تعالیٰ "لَا تُبْقِىْ وَلَا تَذَرُ" اور "صَلَوٰتٌ مِّنْ رَّبِّهِمْ وَرَحْمَةٌ" اور اسی کے مشابہ کلاموں میں مترادفین (دو مترادف کلموں) کے عطف میں تکرار کے توہم کو دفع کرتی ہے وہ یہ اعتقاد ہے کہ دو مترادف کلموں کا مجموعہ ایک ایسے معنی کے حصول کا ذریعہ بنتا ہے جو کہ اُن دونوں کلموں میں سے ایک کلمہ کے منفرد آنے کے وقت ہرگز نہیں پایا جاتا۔ کیونکہ ترکیب ایک زائد معنی کو حادث (پیدا) کرتی ہے اور جس صورت میں کہ حروف کی زیادتی معنی کی زیادتی کا فائدہ دیتی ہے تو اسی طرح الفاظ کی کثرت بھی کثرت معنی کے لئے مفید ہوگی۔

زرکشی نے البرہان میں بیان کیا ہے اُس نظم کلام کی مراعاۃ بھی مفسر کا نصب العین رہنا ضروری ہے جس کے لئے کلام کا سیاق ہوا ہے اگرچہ اُس کی رعایت میں کلام اپنے لغوی اصل کے مخالف ہو جائے اور اس کا سبب تجوز (کلام کے مجازی معنی میں مستعمل ہونے) کا ثبوت ہے۔ اور اسی زرکشی نے دوسری جگہ میں کہا ہے ''جن الفاظ میں ترادف کا گمان کیا جاتا ہے اُن کے بارہ میں مفسر پر لازم ہے کہ وہ مجازی استعمالات کی مراعات کرے اور جہاں تک بن پڑے ترادف نہ ہونے ہی پر قطع کرے اس واسطے کہ ترکیب کے لئے ایک معنی ایسے ہوا کرتے ہیں جو کہ افراد کے معنی سے جدا ہوتے ہیں اور اسی واسطے اکثر فنِ اصول کے عالموں نے حالت ترکیب میں دو مترادف لفظوں میں سے ایک لفظ کا دوسرے لفظ کے موقع پر واقع ہونا ممنوع مانا ہے۔ حالانکہ انہی لوگوں نے اس بات کو حالت افراد میں جائز قرار دیا ہے''۔

ابوحبان مفسر لوگ اکثر اوقات اپنی تفسیروں کو اعراب کا ذکر کرتے ہوئے علم نحو کی علتوں سے۔ اور مسائل اصول فقہ' مسائل فقہ' اور اصول علم دین کی دلیلوں سے بھی بھر دیا کرتے ہیں حالانکہ یہ تمام باتیں ان علوم کی تالیف میں مقرر رہیں۔ اور ان کو علم تفسیر میں بغیر ان پر استدلال کئے ہوئے صرف یونہی مسلم اخذ کر لیا جاتا ہے۔ اور اسی طرح اُن مفسرین نے بہت سے اس قسم کے اسباب نزول اور فضیلت قرآن کی حدیثیں بھی بیان کر دی ہیں جو صحیح نہیں۔ پھر غیر مناسب حکایتوں اور یہودیوں کی تواریخ کو بھی قرآن کی تفسیر میں درج کر دیا ہے حالانکہ علم تفسیر میں ان باتوں کا ذکر مناسب نہ تھا۔

فائدہ ابن ابی جمرۃ نے علی رضی اللہ عنہ سے نقل کیا ہے ''اگر میں یہ چاہوں کہ ستر اونٹوں کو محض اُم القرآن کی تفسیر سے بار کردوں تو بے شک ایسا کر سکتا ہوں''۔ اور اس امر کا بیان یہ ہے کہ جس وقت "اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعٰلَمِيْنَ" کہا جاتا ہے تو یہ قول اتنی باتوں کی تشریح کا محتاج ہوتا ہے۔ "حَمْد" کے معنوں کا بیان۔ اور اُن چیزوں کا بیان جن کے ساتھ اسم جلیل یعنی ''اللہ'' کا تعلق ہے اور اُس کے لائق مرتبہ تنزیہ کا بیان۔ پھر اس کے بعد عالم کے بیان کی ضرورت ہے اور یہ حاجت ہے کہ اس کے تمام انواع اور اعداد کے اعتبار پر اُس کی کیفیت کا ذکر ہو۔ اور عالم کی تعداد ایک ہزار ہے چار سو عالم خشکی میں اور چھ سو عالم تری دریا میں۔ چنانچہ قولہ تعالیٰ "اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعٰلَمِيْنَ". ان سب مذکورہ بالا باتوں کے بیان کا محتاج ہوتا ہے پھر جب کہ "اَلرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ" کہا تو حاجت ہوئی کہ دونوں جلیل (بزرگ) اسموں اور اُن کے لائق جمال جلال کا بیان کیا جائے یہ بتایا جائے کہ ان دونوں اسموں کے معنی کیا ہیں اور اسی ضمن میں باری تعالیٰ کے تمام اسما

ـعات کو بھی شرح و بسط کے ساتھ ذکر کیا جائے۔ اور پھر یہ حاجت پیش آئے گی کہ اس موضع کو صرف انہی دونوں اسموں ـنے ساتھ خاص کرنے کی حکمت کا بیان ہو اور اُن کے علاوہ دوسرے اسماء کے ترک کر دینے کی وجہ ذکر کی جائے۔ زاں بعد حسب "مَالِکِ یَوْمِ الدِّیْنِ" کہا تو ضرورت ہوئی کہ روزِ قیامت اور اُس میں جو مواطن اور اہوال ہیں اُس کا بھی بیان ہو اور اُس کے مستقر کی کیفیت کا ذکر کیا جائے۔ بعدہٗ "اِیَّاکَ نَعْبُدُ وَاِیَّاکَ نَسْتَعِیْنُ" کے ساتھ معبود کی جلالت اور عبادت کا بیان ہو۔ اُس کے عبادت کی کیفیت۔ اُس کی صورت اور ہر ایک نوع کے ساتھ عبادت کو ادا کرنے کا ذکر ہو۔ عابد کا بیان اُس کی صفت میں۔ اور استعانت اور اُس کے ادا کرنے اور کیفیت کا تزکرہ ہو۔ پھر جب "اِھْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِیْمَ" تا آخر سورۃ" کہا تو ہدایت کا بیان ضروری ہوا۔ اُس کی ماہیت بتانی لازم آئی۔ صِرَاطَ مُسْتَقِیْمَ اور اس کے اضداد کا ذکر واجب ٹھہرا۔ جن لوگوں پر غضب کیا گیا ہے اور جو گمراہ ہیں اُن کی تشریح اور اُن کی صفتوں کا بیان مع اُن امور کے جو اس نوع کے ساتھ تعلق رکھتے ہیں لابدی قرار پایا۔ اور جن لوگوں سے خدا تعالیٰ راضی ہوا ہے ان کا اور اُن کی صفتوں اور طریقوں کا بیان بھی واجب ہو گیا۔ غرضیکہ ان وجوہ کے اعتبار پر علی رضی اللہ عنہ نے جو کچھ کہا ہے وہ اسی قبیل سے ہوگا۔

نوع اُناسی

غرائب تفسیر

محمود بن حمزہ الکرمانی نے اس نوع میں دو جلدوں کی ایک کتاب تالیف کی ہے جس کا نام ہے العجائب والغرائب مؤلف مذکر نے اس کتاب میں ایسے اقوال بھی درج کر دیئے ہیں جو کہ آیات کے معانی کے بیان میں اس طرح کے منکر طریقہ پر ذکر کیے گئے ہیں کہ ان پر اعتماد کرنا حلال نہیں ٹھہرتا۔ اور غالباً مولف نے اُن کو اس خیال سے ذکر کیا ہے تا کہ لوگ اُن اقوال سے محترز رہیں۔

چنانچہ اس قسم کے اقوال سے ایک اُس شخص کا قول ہے جس نے قولہ تعالیٰ: "حٰمٓ عٓسٓقٓ" کے بارہ میں کہا ہے کہ "ح" سے علی رضی اللہ عنہ اور معاویہ رضی اللہ عنہ کی جنگ مراد ہے "میم" مراد مروانی حکومت "عین" سے عباسی حکومت۔ "سین" سے سفیانی حکومت اور "قاف" سے قدوہ مہدی مراد ہے۔ اس قول کو ابو مسلم نے حکایت کیا ہے اور اس کے بعد اُس نے کہا ہے کہ یہ قول نقل کرنے سے میں نے جو ارادہ کیا ہے وہ یہ ہے کہ لوگوں کو معلوم ہو سکے کہ جو لوگ علم کا دعوٰی کیا کرتے ہیں ان میں بھی احمقوں کا وجود ہے۔ اور اسی قبیل سے اس شخص کا قول ہے جس نے "الٓمٓ" کے معنی یوں بیان کیے گئے ہیں "الف" سے مراد ہے کہ اللہ تعالیٰ محمد صلی اللہ علیہ وسلم سے الفت رکھنے کی وجہ سے اُن کو نبی بنا کر بھیجا۔ "لام" سے یہ مراد ہے کہ دانستہ نادان بننے والوں نے اُن کو برا بھلا کہا اور اُن کی رسالت سے انکار کیا۔ اور میم سے یہ مراد ہے کہ جاہل اور منکر لوگوں کو برسام کا مرض ہو گیا ہے۔

تیسری مثال اس قسم کے اقوال کی کسی قائل کا یہ قول ہے کہ قولہ تعالیٰ "وَلَکُمْ فِی الْقِصَاصِ حَیٰوۃٌ یّٰاُولِی

الاَلْبَابِ" میں قصاص کے معنی ہیں۔ قرآن کے قصص اور اُن سے یہ معنی چسپاں کرنے کے لئے ابی الجوزاء کی قرأت سے استدلال کیا ہے جوکہ "وَلَکُمْ فِی الْقَصَصِ" پڑھتا ہے۔ اور یہ ایک بعید بات ہے بلکہ بات یہ ہے کہ اس قرأۃ نے مشہور قرأت کے معنی سے علاوہ ایک دوسرے معنی کا فائدہ دیا ہے اور یہ بات منجملہ وجوہ اعجازِ قرآن کے ہے جیسا کہ میں نے اسرار التنزیل میں اس کو بیان بھی کر دیا ہے۔

چوتھا قول اسی وضع کا وہ ہے جس کو ابن فورکؒ نے قولہ تعالیٰ "وَلٰکِنْ لِّیَطْمَئِنَّ قَلْبِیْ" کے متعلق اپنی تفسیر میں ذکر کیا ہے کہ ابراہیم علیہ السلام کا ایک دوست تھا۔ اور ابراہیم علیہ السلام نے اُسی کی توصیف یوں کی ہے کہ گویا وہ اُن کا قلب ہے۔ یعنی اس کا مفہوم یہ ہے تاکہ میرا یہ دوست اپنی آنکھوں سے احیائے موتے کا حال مشاہدہ کر کے تسکین حاصل کرے"۔ الکرمانی نے کہا ہے کہ یہ قول نہایت بعید از عقل اور راستی سے بے حد دور ہے۔ اور اسی قسم کے اقوال میں سے کسی شخص کا قول تعالیٰ "رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهٖ" کے بارہ میں یہ کہنا ہے کہ وہ ناقابل برداشت بارِ محبت اور عشق ہے اور اس قول کو الکواشی نے اپنی تفسیر میں نقل کیا ہے۔ اور منجملہ ایسے ہی اقوال کے (معاذ اللہ) کسی شخص کا قولہ تعالیٰ "وَمِنْ شَرِّ غَاسِقٍ اِذَا وَقَبَ" میں یہ کہنا ہے کہ اس سے مراد ذکر ہے جب کہ وہ سیدھا ہو جائے۔ اور ایسے ہی اقوال میں سے ابی معاذ نحویؒ کا قولہ تعالیٰ "اَلَّذِیْ جَعَلَ لَکُمْ مِّنَ الشَّجَرِ الْاَخْضَرِ نَارًا فَاِذَا اَنْتُمْ مِّنْهُ تُوْقِدُوْنَ" کے بارہ میں یہ کہنا ہے کہ شجر الاخضر سے ابراہیم علیہ السلام۔ ناراً بمعنی نوراً سے محمد صلی اللہ علیہ وسلم اور فَاِذَا اَنْتُمْ مِّنْهُ تُوْقِدُوْنَ سے یہ مراد ہے کہ تم اُن سے دین کو حاصل کرتے ہو۔

نوع اسّی

طبقاتِ مفسرین

صحابہؓ کے گروہ میں سے دس صاحب مفسر مشہور ہوئے ہیں۔ چار خلفاء، ابن مسعودؓ، ابن عباسؓ، اُبی بن کعبؓ، زید بن ثابت، ابوموسیٰ الاشعری اور عبداللہ بن زبیر رضی اللہ عنہم۔ خلفائے اربعہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم میں سب سے روایتیں تفسیر قرآن کے متعلق علی بن ابی طالب رضی اللہ عنہ سے وارد ہوئی ہیں۔ اور باقی تینوں خلفاء رضی اللہ عنہم سے بہت ہی کم روایتیں اس بارہ میں وارد ہوئی ہیں اور اُن سے بہت قلیل روایتیں آنے کا سبب یہ تھا کہ انہوں نے بہت پہلے وفات پائی اور یہی سبب ابی بکر رضی اللہ عنہ سے روایت حدیث کی قلت کا بھی ہے۔ اور مجھ کو تفسیر قرآن کے بارہ میں ابی بکرؓ کے بہت ہی کم آثار (اقوال) حفظ ہیں جو تعداد میں قریب قریب دس سے بھی آگے نہ بڑھتے ہوں گے۔ اور علی رضی اللہ عنہ سے بکثرت آثار تفسیر کے بارہ میں مروی ہیں۔

معمر نے وہب بن عبداللہؒ سے اور وہب نے ابی الطفیلؒ سے روایت کی ہے کہ اس نے کہا میں نے علی رضی اللہ عنہ کو خطبہ پڑھتے ہوئے دیکھا ہے وہ کہہ رہے تھے کہ تم لوگ مجھ سے سوال کرو۔ کیونکہ واللہ تم جس بات کو دریافت کرو گے میں تم

کو اُس کی خبر دوں گا۔ اور مجھ سے کتاب اللہ کی نسبت پوچھو اس لئے کہ واللہ کوئی آیت ایسی نہیں جس کی بابت مجھ کو یہ علم نہ ہو کہ آیا وہ رات میں اُتری ہے یا دن میں اور ہموار میدان میں نازل ہوئی ہے یا پہاڑ میں۔ اور ابونعیمؒ نے کتاب الحلیہ میں ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ’’بے شک قرآن سات حرفوں پر نازل کیا گیا ہے پس ان میں سے کوئی حرف ایسا نہیں جس کا کہ ایک ظاہر اور ایک باطن نہ ہو اور بلاشبہ علی بن ابی طالب رضی اللہ عنہ کے پاس اُس کے ظاہر اور باطن دونوں ہیں‘‘۔

اسی راوی نے ابی بکر بن عیاشؒ کے طریق پر نصیر بن سلیمان بن الاحمسی سے بواسطہ اُس کے باپ سلیمان کے اور سلیمان نے علی رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا واللہ کوئی آیت ایسی نازل نہیں ہوئی جس کی نسبت میں نے یہ نہ معلوم کر لیا ہو کہ وہ کس بارہ میں نازل ہوئی ہے۔ تحقیق میرے پروردگار نے مجھ کو ایک نہایت دانا دل اور بہت سوال کرنے والی زبان عطا فرمائی ہے۔

ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے بہ نسبت علی رضی اللہ عنہ کے بھی زائد روایتیں وارد ہوئی ہیں۔ ابن جریرؒ نے اُن سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا اُس ذات پاک کی قسم ہے جس کے سوا کوئی معبود قابل پرستش کے نہیں کہ کتاب اللہ کی کوئی آیت نہیں نازل ہوئی مگر یہ کہ میں جانتا ہوں کہ وہ کن لوگوں کے بارہ میں اتری ہے اور کہاں اتری ہے۔ اور اگر میں کسی ایسے شخص کا مکان (جگہ) جانتا ہوتا جو کہ کتاب اللہ کا مجھ سے بڑھ کر جاننے والا ہو اور وہاں تک سواریاں پہنچ سکتی ہوں تو ضرور تھا کہ میں اس کے پاس جا پہنچتا۔

ابونعیم نے ابی البختریؒ کے واسطہ سے روایت کی ہے۔ اُس نے کہا کہ لوگوں نے علی رضی اللہ عنہ سے دریافت کیا ’’آپ ہم سے ابن مسعودؓ کی نسبت کچھ بیان فرمائیے؟ تو علی رضی اللہ عنہ نے جواب دیا ’’اُس نے قرآن کو جان لیا ہے پھر وہ منتہی ہو گیا اور اتنا ہی علم اس کے لئے کافی ہے۔

ابن عباس رضی اللہ عنہ تو ترجمان القرآن ہیں اور وہ شخص ہیں جن کے لئے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے دعا کی کہ ’’بارِ الٰہا! تو اس کو دین میں فقیہ (سمجھ رکھنے والا) بنا اور اُس کو تاویل کا علم عطا فرما اور انہی کے لئے یہ بھی دعا فرمائی کہ اے اللہ! تو اس کو حکمت عطا کر اور ایک روایت میں آیا ہے کہ ’بارِ الٰہا تو اس کو حکمت کا علم مرحمت کر (یا سکھا)۔

نعیمؒ نے الحلیہ میں ابن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ابن عباس رضی اللہ عنہ کے حق میں دعا فرمائی اور کہا کہ ’’یا اللہ! تو اس میں (اس کے علم) میں برکت ڈال اور اس سے (علم کو) پھیلا‘‘۔

اسی راوی نے عبدالمومن بن خالد کے طریق پر عبداللہ بن بریدہؓ کے واسطہ سے ابن عباسؓ کا یہ قول روایت کیا ہے کہ انہوں نے کہا ’’میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس اُس حالت میں پہنچا جب کہ آپ کی خدمت میں جبریل علیہ السلام موجود تھے پس جبریلؑ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے کہا ’’یہ شخص اس امت کا حبر (زبردست عالم دین) ہونے والا ہے۔ لہٰذا آپ اس کی نسبت نیک وصیت فرمائیں۔

پھر اسی راوی نے عبداللہ بن حراشؒ کے طریق پر بواسطہ عوام بن حوشب مجاہدؒ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے ابن

عباس رضی اللہ عنہ کا یہ قول نقل کیا ہے۔ ابن عباس رضی اللہ عنہ نے کہا مجھ سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ بے شک ترجمان القرآن تو ہی ہے۔ اور بیہقی نے الدلائل میں ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ اُنھوں نے کہا ''بے شک ترجمان القرآن عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ ہیں۔ اور ابو نعیم نے مجاہد سے روایت کی ہے اُس نے کہا'' ابن عباس اپنے کثرتِ علم کے سبب سے بحر (دریا) کے نام سے موسوم ہوتے تھے۔ اور اسی راوی نے ابن الحنفیہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا'' ابن عباس رضی اللہ عنہ اس امت کے حِبر تھے''۔ اور حسن روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا'' ابن عباسؓ کی فہم قرآن کے بارہ میں وہ منزلت تھی کہ عمر رضی اللہ عنہ کہا کرتے تھے یہ ہے تمہارا پختہ عمر نوجوان بے شک اس کی زبان بے حد سوال کرنے والی اور اُس کا قلب اعلیٰ درجہ کا دانش پژدہ ہے۔

عبداللہ بن دینارؓ کے طریق پر ابن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ اُن کے پاس ایک شخص آیا اُس نے ان سے سوال کیا'' قولہ تعالیٰ ''اِنَّ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنٰهُمَا'' کے کیا معنی ہیں؟ ابن عمرؓ نے سائل سے کہا تم ابن عباسؓ کے پاس جا کر پہلے اس کی نسبت دریافت کر آؤ تو پھر میرے پاس آنا۔ اُس شخص نے جا کر ابن عباسؓ سے وہی سوال کیا تو انہوں نے کہا'' آسمان بستہ تھے اور وہ مینہ نہیں برساتے تھے اور زمین بستہ تھی وہ روئیدگیاں نہیں اُگاتی تھی۔ پس اللہ پاک نے آسمانوں کو بارش کے اور زمین کو روئیدگی کے ساتھ کشادہ کیا۔ یہ جواب سن کر وہ سائل ابن عمر رضی اللہ عنہ کے پاس واپس گیا اور ان کو ابن عباس رضی اللہ عنہ کا وہ قول سنا دیا۔ ابن عمر رضی اللہ عنہ نے یہ بیان سن کر فرمایا'' میں کہا کرتا تھا کہ مجھے ابن عباسؓ کی تفسیر قرآن پر جرأت کر بیٹھنے پر سخت تعجب آتا ہے مگر اب مجھ کو معلوم ہو گیا کہ بے شک اُن کو من جانب اللہ ایک علم دیا گیا ہے''۔

بخاری نے سعید بن جبیرؓ کے طریق پر ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا'' عمر رضی اللہ عنہ مجھ کو اپنی خدمت میں شیوخ بدر کے ساتھ داخلہ دیا کرتے اور اُن کے ساتھ بٹھاتے تھے اس وجہ سے اُن میں سے کسی کے دل میں اس بات کا خیال آیا اور اُس نے کہا'' یہ لڑکا ہمارے ساتھ کیوں داخل کیا جاتا ہے حالانکہ اس کی ہمسری تو ہمارے بیٹے کر سکتے ہیں؟ عمر رضی اللہ عنہ نے یہ اعتراض سن کر فرمایا'' یہ لڑکا اُن لوگوں میں سے ہے جن سے تم نے تعلیم پائی ہے''۔ چنانچہ اس کے بعد عمر رضی اللہ عنہ نے ایک دن شیوخ بدر کو طلب کیا۔ اور ابن عباس رضی اللہ عنہ کو بھی انہی کے ساتھ بٹھایا۔ ابن عباس کہتے ہیں میں سمجھ گیا کہ عمر رضی اللہ عنہ نے آج مجھ کو ان لوگوں کے ساتھ محض اس لئے طلب کیا ہے تا کہ اُن کو کچھ تماشا دکھا دیں''۔ چنانچہ عمر رضی اللہ عنہ نے شیوخ بدر کو مخاطب بنا کر دریافت کیا۔ تم لوگ اللہ پاک کے ارشاد ''اِذَا جَآءَ نَصْرُ اللّٰهِ وَالْفَتْحُ'' کے بارہ میں کیا کہتے ہو؟ بعض شیوخ نے اس کے جواب میں کہا'' ہمیں اس وقت خدا تعالیٰ کی حمد کرنے اور اُس سے مغفرت چاہنے کا حکم دیا گیا ہے جب کہ ہم کو نصرت عطا ہو اور ہمیں فتوحات ہاتھ آئیں۔ اور بعض شیوخ بالکل ساکت ہی رہے انہوں نے کوئی بات نہیں کہی۔ عمر رضی اللہ عنہ نے اُن کا جواب سن کر میری طرف توجہ منعطف کی اور کہا'' کیوں ابن عباس رضی اللہ عنہ! کیا تم بھی ایسا ہی کہتے ہو؟'' میں نے کہا نہیں۔ عمر رضی اللہ عنہ نے دریافت کیا ''پھر تم کیا کہتے ہو؟'' میں نے کہا'' وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی رحلت ہے جس کی خبر اللہ پاک نے آپؐ کو دی تھی اور فرمایا کہ'' جس وقت خدا کی مدد اور فتح آئے تو یہ بات تمہارے دنیا سے سفر کرنے کی علامت ہے اُس وقت تم اپنے

پروردگار کی حمد کے ساتھ تسبیح خوانی کرنا اور اس سے مغفرت چاہنا کیونکہ درحقیقت اللہ پاک بڑا توبہ کا قبول کرنے والا ہے‘‘۔ میرا یہ جواب سن کر عمر رضی اللہ عنہ نے کہا ’’مجھ کو اس سورت کے بارہ میں یہی بات معلوم ہے جو تم کہتے ہو‘‘۔

نیز بخاری ہی نے ابی ملیکہ کے طریق پر ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ’’ایک دن عمر بن الخطاب نے اصحابؓ نبی (صلی اللہ علیہ وسلم) سے دریافت کیا۔ تمہارے خیال میں یہ آیت کس کے بارہ میں نازل ہوئی ’’اَیَوَدُّ اَحَدُکُمْ اَنْ تَکُوْنَ لَهٗ جَنَّةٌ مِنْ نَّخِیْلٍ وَّاَعْنَابٍ‘‘ صحابہ رضی اللہ عنہم نے کہا ’’اللہ ہی خوب جانتا ہے۔ عمر رضی اللہ عنہ اس جواب کو سن کر خفا ہوئے اور انہوں نے جھنجھلا کر کہا ’’صاف کہو کہ ہم جانتے ہیں۔ یا نہیں جانتے‘‘۔ اس بات کو ابن عباس رضی اللہ عنہ نے کہا ’’میرے دل میں اس کی بابت کچھ آیا ہے۔ عمر رضی اللہ عنہ نے کہا ’’ابن اخی! تم کہو اور اپنے نفس کو حقیر نہ بناؤ‘‘۔ ابن عباسؓ نے کہا یہ ایک عمل کی مثال دی گئی ہے۔ عمر رضی اللہ عنہ‘ کس عمل کی؟ ابن عباس یہ ایک ایسے متمول شخص کی مثال ہے جو طاعت ایزدی پر عمل کرتا ہے مگر بعد میں شیطان کے ورغلانے سے وہ اس قدر گناہوں میں مبتلا ہو گیا کہ اُس نے اپنے نیک اعمال کو برائیوں میں ڈبو دیا‘‘۔

ابونعیم نے محمد بن کعب القرظی سے روایت کی ہے کہ ابن عباسؓ نے کہا ’’عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ نے مہاجرین رضی اللہ عنہم کے ایک گروہ میں بیٹھ کر باہم لیلۃ القدر کا ذکر چھیڑا اور ہر شخص نے جو کچھ اس بارہ میں اُسے معلوم تھا وہ بیان کر دیا۔ پھر عمر رضی اللہ عنہ نے مجھ سے کہا ’’ابن عباس رضی اللہ عنہ! تم کیوں چپ ہو اور کچھ نہیں کہتے تم اپنی کم سنی کا خیال نہ کرو اور کہنا ہو ضرور کہو۔ میں نے یہ اشارہ پا کر کہا ’’امیر المؤمنین! اللہ پاک طاق ہے اور وہ طاق عدد کو محبوب رکھتا ہے۔ اُس نے دنیا کے دنوں کو سات کی تعداد پر دائر بنایا ہے۔ انسان کی خلقت سات (ادوار) میں کی ہے۔ ہماری روزیوں کو سات (تغیرات) سے پیدا فرمایا ہے۔ ہمارے سروں پر سات آسمانوں کو پیدا کیا ہے اور ہمارے قدموں کے تلے سات طبق زمین کے پیدا فرمائے ہیں۔ سات ہی مثانی (آیتیں) عطا کی ہیں۔ اپنی کتاب کریم میں سات قرابت مندوں سے نکاح کرنے کی ممانعت فرمائی ہے۔ اپنی کتاب ہی میں میراث کو سات وارثوں پر تقسیم فرمایا ہے۔ ہم لوگ سجدہ کرنے کی حالت میں اپنے بدن کے سات ہی حصوں کو زمین پر گرایا کرتے ہیں۔ پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خانہ کعبہ کے سات ہی طواف فرمائے۔ صفا اور مروہ کے مابین سات ہی بار دوڑے۔ اور شیطان کو سات ہی سات کنکریاں ماریں۔ لہٰذا میرا خیال جاتا ہے کہ لیلۃ القدر بھی ماہِ رمضان کی پچھلی دس راتوں میں سے سات طاق راتوں ہی میں ہو گی‘‘۔ عمر رضی اللہ عنہ یہ بات سن کر متعجب ہوئے اور اُنہوں نے کہا۔ اس بارہ میں بجز اس کم سن لڑکے کے جس کو ابھی جوانی کے زمانہ میں بھی قدم رکھنا نصیب نہیں ہوا ہے اور کسی نے میری موافقت نہیں کی ہے‘‘ یعنی بس ایک ہی میرا ہم خیال ہے۔ پھر عمر رضی اللہ عنہ نے صحابہ رضی اللہ عنہم سے مخاطب ہو کر فرمایا ’’کیوں صاحبو! اس مطلب کو میرے سامنے اس طرح کون ادا کرے گا جس طرح پر کہ ابن عباسؓ نے ادا کیا ہے؟

تفسیر قرآن کے بارہ میں ابن عباس رضی اللہ عنہ سے اس قدر کثیر روایتیں آئی ہیں جن کا شمار نہیں ہو سکتا اور اُن سے تفسیر کے متعلق کئی کئی روایتیں آئی ہیں اور اُن کے اقوال کو مختلف طریقوں سے نقل کیا گیا ہے۔ چنانچہ تمام ایسے طریقوں میں ان سے علی بن ابی طلحۃ الہاشمی کا طریق روایت نہایت اعلیٰ درجہ کا ہے۔ امام احمد بن حنبلؒ نے کہا ہے ’’مصر میں فن تفسیر کا

ایک صحیفہ ہے جس کو علی ابن ابی طلحہؓ نے روایت کیا ہے اگر کوئی شخص اس کے طلب کا ارادہ کر کے مصر کی طرف جائے تو یہ بوجھ بہت (بڑی بات) نہیں''۔ ابو جعفر نحاس نے اپنی کتاب ناسخ میں اس قول کو مسند بنایا ہے۔ ابن حجرؒ نے کہا ہے ''اور یہ نسخہ ابی صالح لیثؒ کے کاتب کے پاس تھا اُس کو معاویۃ بن صالح بواسطہ علی بن ابی طلحہؓ کے ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کیا تھا اور وہ بخاریؒ کے پاس ابی صالح کے واسطہ سے آیا ہے۔ بخاری نے اپنی صحیح میں اُن باتوں کے متعلق جن کی تعلیق وہ ابن عباس رضی اللہ عنہ سے کرتا ہے زیادہ تر اُسی نسخہ پر اعتماد کیا ہے اور اُسی صحیفہ (نسخہ) سے ابن جریر۔ ابن ابی حاتم اور ابن المنذر نے بھی بہت سی روایتیں اپنے اور ابی صالح کے مابین چند واسطوں کے ساتھ بیان کی ہیں۔ اور ایک گروہ نے کہا ہے کہ ابن ابی طلحہ نے ابن عباس سے تفسیر کی روایت ہی نہیں سنی ہے البتہ اُس نے مجاہد یا سعید بن جبیر سے تفسیر کو ضرور اخذ کیا ہے۔ ابن حجر کا قول ہے واسطہ معلوم ہو جانے اور یہ بھی جان لینے کے بعد کہ راوی معتبر اور قابل اعتماد ہے اُس روایت کے مان لینے میں کوئی خرابی نہیں لازم آتی۔

خلیلیؒ نے کتاب الارشاد میں کہا ہے کہ اندلس کے قاضی معاویۃ بن صالح نے علی بن ابی طلحہؓ کے واسطہ سے ابن عباس رضی اللہ عنہ کی جو تفسیر بیان کی ہے اس کو تمام بڑے بڑے علماء نے بواسطہ ابی صالحؒ کاتب لیث کے معاویہؒ سے روایت کی ہے اور حفاظِ حدیث نے اس بات پر اجماع کیا ہے کہ ابن ابی طلحہ نے ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت حدیث کی سماعت ہی نہیں کی ہے''۔

خلیلیؒ کہتا ہے ''اور یہ طویل تفسیریں جن کو لوگوں نے ابن عباس رضی اللہ عنہ کی طرف مسند کیا ہے ناپسندیدہ ہے۔ اور اس کے راوی نامعلوم لوگ ہیں جیسے کہ جویبرؒ کی روایت دربارۂ تفسیر بواسطہ ضحاک۔ ابن عباسؓ سے۔ اور ابن جریج سے تفسیر کی روایت کرنے والی ایک جماعت پائی جاتی ہے جن میں سب سے لمبی چوڑی (بکثرت) روایتیں بکر بن سہل دمیاطی نے کی ہیں اور بکر بن سہل مذکور بواسطہ عبدالغنی بن سعید۔ عن موسیٰ بن محمد ابن جریج سے روایت کی ہے اور اس ایت کی (درستی) میں ایک (قسم کا) نظر (یعنی تامل) ہے۔ اور محمد بن ثور نے ابن جریج سے قریب تین بڑے اجزائے یر کی روایتیں کی ہیں اور اور اس کو ابن حجر نے صحیح قرار دیا ہے۔ پھر حجاج بن محمدؒ نے بھی قریب ایک جز کے ابن جریجؒ سے تفسیر کی روایتیں کی ہیں اور یہ سب روایتیں صحیح اور متفقہ علیہ ہیں۔ اور شبل بن عباد مکی نے ابی نجیح سے بواسطہ مجاہد۔ ابن عباس رضی اللہ عنہ کی جو تفسیر روایت کی ہے وہ قریب بصحت ہے۔ اور عطاء بن دینار کی تفسیر لکھی جاتی اور اس کے ساتھ حجت لائی جاتی ہے۔ ابی روق کی تفسیر ایک جزء کے قریب قریب ہے اُس کو بھی علماء نے صحیح بتایا ہے اور اسماعیل السدیؒ کی تفسیر ایسی ہے جس کو وہ کئی سندوں کے ساتھ ابن مسعودؓ اور ابن عباسؓ تک پہنچاتا ہے۔ اور السدی سے ثوریؒ اور شعبۃ کے مانند اماموں نے تفسیر کی روایت فرمائی ہے۔ مگر وہ تفسیر جس کو السدی نے جمع کیا ہے اُس کی روایت اسباط بن نضر نے کی ہے اور گو اسباطؒ وہ شخص ہے جس پر فنِ رجال کے علماء نے اتفاق نہیں کیا ہے (یعنی اس کی ثقاہت پر) تاہم السدی کی تفسیر امثل التفاسیر ہے۔ اور ابن جریج نے صحت کا کچھ خیال نہیں کیا ہے بلکہ اُس نے صحیح اور سقیم ہر قسم کی تفسیروں کو جو ہر ایک آیت کے بارہ میں آئی ہیں ذکر کر دیا ہے۔ اور مقاتل بن سلیمان کی تفسیر کے بابت اتنا ہی کہا جاتا ہے کہ علماء نے مقاتل کو فی نفسہ ضعیف قرار دیا ہے ورنہ یوں تو اُس نے بڑے بڑے تابعی اماموں کو پایا تھا۔ اور امام شافعیؒ نے اس بات کی طرف

اشارہ کیا ہے کہ مقاتل کی تفسیر صالح ہے۔ انتہی کلام الارشاد۔

السدی کی وہ تفسیر جس کی جانب اشارہ کیا گیا ہے اس سے ابن جریر بہت کچھ روایتیں السدی کے طریق پر بواسطہ ابی مالک اور ابی صالح کے ابن عباس رضی اللہ عنہ سے اور بواسطہ مرۃ' ابن مسعود سے اور ویسے ہی چند دیگر صحابہ رضی اللہ عنہم سے بھی وارد کرتا ہے۔ اور ابن ابی حاتم نے اُس تفسیر سے کوئی روایت وارد نہیں کی ہے اس واسطے کہ ابن ابی حاتم نے جو صحیح ترین نقل وارد ہوئی ہے اُسی کو روایت کرنے کا التزام رکھا ہے۔ اور حاکم اپنے مسند میں اُس تفسیر سے کئی اقوال وارد کرتا اور اُس کو صحیح قرار دیتا ہے مگر صرف ایک طریق سے یعنی مرۃ کے طریق روایت سے جو اُس نے ابن مسعود اور چند دیگر صحابہ رضی اللہ عنہم تک مسند کر کے بیان کیا ہے۔ اور طریق اول یعنی ابی مالک اور ابی صالح کے طریق روایت کو اُس نے بھی نہیں لیا ہے۔

ابن کثیر نے کہا ہے کہ یہ اسناد جس کے ذریعہ سے السدی روایت کرتا ہے اس میں کچھ چیزیں ایسی ہیں جن میں غرابت پائی جاتی ہے۔ اور ابن عباس سے تفسیر کو روایت کرنے کا سب سے اعلیٰ اور اچھا ہوا طریقہ قیس کا طریق روایت ہے بواسطہ عطاء بن السائب عن سعید بن جبیر عن ابن عباس اور یہ طریق شیخین کی شرط پر صحیح ہے۔ چنانچہ فریابی اور حاکم نے اپنے مستدرک میں اکثر روایتیں اسی طریق سے کی ہیں اور منجملہ ایسے ہی اچھے طریقوں کے جو ابن عباسؓ کی تفسیر روایت کرنے کے بارہ میں پائے جاتے ہیں' ایک طریق ابن اسحاق کا بھی ہے۔ ابن اسحاق' محمد بن ابی محمد۔ مولیٰ آلِ زید بن ثابت کے واسطہ سے بتوسط عکرمہؓ یا سعید بن جبیر کے ابن عباسؓ کی تفسیر روایت کرتا ہے۔ یونہی تردید کے ساتھ یعنی عن عکرمۃ او سعید بن جبیر اور یہ ایک جید طریق ہے اور اس کے اسناد حسن ہیں اس طریق سے ابن جریر اور ابن ابی حاتم نے بہت سی باتیں روایت کی ہیں۔ اور طبرانی کی معجم کبیر میں بھی اس طریق سے بہت سی چیزیں مروی ہوئی ہیں۔

اور ابن عباس رضی اللہ عنہ سے تفسیر کی روایت کے طریقوں میں سب سے بڑھ کر بودا اور خراب طریق کلبی کا ہے جس کو وہ بواسطہ ابی صالح' ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کرتا ہے پھر اگر کلبی کے اس طریقہ سے محمد بن مروان السدی الصغیر کی روایت بھی شامل کر دی جائے تو یہ طریق کذب کا سلسلہ ہو جاتا ہے۔ اور کلبی کے طریق سے ثعلبی اور واحدیؒ نے بہت سی روایتیں کی ہیں۔ لیکن ابن عدی نے کتاب الکامل میں بیان کیا ہے کہ کلبی کی کچھ حدیثیں اچھی اور خاص بھی ابی صالح کے واسطہ سے مروی پائی جاتی ہیں اور کلبی مشہور مفسر ہے اُس کی تفسیر سے زیادہ اور پُر از تفصیل تفسیر کسی دوسرے مفسر کی نہیں پائی جاتی اور مقاتل بن سلیمانؒ کا نمبر اس کے بعد ہے۔ مگر اسی کے ساتھ کلبی کو مقاتل پر فضیلت دی جاتی ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ مقاتل ردی مذہب کا پیرو تھا۔

ابن عباسؓ سے ضحاک بن مزاحم کا طریق روایت منقطع ہے اس لئے کہ ضحاک ابن عباس رضی اللہ عنہ سے ملا نہیں پھر اگر اس کے ساتھ بشر بن عمارۃ کی روایت بواسطہ ابی روق' ابن عباس رضی اللہ عنہ سے بھی منضم کی جائے تو وہ ضعیف ہو گی جس کی وجہ بشر کا ضعف ہے۔ اور اس نسخہ سے ابن جریر اور ابن ابی حاتم نے بہت سی روایتیں بیان کی ہیں۔ اور اگر کوئی تفسیر جویبر کی روایت ضحاک سے ہو تو وہ نہایت سخت ضعیف ہے اس لئے کہ جویبر بہت زیادہ کمزور اور متروک راوی ہے اور ابن جریر اور ابن ابی حاتم دونوں میں سے کسی نے بھی اس طریق سے کوئی چیز روایت نہیں کی ہے۔ ہاں ابن مردویہ اور ابوالشیخ

ابن حبان نے اس طریق کی روایت کی ہے۔ اور ابن عباس رضی اللہ عنہ سے عوفی کا طریق روایت ایسا ہے کہ اُس سے ابن جزیر اور ابن ابی حاتم نے بہت سی روایتیں کی ہیں۔ اور عوفی ضعیف ہے واہی (بودا) نہیں ہے بلکہ بعض اوقات ترمذی نے اُس کو حسن کہا ہے۔

میں نے ابی عبداللہ محمد بن احمد بن شاکر القطان کی مصنفہ کتاب فضائل امام الشافعیؒ میں دیکھا ہے کہ اُس نے امام ممدوح کی سند کے ساتھ ابن عبدالحکم کے طریق سے یہ روایت کی ہے ابن عبدالحکم نے کہا ''میں نے شافعیؒ کو یہ کہتے سنا ہے کہ ابن عباس رضی اللہ عنہ سے تفسیر کے متعلق بجز ایک سو حدیثوں کے قریب احادیث اور زوائد روایتیں ثابت نہیں ہوئی ہیں۔

اور اُبی بن کعب رضی اللہ عنہ سے روایت تفسیر کا ایک بڑا نسخہ (کتاب) ہے جس کو ابو جعفر رازیؒ بواسطہ ربیع بن انس عن ابی العالیہ۔ خود اُبی رضی اللہ عنہ سے روایت کرتا ہے اور یہ اسناد صحیح ہیں۔ ابن جریر اور ابن ابی حاتم نے اُس نسخہ سے بہت سی روایتیں بیان کی ہیں اور ایسے ہی حاکم نے اپنے مستدرک میں اور احمد نے اپنے مسند میں بھی اُس نسخہ کی روایتیں درج کی ہیں۔

اور مذکورہ بالا اصحاب یعنی ابن مسعودؓ' ابن عباسؓ اور اُبی بن کعب رضی اللہ عنہم کے سوا اور بھی صحابہؓ کی ایک جماعت سے تھوڑی بہت روایتیں تفسیر کی وارد ہوئی ہیں مثلاً انس۔ ابی ہریرۃ' ابن عمرؓ' جابرؓ اور ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہم سے اور عبداللہ بن عمرو بن عاصؓ سے تفسیر کے بابت ایسی چیزیں وارد ہوئی ہیں جو کہ قصص اور فتنوں کی خبر دہی اور اخبار آخرت سے تعلق رکھتی ہیں اور وہ باتیں جو اُن امور کے ساتھ بہت زیادہ مشابہ ہیں جن کو اہل کتاب سے نقل کیا جاتا ہے۔ مثلاً وہ روایت جو کہ اسی راوی سے قولہ تعالیٰ ''فِیۡ ظُلَلٍ مِنَ الۡغَمَامِ'' کے بارہ میں وارد ہوئی ہے۔ اور ہماری وہ کتاب جس کی طرف ہم اشارہ کر آئے ہیں وہ اُن تمام روایتوں کی جامع ہے جو کہ اس بارہ میں صحابہ رضی اللہ عنہم سے وارد ہوئی ہین۔

طبقہ تابعین ابن تیمیہ کا بیان ہے ''تفسیر کے سب سے بڑھے ہوئے عالم مکہ کے لوگ ہیں اس واسطے کہ وہ ابن عباس رضی اللہ عنہ کے رفقاء ہیں۔ جیسے مجاہد' عطاء بن ابی رباح' عکرمہ۔ ابن عباس رضی اللہ عنہ کے مولیٰ (غلام آزاد کردہ) سعید بن جبیرؒ اور طاؤسؒ وغیرہ۔ اور ایسے ہی کوفہ میں ابن مسعود رضی اللہ عنہ کے اصحاب اور اہل مدینہ کی بھی تفسیر کے بارہ میں اعلیٰ معلومات مُسلم ہیں مثلاً زید بن اسلم جس سے کہ اُس کے بیٹے عبدالرحمٰن بن زید اور مالکؒ بن انس نے تفسیر کو اخذ کیا ہے''۔ پس ان لوگوں میں سے فن تفسیر کے مرد میدان مجاہد ہیں۔ فضل بن میمون کا قول ہے ''میں نے مجاہد کو یہ کہتے ہوئے سنا ہے کہ انہوں نے کہا میں نے تیس مرتبہ قرآن کو ابن عباس رضی اللہ عنہ پر پیش کیا ہے''۔ یعنی اُن کے روبرو اتنی مرتبہ قرآن پڑھا ہے۔ اور نیز اسی راوی سے مروی ہے کہ مجاہد ہی نے کہا ''میں نے قرآن کو ابن عباس رضی اللہ عنہ کے روبرو تین مرتبہ اس طرح پڑھا کہ اس کی ہر ایک آیت پر ٹھہر کر اُس کی بابت دریافت کیا کرتا تھا کہ وہ کس بارہ میں نازل ہوئی ہے اور کیونکر تھی؟'' اور خصیف نے کہا ہے کہ اُن لوگوں میں سے مجاہد تفسیر کے نہایت اچھے جاننے والے تھے اور ثوریؒ کہتے ہیں ''اگر تم کو مجاہد سے تفسیر کی روایت ملے تو وہ تمہارے لئے بہت کافی ہے''۔ ابن تیمیہ نے کہا ہے اور اسی سبب سے

مجاہدؒ کی تفسیر پر شافعیؒ اور بخاریؒ وغیرہ اہل علم اعتماد کرتے ہیں''۔

میں کہتا ہوں اور فریابی نے اپنی تفسیر میں بیشتر اقوال مجاہد ہی سے وارد کیے ہیں۔ اور فریابی جس قدر اقوال ابن عباسؓ یا کسی دوسرے صحابی اور تابعی کے لایا ہے وہ بہت ہی تھوڑے ہیں۔ اور منجملہ اُن تابعین کے جن کی تفسیر قابل اعتماد ہے سعید بن جبیر بھی ہیں۔ سفیان ثوریؒ نے کہا ہے ''تم تفسیر کو چار شخصوں سے اخذ کرو سعید بن جبیرؒ سے مجاہدؒ سے عکرمہؒ سے اور ضحاک سے۔ اور قتادہؒ نے کہا ہے ''تابعین میں سے چار شخص بہت بڑے عالم ہیں۔ عطاء بن ابی رباح اُن میں مناسک کے بہت بڑے عالم تھے۔ سعید بن جبیرؒ اُن میں تفسیر کے نہایت زبردست عالم تھے۔ عکرمہ اُن میں علم سیر کے اعلیٰ درجہ کے جاننے والے تھے۔ اور حسنؒ ان میں حلال اور حرام کا بہت عمدہ علم رکھتے تھے۔

اور منجملہ اُن لوگوں کے عکرمہؒ ابن عباسؓ کے مولیٰ ہیں۔ شعبی نے کہا ہے ''عکرمہ سے بڑھ کر کتاب اللہ کا عالم کوئی باقی نہیں رہا۔ اور سماک بن حربؒ نے کہا ہے ''میں نے سنا ہے کہ عکرمہ کہتے تھے بے شک میں نے اس چیز کی تفسیر کر دی ہے جو کہ دو لوحوں کے مابین ہے۔ یعنی قرآن (مصحف) حمید کی اور عکرمہؒ ہی نے بیان کیا ہے کہ ابن عباس رضی اللہ عنہ میرے پیر میں بیڑی ڈال دیتے۔ اور مجھ کو قرآن اور سنن (احادیث) کی تعلیم دیا کرتے تھے''۔ ابن ابی حاتمؒ نے سماک سے روایت کی ہے اُس نے کہا عکرمہ نے فرمایا ''میں قرآن کریم کے بارہ میں جس چیز کو بھی تم سے بیان کروں وہ ابن عباس رضی اللہ عنہ ہی سے مجھ کو پہنچی ہے''۔ اور تابعین کے مفسر بزرگوں میں سے حسن بصری' عطاء بن ابی رباح' عطاء بن ابی سلمۃ الخراسانی' محمد بن کعب القرظی' ابوالعالیہ' ضحاک بن مزاحم' عطیۃ العوفی' قتادہ' زید بن اسلم' مرۃ الہمدانی اور ابو مالک ہیں اور ان کے بعد حسب ذیل بزرگواروں کا مرتبہ ہے:

ربیع بن انس اور عبدالرحمٰن بن زید بن اسلم دوسرے لوگوں میں سے۔ پس یہ لوگ جن کے نام اوپر درج ہوئے قدمائے مفسرین ہیں اور ان کے بیشتر اقوال اس قسم کے ہیں کہ اُنہوں نے اُن اقوال کو صحابہ رضی اللہ عنہم سے سنا اور پایا ہے۔

پھر اس طبقہ کے بعد ایسی تفسیریں تالیف (مرتب) ہوئیں جو کہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اور تابعین دونوں گروہوں کے اقوال کی جامع ہیں جیسے سفیان بن عینیہ' وکیع بن الجراح' شعبۃ بن الحجاج' یزید بن ہارون' عبدالرزاق' آدم بن ابی ایاس' اسحاق بن راہویہ' روح بن عبادہ' عبد بن حمید' سعید' ابی بکر بن ابی شیبۃ اور بہت سے دوسرے لوگوں کی تفسیریں۔ اور اس گروہ کے بعد ابن جریر الطبریؒ کا نمبر ہے اور اُس کی کتاب تمام تفسیروں میں بزرگ تر اور سب سے معظم ہے۔ پھر ابن ابی حاتم' ابن ماجہ' حاکم' ابن مردویہ' ابوالشیخ ابن حبان اور ابن المنذر مع چند دیگر لوگوں کے ہیں۔ اور ان سب صاحبوں کی تفسیریں صحابہ رضی اللہ عنہم' تابعین اور تبع تابعین ہی کی طرف مسند ہیں اور ان تفسیروں میں اس بات کے سوا اور کچھ بھی نہیں ہے مگر ابن جریر کی تفسیر کہ وہ توجیہ اقوال اور بعض اقوال کو بعض پر ترجیح دینے اور اعراب اور استنباط سے بھی بحث کرتا ہے لہٰذا وہ دوسروں پر اس امر کے لحاظ سے فوقیت رکھتا ہے۔

اور اس کے بعد والے زمانوں میں بہت لوگوں نے تفسیر کی کتابیں تالیف کیں اور اُنہوں نے اسنادوں کو مختصر بنا ڈالا۔ اور اقوال کو پے در پے نقل کیا۔ لہٰذا اُسی وقت سے خرابیاں داخل ہو گئیں اور صحیح قول غیر صحیح اقوال کے ساتھ ملتبس ہو کر رہ

گیا۔ زاں بعد ہر وہ شخص جو نسخ (نقل کتابت) کرتا تھا اور اُس کا کوئی قول ہوتا تو وہ اُسے بھی وارد کر دیتا۔ اور جس شخص کے خیال میں کوئی بات گزرتی وہ اُسی پر اعتماد کر لیا کرتا۔ پھر جو لوگ اُس کے بعد آتے وہ ان باتوں کو اگلے شخص سے یہ گمان کر کے نقل کر لیا کرتے کہ اس قول کی کوئی اصل ہو گی یا ہے۔ اور سلف صالحین یا ایسے لوگوں سے وارد شدہ اقوال کو قید تحریر میں لانے کی طرف کچھ بھی التفات نہیں کرتے تھے جن کی جانب تفسیر کے بارہ میں رجوع کیا جاتا ہے۔ یہاں تک کہ میں نے ایسے لوگوں کو دیکھا ہے جنہوں نے قولہ تعالیٰ "غَيْرِ الْمَغْضُوْبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّيْنَ" کے بارہ میں دس اقوال کے قریب نقل کیے ہیں حالانکہ اس کی تفسیر یہود اور نصاریٰ کے ساتھ حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور تمام صحابہ رضی اللہ عنہم تابعین اور تبع تابعین سے وارد ہوئی ہے اور یہ یہاں تک صحیح روایت ہے کہ ابن ابی حاتم نے اس کے بارہ میں کہا ہے "مجھ کو اس تفسیر میں مفسرین کے مابین کسی اختلاف کا علم ہی نہیں"۔

اور بعد ازیں ایسے لوگوں نے تفسیر کی کتابیں تصنیف کیں جو کہ خاص خاص علوم میں اعلیٰ دستگاہ رکھنے والے تھے۔ پس اُن میں سے ہر ایک مصنف اپنی تصنیف کردہ تفسیر میں صرف اُسی فن پر اقتصار کر لیتا تھا جو کہ اُس پر غالب ہوتا۔ لہٰذا تم دیکھو گے کہ نحوی کو اعراب اور اُس کے بارہ میں محتمل وجہوں کی کثرت سے لانے کے سوا اور علم نحو کے قواعد' مسائل' فروع اور اختلافات بیان کرنے کے علاوہ اور کوئی فکر ہی نہیں ہوئی جیسے کہ زجاج اور واحدی نے کتاب بسیط میں اور ابی حیان نے کتاب البحر والنہر میں کیا ہے۔ اور اخباری (مورخ) کا اس کے سوا اور کوئی شغل نہیں کہ وہ قصوں کی بھرمار کرے اور گزشتہ ی خبریں درج کرے عام اس سے کہ وہ قصص اور خبریں صحیح ہوں یا باطل۔ جیسے کہ ثعلبیؒ نے کیا ہے۔ اور فقیہ مفسر یب قریب تمام علم فقہ کو باب طہارت سے لے کر بیانِ امہات اولاد تفسیر میں بھر دیتا ہے اور بسا اوقات اُن فقہی مسائل کی بحثیں قائم کرنے پر اُتر آتا ہے جن کو آیت کے ساتھ کوئی تعلق نہیں ہوتا اور اسی کے ساتھ اپنے مخالف لوگوں کی دلیلوں کا جواب بھی دیتا جاتا ہے۔ جس طرح قرطبیؒ نے کیا ہے۔ اور علوم عقلیہ کے عالم خصوصاً امام فخر الدین نے تو اپنی تفسیر کو علماء اور فلاسفہ کے اقوال اور اُنہی کی مشابہ باتوں سے بھر دیا ہے اور ایک چیز کو بیان کرتے کرتے دوسری چیز میں جا نکلتے ہیں جس کی وجہ سے اُن کی تفسیروں کا مطالعہ کرنے والے پر مورد کو مورد کے آیت سے مطابق نہ پانے کے سبب سے سخت حیرت ہو جاتی ہے۔

ابو حیان نے اپنی کتاب البحر میں کہا ہے "امام رازی نے اپنی تفسیر میں بہت سی اس طرح کی زائد اور لمبی چوڑی باتیں جمع کر دی ہیں جن کی علم تفسیر میں کوئی حاجت ہی نہیں پڑتی اور اس لئے بعض علماء نے اُن کی تصنیف (تفسیر) کی نسبت یہ کہا ہے کہ اُس میں اور سب چیزیں ہیں مگر تفسیر نہیں ہے۔ اور بدعتی کا اس کے سوا اور کوئی قصد نہیں ہوتا کہ وہ آیتوں کی تحریف کر کے اُنہیں اپنے فاسد مذہب پر چسپاں بنا لے یوں کہ جہاں اُس کو دور سے بھی کسی پھٹیل شکار کی جھلک نظر پڑی اور اُس نے اس کا شکار کر لیا۔ یا ذرا بھی کسی جگہ قدم ٹیکنے کا سہارا پایا اور جھٹ اُدھر ہی دوڑ گیا۔

بلقینی نے کہا ہے میں نے تفسیر کشاف میں جستجو کرنے سے قولہ تعالیٰ "فَمَنْ زُحْزِحَ عَنِ النَّارِ وَاُدْخِلَ الْجَنَّةَ فَقَدْ فَازَ" کی تفسیر میں اعتزال کی صاف علامت پائی ہے کیونکہ بھلا جنت میں داخل ہونے سے بڑھ کر اور کیا کامیابی ہو سکتی ہے جس کے ذریعہ سے مفسر نے عدم رویت کی طرف اشارہ کیا ہے اور ملحد کے کفر اور الحاد کا تو کیا پوچھنا ہے وہ اللہ تعالیٰ کی

آیتوں میں ایسا کفر بکا ہے کہ توبہ بھلی اور خداوند کریم پر ایسے بہتان باندھتا ہے جن کو اُن سے کبھی فرمایا ہی نہیں جیسے کہ کسی ملحد اور بے دین نے قولہ تعالیٰ "اِنْ هِیَ اِلَّا فِتْنَتُکَ" کے بارہ میں (معاذ اللہ) یہ جھک مارا ہے کہ بندوں کے لئے اُن کے پروردگار سے بڑھ کر نقصان رساں کوئی نہیں۔ یا موسیٰؑ سے جن ساحروں کا مقابلہ ہوا تھا اُن کے بارہ میں جو اُس کے زبان سے کفر نکلا ہے وہ بھی اسی قسم کا ہے۔ اور رافضیوں نے بھی قولہ تعالیٰ "یَاْمُرُکُمْ اَنْ تَذْبَحُوْا بَقَرَةً" کے بارہ میں کچھ ایسا ہی ہذیان بکا ہے۔ اور ایسے ہی لوگوں پر وہ روایت محمول کی جاتی ہے جس کو ابو یعلیٰ وغیرہ نے حذیفہ رضی اللہ عنہ سے نقل کیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا بے شک میری اُمت میں ایک گروہ ایسا ہوگا جو قرآن کی قراءت اس طرح کرے گا جیسے کہ ردی ہوئی اور بیکار کھجوروں کو کھجوروں کے خوشوں سے الگ جھاڑ دیا جاتا ہے اور وہ گروہ قرآن کی تاویل اُس کی اصل تاویل سے جداگانہ کرے گا''۔ پس اگر تم یہ کہو کہ پھر کون سی تفسیر ایسی ہے جس کی جانب تم ہدایت کرتے ہو اور اُس پر اعتماد کرنے کا حکم دیتے ہو؟ تو میں کہوں گا کہ وہ مستند تفسیر امام ابی جعفر بن جریر طبریؒ کی تالیف ہے جس پر تمام قابل اعتبار علماء نے اتفاق رائے کر لیا ہے کہ فن تفسیر میں کوئی کتاب اُس کی مثل ترتیب نہیں پائی ہے۔ نووی نے اپنی کتاب تہذیب میں کہا ہے: "ابن جریر کی کتاب تفسیر میں اس طرح کی ہے کہ کسی نے اُس کی مثل کتاب تصنیف ہی نہیں کی"۔

میں نے بھی ایک ایسی تفسیر تالیف کرنا شروع کی ہے جو تمام ایسے ضروری منقول تفسیروں اور اقوال، استنباطوں، اشاروں، اعرابوں، لغتوں، بلاغت کے نکتوں اور بدیع کی خوبیوں وغیرہ اُمور کی جامع ہے جن کی حاجت فن تفسیر میں پڑتی ہے اور وہ کتاب ایسی ہوگی کہ اُس کے ہوتے ہوئے پھر کسی اور کتاب تفسیر کی حاجت ہی باقی نہ رہ جائے گی میں نے اس تفسیر کا نام مجمع البحرین ومطلع البدرین رکھا ہے اور اُسی کتاب کا اس کتاب اتقان کو مقدمہ بنایا ہے۔ میں خدائے پاک سے سوال کرتا ہوں کہ وہ کتاب مذکور کے مکمل کر سکنے پر میری مدد کرے بحق محمد صلی اللہ علیہ وسلم و آل محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) اور چونکہ اس وقت میں نے وہ بات ظاہر کر دی جو کہ اس کتاب کی تالیف سے میرا خاص ارادہ ہے اس لئے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ میں اب اس کا خاتمہ اُن روایتوں کے تمام وکمال بیان کر دینے کے ساتھ کروں جو کہ اسباب نزول کے علاوہ محض تفسیر کے متعلق وارد ہوئی ہیں اور اُن کے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم تک مرفوع ہونے کی تصریح بھی کر دی گئی ہے تاکہ ناظرین اُن سے استفادہ کر سکیں کیونکہ وہ روایتیں واقعی ضروری اور اہم چیزیں ہیں۔

الفاتحة: احمدؒ نے اور ترمذیؒ نے حسن قرار دے کر۔ اور ابن حبان نے اپنی صحیح میں عدی بن حبانؓ سے روایت کی ہے اُس نے کہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا بے شک اَلْمَغْضُوْبِ عَلَیْهِمْ یہودی لوگ ہیں اور اَلضَّآلِّیْنَ نصاریٰ ہیں۔ اور ابن مردویہ نے بواسطہ ابی ذر رضی اللہ عنہ کے روایت کیا ہے کہ میں نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کیا "مَغْضُوْبِ عَلَیْهِمْ" کون لوگ ہیں؟ تو آپؐ نے فرمایا "یہود" اور میں نے کہا "اَلضَّآلِّیْنَ" یعنی یہ کون ہیں تو حضورِ انور نے ارشاد کیا "نصاریٰ"۔

البقرة: ابن مردویہ نے اپنے مستدرک میں صحیح قرار دے کر طریق ابی نضرۃ، ابی سعید الخدری رضی اللہ عنہ کے واسطہ سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول بیان کیا ہے کہ آپؐ نے قولہ تعالیٰ "وَلَهُمْ فِیْهَآ اَزْوَاجٌ مُّطَهَّرَةٌ" کی تفسیر میں ارشاد

اصل حدیث: اِنَّ فِیْ اُمَّتِیْ قَوْمًا یَقْرَءُوْنَ الْقُرْاٰنَ یَنْثُرُوْنَهٗ نَثْرَ الدَّقَلِ وَیَتَاَوَّلُوْنَهٗ عَلٰی غَیْرِ تَاْوِیْلِهٖ.

کیا ''وہ بیویاں حیض، پاخانہ، ناک کے میل، اور تھوک سے پاک ہوں گی''۔ ابن کثیر نے اپنی تفسیر میں اس روایت کی بابت کہا ہے کہ اس کے اسناد میں ربعی واقع ہوا ہے جس کی نسبت ابن حبانؒ کا قول ہے کہ اُس کے ذریعہ سے حجت لانا جائز نہیں ہوتا۔ اور حاکمؒ نے جو اُس کو صحیح قرار دیا ہے تو حاکم کے اس قول کو ماننے میں تامل ہے''۔ اور پھر میں نے ابن کثیر ہی کی تاریخ میں دیکھا تو اس نے کہا ہے کہ ''یہ حدیث حسن ہے اور ابن جریرؒ نے ایک ایسی سند کے ساتھ جس کے رجال ثقاوت ہیں عمرو بن قیس الملائی سے بواسطہ ایک ملک شام کے رہنے والے شخص کے جو بنی امیہ کے خاندان کا فرد تھا اور ابن جریرؒ نے اُس کی بہت اچھی ثنا وصفت کی ہے یہ روایت کی ہے کہ اُس شخص نے کہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا گیا کہ ''عدل'' کیا چیز ہے تو سرور کائنات صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا عدل فدیہ ہے۔ یہ روایت مُرسل جید ہے اس کی تعضید ابن عباس رضی اللہ عنہ سے ایک موقوفاً متصل اسناد بھی کرتا ہے۔

شیخین نے ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم روایت کی ہے کہ حضور (صلی اللہ علیہ وسلم) نے فرمایا ''بنی اسرائیل کو حکم دیا گیا تھا کہ "اُدْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا وَقُوْلُوْا حِطَّةٌ" پس وہ دروازہ میں چوتڑوں کے بل گھسٹ کے چلتے ہوئے داخل ہوئے اور انہوں نے (حطۃ کے بجائے) حَبَّةٌ فِیْ شَعْرَةٍ کہا۔ اسی میں قولہ تعالیٰ "قَوْلاً غَیْرَ الَّذِیْ قِیْلَ لَهُمْ" کی تفسیر ہے''۔ اور ترمذیؒ وغیرہ نے سند حسن کے ساتھ بواسطہ ابی سعید خدری رضی اللہ عنہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ آپ نے فرمایا وَیل ایک ندی ہے جہنم میں جس کے اندر کافر اُس کی تہ تک پہنچنے سے قبل چالیس سال نیچے ہی جاتا رہے گا''۔ (یعنی وہ ندی اس قدر عمیق ہے کہ جب کافر کو اُس میں ڈالا جائے گا تو اس کے سطح سے تہ تک پہنچنے میں چالیس سال کا عرصہ صرف ہوگا)۔

اور احمد نے اسی سند کے ساتھ ابی سعید رضی اللہ عنہ کے واسطہ سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ حضور انور نے فرمایا ''قرآن کا ہر ایک حرف جس میں قنوت کا ذکر ہو وہی طاعت ہے''۔ اور خطیب نے ایک روایت میں ایسی سند کے ساتھ جس میں چند مجہول راوی ہیں۔ عن مالک عن نافع عن ابن عمر رضی اللہ عنہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے قولہ تعالیٰ یَتْلُوْنَهٗ حَقَّ تِلَاوَتِهٖ کے بارہ میں یہ روایت کی ہے کہ آپ نے فرمایا وہ لوگ قرآن کا ایسا اتباع کرتے ہیں جیسا کہ اُس کی اتباع کا حق ہے''۔

ابن مردویہ نے ایک ضعیف سند کے ساتھ علی بن ابی طالب رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے قولہ تعالیٰ "لاَ یَنَالُ عَهْدِی الظَّالِمِیْنَ" کے بارہ میں فرمایا "لاَ طَاعَةَ اِلاَّ فِی الْمَعْرُوْفِ" یعنی صرف نیک اور جائز باتوں ہی میں حاکم کی اطاعت فرض ہے نہ کہ بری باتوں میں بھی۔ اور اس حدیث کا ایک شاہد ہے جس کو ابن ابی حاتمؒ نے ابن عباس رضی اللہ عنہ سے موقوفاً روایت کیا ہے بدیں الفاظ کہ تجھ پر کسی ظالم کی اطاعت نافرمانی الٰہی کے بارہ میں ہرگز واجب نہیں ہے۔ اور احمد، ترمذی اور حاکم نے صحیح قرار دے کر ابی سعید خدری رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قولہ تعالیٰ "وَجَعَلْنَاکُمْ اُمَّةً وَّسَطًا" کے بارہ میں فرمایا ''عَدْلاً'' یعنی میانہ رو۔

شیخین وغیرہ نے ابی سعید خدری رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا قیامت کے روز نوح بلائے جائیں گے اور اُن سے سوال ہوگا کہ آیا تم نے رسالت کی تبلیغ کر دی تھی؟ نوح علیہ السلام کہیں گے ہاں

[illegible] نے اپنا فرض ادا کر دیا تھا۔ پھر جناب باری میں اُن کی قوم کی طلبی ہوگی اور اس سے دریافت کیا جائے گا کہ آیا تم کو ہمارا پیغام پہنچا تھا؟ وہ لوگ کہیں گے ہمارے پاس کوئی ڈرانے والا ہی نہیں آیا اور نہ کوئی دوسرا (ہادی)''۔ قوم نوحؑ کا یہ جواب سن کر اللہ پاک نوح علیہ السلام سے فرمائے گا کہ تم اپنے گواہ لاؤ اور نوحؑ عرض کریں گے کہ میرے گواہ محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) اور اُن کی امت ہے۔ کہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اور وَسَـــط عدل کے معنی میں ہے۔ پس تم لوگ بلائے جاؤ گے اور تم نوحؑ کے تبلیغ رسالت کی گواہی دو گے۔ اور نوحؑ تم پر گواہی دیں گے''۔ اس روایت میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا قول "وَالْوَسْـطُ الْعَدْلُ" مرفوع غیر مدرج ہے۔ ابن حجرؒ نے شرح بخاری میں اس بات پر متنبہ کیا ہے۔ اور ابوالشیخ نے اور دیلمی نے مسند الفردوس میں جویبر کے طریق پر بواسطہ ضحاک' ابن عباسؓ سے روایت کی ہے۔ انہوں نے کہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قولہ تعالیٰ "فَـاذْكُـرُوْنِـىْٓ اَذْكُـرْكُـمْ" کی تفسیر میں فرمایا۔ اللہ پاک ارشاد کرتا ہے کہ اے میرے بندو تم میری عبادت کے ساتھ مجھے یاد کرو۔ میں اپنی مغفرت کے ساتھ تمہیں یاد کروں گا۔

طبرانی نے ابی امامہؓ سے روایت کی ہے اُنہوں نے کہا'' رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا نعلین کا اگلا تسمہ جو انگلیوں کے مابین رہتا ہے ٹوٹ گیا۔ تو آپ نے "اِنَّـا لِـلّٰـهِ وَاِنَّـا اِلَيْـهِ رَاجِعُوْنَ" پڑھا۔ صحابہ رضی اللہ عنہم آپؐ کو اس امر کے باعث اِسْتَــرْجَـاع فرماتے سن کر کہنے لگے یا رسول اللہ! کیا یہ بھی کوئی مصیبت ہے؟'' حضور انور نے ارشاد کیا'' مومن کو جو کوئی ناپسندیدہ بات پیش آئے وہی مصیبت ہے''۔ اس حدیث کے بکثرت شواہد ہیں۔ اور ابن ماجہ اور ابن ابی حاتم نے براء بن عازب رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے اُنہوں نے کہا'' ہم لوگ ایک جنازہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ تھے اُس وقت آپؐ نے فرمایا'' کافر کے دونوں آنکھوں کے مابین ایسی چوٹ لگائی جاتی ہے کہ اُس ضرب کی آواز ثقلین (یعنی جن اور انس) کے سوا ہر ایک چوپایہ سن لیتا ہے اور جو چوپایہ اُس کی آواز کو سنتا ہے وہی اُس کافر پر لعنت کرتا ہے۔ پس یہی مفہوم ہے قولہ تعالیٰ "وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُوْنَ" کا۔ یعنی چوپائے اُن پر لعنت کرتے ہیں۔

طبرانی نے ابی امامہ سے روایت کی ہے اُنہوں نے کہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا قولہ تعالیٰ "اَلْـحَـجُّ اَشْهُـرٌ مَّـعْلُوْمَاتٌ" یہ شوال' ذوالقعدہ اور ذوالحج کے مہینے ہیں۔ اور طبرانی نے ایک ایسی سند کے ساتھ جس میں کوئی خرابی نہیں ہے ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قولہ تعالیٰ "فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوْقَ وَلَا جِـدَالَ فِي الْحَجِّ" کے معنی یوں بیان فرمائے۔ رفث: عورتوں کو جماع کرنے کے ساتھ چھیڑنا۔ فُسوق۔ برے کام کرنا اور جدال: ایک شخص کا اپنے ساتھی سے لڑنا ہے''۔ ابوداؤد نے عطاء سے روایت کی ہے کہ اُس سے یمین (قسم) میں لغو کرنے کا مطلب دریافت کیا گیا تو اُس نے کہا'' عائشہ رضی اللہ عنہا نے کہا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا'' لغو فی الیمین آدمی کا اپنے گھر میں یوں کلام کرنا ہوتا ہے جیسے لَا وَاللّٰهُ اور بَلٰى وَاللّٰهِ بخاری نے اس حدیث کی روایت بی بی عائشہ رضی اللہ عنہا پر موقوف کر کے کی ہے۔

احمد وغیرہ نے ابی رزین الاسدی سے روایت کی ہے اُس نے کہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے کسی شخص نے دریافت کیا کہ یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم! اللہ پاک تو فرماتا ہے اَلـطَّلَاقُ مَرَّتَـانِ (طلاق دو ہی مرتبہ ہے) پھر یہ تیسرا (طلاق) کہاں (مذکور) ہے؟'' حضور انور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا قولہ تعالیٰ "تَسْرِيْحٌ بِاِحْسَانٍ" تیسرا طلاق ہے''۔

ابن مردویہ نے انس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا ایک شخص نے رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں آ کر دریافت کیا کہ یا رسول اللہ! خدا تعالیٰ نے طلاق کو دو ہی مرتبہ ذکر کیا ہے۔ اور تیسرا طلاق کہا ہے؟ آپ نے ارشاد کیا ''تیسرا طلاق ہے۔ اِمْسَاکٌ بِمَعْرُوْفٍ اَوْ تَسْرِیْحٌ بِاِحْسَانٍ اور طبرانی نے ایک اس طرح کی سند کے ساتھ جس میں کوئی مضائقہ نہیں۔ ابی لہیعۃ کے طریق پر عن عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ آپؐ نے فرمایا ''اَلَّذِیْ بِیَدِہٖ عُقْدَۃُ النِّکَاحِ'' وہ شخص جس کے ہاتھ میں نکاح کا اختیار ہے۔ زوج (شوہر) ہے۔

ترمذی اور ابن حبان نے اپنی صحیح میں ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا صَلٰوۃُ الْوُسْطٰی نماز عصر ہے۔ اور احمد اور ترمذیؒ نے صحیح قرار دے کر سمرۃ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا صَلٰوۃُ الْوُسْطٰی نماز عصر ہے۔ اور ابن جریر نے ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے اُنہوں نے کہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اَلصَّلٰوۃُ الْوُسْطٰی صَلٰوۃُ الْعَصْرِ اور نیز اسی راوی نے ابی مالک الاشعری۔ یہی بالکل ایسی ہی روایت کی ہے اور اس کے دوسرے طرق اور شواہد بھی ہیں۔ اور طبرانی نے علی رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ''اَلسَّکِیْنَۃُ'' ہوائے تند یا چاروں طرف سے چلنے والی ہوا ہے''۔

ابن مردویہ نے جوبیر کے طریق پر بواسطہ ضحاک' ابن عباس رضی اللہ عنہ سے قولہ تعالیٰ ''یُؤْتِی الْحِکْمَۃَ مَنْ یَّشَآءُ'' کے بارہ میں مرفوعاً روایت کی ہے کہ کہا قرآن۔ ابن عباس رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ رسول پاک کی قرآن کہنے سے یہ مراد ہے کہ خدا تعالیٰ جس کو چاہتا ہے اُسی کو تفسیر قرآن کا ملک عطا فرماتا ہے ورنہ قراءت قرآن تو نیک و بد بھی طرح کے لوگ کرتے ہیں۔

آل عمران احمد وغیرہ نے بواسطہ ابی امامہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ آپ نے قولہ تعالیٰ ''فَاَمَّا الَّذِیْنَ فِیْ قُلُوْبِھِمْ زَیْغٌ فَیَتَّبِعُوْنَ مَا تَشَابَہَ مِنْہُ'' کی تفسیر میں فرمایا وہ لوگ (جو متشابہ قرآن کی پیروی کرتے ہیں) خوارج ہیں''۔ اور قولہ تعالیٰ ''یَوْمَ تَبْیَضُّ وُجُوْہٌ وَّتَسْوَدُّ وُجُوْہٌ'' کی تفسیر میں ارشاد کیا کہ ''وہ لوگ خوارج ہیں''۔ اور طبرانی وغیرہ نے ابی الدرداء رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے راسخین فی العلم کی نسبت دریافت کیا گیا کہ اُن کی کیا شناخت ہے؟ تو آپ نے ارشاد کیا وہ شخص جس کی قسم پوری اتری۔ اُس کی زبان سچی ہوئی۔ اُس کا قلب استقامت پر رہا۔ اور اُس کا پیٹ اور اُس کی شرمگاہ پاک دامن پائی گئی۔ پس ایسا شخص راسخین فی العلم میں سے ہے۔ اور حاکم نے صحیح قرار دے کر انس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے قولہ تعالیٰ ''وَالْقَنَاطِیْرِ الْمُقَنْطَرَۃِ'' کی نسبت سوال کیا گیا تو آپؐ نے فرمایا ''قنطار'' ہزار اوقیہ (وزن) کو کہتے ہیں''۔ اور احمد اور ابن ماجہ نے ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے اُنہوں نے کہا ''رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ''قنطار بارہ ہزار اوقیہ (وزن) کا نام ہے''۔

طبرانی نے ایک ضعیف سند کے ساتھ ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قولہ تعالیٰ ''وَلَہٗ اَسْلَمَ مَنْ فِی السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ طَوْعًا وَّکَرْھًا'' کی تفسیر میں یوں ارشاد کیا ''جو لوگ آسمانوں میں ہیں وہ تو ملائکہ

ہیں۔ اور زمین والے لوگوں میں سے وہ لوگ ہیں جو کہ دین اسلام ہی پر (یعنی مسلمانوں کے یہاں) پیدا ہوئے۔ اور چارو ناچار اسلام لانے والے وہ اسیرانِ جنگ ہیں جو کہ دنیا کی دوسری قوموں میں سے بستہ طوق وزنجیر ہو کر جنت کی طرف کشاں کشاں لائے جاتے ہیں بحالیکہ وہ (پہلے) اس بات کو برا مانتے ہیں۔ اور حاکم نے صحیح قرار دے کر انس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے قولہ تعالیٰ "مَنِ اسْتَطَاعَ اِلَيْهِ سَبِيْلًا" کی نسبت سوال کیا گیا کہ "سبیل" سے کیا مراد ہے؟ تو آپ نے ارشاد کیا "سامان (توشہ) سفر اور سواری"۔ اور ترمذی نے اسی کے مانند حسن قرار دے کر ابن عمر رضی اللہ عنہ کی حدیث سے روایت کی ہے۔

اور عبد بن حمید نے اپنی تفسیر میں نفیع سے روایت کی ہے اُس نے کہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ اِلَيْهِ سَبِيْلًا وَمَنْ كَفَرَ فَاِنَّ اللّٰهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعٰلَمِيْنَ" اس آیت کو سن کر ایک آدمی قبیلہ ہذیل کا اٹھ کھڑا ہوا اور اُس نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ! جو شخص اُس (حج) کو ترک کر دے گا تو وہ کافر ہو جائے گا؟" آپ نے فرمایا "جو شخص حج کو ترک کرے گا وہ خدا کے عذاب سے نہ ڈرے گا اور اُس کے ثواب کی امید نہ رکھے گا"۔ نفیع تابعی ہے اور حدیث کا اسناد مرسل ہے۔ اور اس حدیث کا شاہد ایک دوسری حدیث ہے جو کہ ابن عباس رضی اللہ عنہ پر موقوف ہے۔ اور حاکم نے صحیح قرار دے کر ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قولہ تعالیٰ "اِتَّقُوا اللّٰهَ حَقَّ تُقَاتِهٖ" کی تفسیر میں فرمایا "اس کے معنی یہ ہیں کہ خدا تعالیٰ کی یوں اطاعت کی جائے کہ پھر اس کی نافرمانی نہ ہو اور اس کو اس طرح یاد کیا جائے کہ پھر وہ دل سے نہ بھولے"۔

ابن مردویہ نے ابی جعفر الباقرؒ سے روایت کی ہے اُنہوں نے کہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قولہ تعالیٰ "وَلْتَكُنْ مِّنْكُمْ اُمَّةٌ يَّدْعُوْنَ اِلَى الْخَيْرِ" کو پڑھ کر فرمایا کہ خیر قرآن اور میری سنت کی پیروی ہے"۔ یہ حدیث معضل (پیچیدہ) ہے۔

دیلمی نے مسند الفردوس میں ایک ضعیف سند کے ساتھ ابن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قولہ تعالیٰ "يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوْهٌ وَّتَسْوَدُّ وُجُوْهٌ" کی تفسیر میں فرمایا "اہل سنت کے منہ سفید (چمکدار) ہوں گے اور بدعتی لوگوں کے چہرے سیاہ ہوں گے"۔ طبرانی اور ابن مردویہ نے ایک ضعیف سند کے ساتھ ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے اُنہوں نے کہا "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قولہ تعالیٰ "مُسَوِّمِيْنَ" کے بارہ میں فرمایا "نشان کردہ شدہ اور معرکہ بدر کے دن ملائکہ کا نشان سیاہ عمامے تھے۔ اور معرکۂ احد کے دن سرخ عمامے"۔ اور بخاری نے ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے اُنہوں نے کہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ "جس شخص کو اللہ پاک نے کچھ مال دیا پھر اُس نے اپنے مال کی زکوٰۃ نہیں ادا کی تو وہ مال اُس شخص کے واسطے ایک سخت زہریلے سیاہ سانپ کی شکل میں جس کے دو سیاہ طوق (علامتِ زہر) ہوں گے قیامت کے اس کی گردن میں لپیٹ دیا جائے گا اور یہ سانپ اُس شخص کے دونوں کلوں کو پکڑ کر کہے گا۔ میں تیرا مال ہوں۔ میں تیرا خزانہ ہوں۔ پھر اس کے بعد حضور انور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ آیت تلاوت فرمائی "وَلَا يَحْسَبَنَّ الَّذِيْنَ يَبْخَلُوْنَ بِمَا اٰتٰهُمُ اللّٰهُ مِنْ فَضْلِهٖ......"

النساء: ابن ابی حاتم اور ابن حبانؒ نے اپنی صحیح میں بی بی عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت کی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم

نے قولہ تعالیٰ ”ذٰلِکَ اَدْنٰی اَنْ لاَ تَعُوْلُوْا“ کے بارہ میں فرمایا ”یہ کہ نہ ظلم کرو“۔ ابن ابی حاتم نے کہا ہے کہ اُبی رضی اللہ عنہ نے کہا ”یہ حدیث غلط ہے اور صحیح یہ ہے کہ عائشہ رضی اللہ عنہا سے موقوف آئی ہے۔ اور طبرانی نے ایک ضعیف سند کے ساتھ ابن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے اُنہوں نے کہا عمر رضی اللہ عنہ کے روبرو آیت کریمہ ”کُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُوْدُهُمْ بَدَّلْنَاهُمْ جُلُوْدًا غَیْرَهَا“ پڑھی گئی۔ اس کو سن کر معاذ رضی اللہ عنہ نے کہا ”میں اس کی تفسیر جانتا ہوں جو یہ ہے کہ ”وہ کھالیں (یعنی اہل دوزخ کی) ایک ساعت میں سو مرتبہ تبدیل ہوں گی“۔ عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا ”میں نے بھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے یونہی سنا ہے“۔

طبرانی نے سند ضعیف کے ساتھ ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے قولہ تعالیٰ ”وَمَنْ یَّقْتُلْ مُؤْمِنًا مُعْتَمِدًا فَجَزَآؤُهٗ جَهَنَّمُ“ کے بارہ میں فرمایا ”اِنْ جَازَاهُ“ یعنی اگر اللہ پاک اُس کو (قاتل کو) یہ جزا دے“۔ اور طبرانی وغیرہ نے سند ضعیف کے ساتھ ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے انہوں نے کہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قولہ تعالیٰ ”فَیُوَفِّیْهِمْ اُجُوْرَهُمْ وَیَزِیْدُهُمْ مِنْ فَضْلِهٖ“ کے بارہ میں فرمایا ”ان لوگوں کی شفاعت جن کا دوزخ میں ڈالا جانا واجب ہوا ہے اور جنہوں نے ان (نیکوکار اجر پانے والے) لوگوں کے ساتھ دنیا میں نیک سلوک کیا تھا یعنی اجر پا لینے سے زائد دوسرے ایسے لوگوں کی شفاعت کا بھی مرتبہ اُن کو ملے گا۔

ابوداؤد نے مراسیل (مرسل حدیثوں کے ذیل) میں ابی سلمۃ بن عبدالرحمن سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا ”ایک شخص رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس کچھ سوال کرنے آیا اور اُس نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ”کلالۃ“ کی بابت دریافت کیا تو حضور پُر نور نے فرمایا ”کیا تو نے وہ آیت نہیں سنی ہے جو کہ موسم گرما میں نازل کی گئی ہے ”یَسْتَفْتُوْنَکَ قُلِ اللّٰهُ یُفْتِیْکُمْ فِی الْکَلٰلَةِ“ پس جو شخص نہ کوئی بیٹا بیٹی چھوڑے اور نہ ماں باپ تو اُس کے وارث کلالۃ ہوں گے“۔ یہ حدیث مرسل ہے۔ اور ابوالشیخ نے کتاب الفرائض میں براء رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے کلالۃ کی نسبت سوال کیا گیا تو آپ نے فرمایا ”ماسوا بیٹے اور باپ کے“۔ یعنی فرزند اور باپ کے سوا باقی ورثاء کلالہ کہلاتے ہیں۔

المائدہ: ابن ابی حاتم نے ابی سعید الخدری رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”بنواسرائیل کا یہ حال تھا کہ جب اُن میں سے کسی ایک شخص کے پاس کوئی خادم یا سواری کا چوپایہ یا کوئی عورت ہوتی۔ تو وہ ملک (بادشاہ) لکھا جاتا تھا“۔ اس حدیث کا ایک اور شاہد ابن جریر کے پاس زید بن اسلم کی مرسل روایت سے ہے۔ اور حاکم نے صحیح قرار دے کر عیاض الاشعری رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا جس وقت قولہ ”فَسَوْفَ یَاْتِی اللّٰهُ بِقَوْمٍ یُّحِبُّهُمْ وَیُحِبُّوْنَهٗ“ کا نزول ہوا اس وقت رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم نے ابی موسیٰ رضی اللہ عنہ سے فرمایا۔ وہ لوگ اس کی قوم ہیں۔

طبرانی نے بی بی عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قولہ تعالیٰ ”اَوْ کِسْوَتُهُمْ“ کے بارہ میں فرمایا ”ایک عباء ہوگی ہر ایک مکین (جنت) کے لئے“۔ اور ترمذی نے صحیح قرار دے کر ابی اُمیہ سفیانی سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا ”میں ابی ثعلبہ الخشنی کے پاس گیا اور میں نے اُس سے کہا ”تم اس آیت میں

کیا کرو گے؟'' اُس نے کہا کون سی آیت؟ میں نے کہا'' قولہ تعالیٰ ''یَا اَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا عَلَیْکُمْ اَنْفُسَکُمْ لَا یَضُرُّکُمْ مَنْ ضَلَّ اِذَا اهْتَدَیْتُمْ'' اس نے جواب دیا'' واللہ حق یہ ہے کہ میں نے اس آیت کو ایک نہایت باخبر شخص سے دریافت کیا ہے۔ میں نے اس کی بابت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا تھا تو حضور انور نے فرمایا'' بلکہ تم ایک دوسرے کو نیک باتوں کا حکم دو اور بری باتوں سے منع کرو یہاں تک کہ جب دیکھو کہ حرص اور ہوائے نفسانی کی پیروی کی جاتی ہے اور دین کے مقابلہ میں دنیا کو اچھا اور قابل قدر خیال کیا جاتا ہے۔ اور ہر ایک صاحب رائے اپنی ہی رائے کو پسند کر کے اُس پر نازاں ہوتا ہے تو ایسے وقت میں تم پر لازم ہے کہ خاص اپنی ذات کو سنبھالو اور عوام کو اُن کے راستہ پر چھوڑ دو''۔

احمد اور طبرانی وغیرہ نے ابی عامر الاشعری سے روایت کی ہے اُس نے کہا'' میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے آیت کریمہ ''لَا یَضُرُّکُمْ مَنْ ضَلَّ اِذَا اهْتَدَیْتُمْ'' کی نسبت سوال کیا کہ اس سے کیا مراد ہے؟ تو آپؐ نے ارشاد فرمایا'' تم کو کافروں کی گمراہی اُس وقت تک کوئی نقصان نہیں پہنچا سکتی جب تک کہ تم خود ہدایت پر قائم رہو''۔

الانعام: ابن مردویہ اور ابوالشیخ نے نہشل کے طریق پر بواسطۂ ضحاک ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا'' ہر ایک آدمی کے پاس ایک فرشتہ ہوتا ہے جس وقت وہ انسان سو جاتا ہے تو وہ فرشتہ اُس کی جان لے لیا کرتا ہے پھر اگر اللہ پاک اُس بندہ کی روح قبض کر لینے کا حکم دیتا ہے تو وہ فرشتہ اُسے قبض کر لیتا ہے ورنہ اُس کی جان اُس کے قالب پھیر دیتا ہے۔ پس یہی مفہوم ہے قولہ تعالیٰ ''یَتَوَفّٰکُمْ بِاللَّیْلِ'' کا نہشل سخت جھوٹا ہے۔

احمد اور شیخین وغیرہ نے ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا'' جس وقت آیۃ کریمہ ''اَلَّذِیْنَ اٰمَنُوْا وَلَمْ یَلْبِسُوْا اِیْمَانَهُمْ بِظُلْمٍ'' نازل ہوئی تو یہ بات لوگوں پر سخت شاق گزری اور انہوں نے کہا'' یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہم میں سے کون آدمی ایسا ہے جو اپنے نفس پر ظلم نہیں کرتا؟ (یعنی گناہ کا مرتکب نہیں ہوتا) رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا'' یہ وہ بات نہیں جس کو تم مراد لیتے ہو۔ کیا تم نے بندہ صالح کا قول نہیں سنا ہے کہ ''اِنَّ الشِّرْکَ لَظُلْمٌ عَظِیْمٌ'' جز یں نیست کہ یہ شرک ہے''۔ اور ابن ابی حاتم وغیرہ نے سند ضعیف کے ساتھ ابی سعید خدری رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ حضور انور صلی اللہ علیہ وسلم نے قولہ تعالیٰ ''لَا تُدْرِکُهُ الْاَبْصَارُ'' کے بارہ میں فرمایا'' اگر تمام جن' انس' شیاطین اور ملائکہ جب سے وہ پیدا کئے گئے ہیں اُس وقت سے لے کر بالکل فنا ہونے کے زمانہ تک سب کے سب جمع ہو جائیں اور ایک ہی صف میں صف بستہ ہوں تو بھی وہ ہرگز اللہ پاک کا احاطہ نہ کر سکیں گے۔

فریابی وغیرہ نے عمرو بن مرۃ کے طریق پر ابی جعفرؒ سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا'' رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے آیۃ کریمہ ''فَمَنْ یُّرِدِ اللّٰهُ اَنْ یَّهْدِیَهٗ یَشْرَحْ صَدْرَهٗ لِلْاِسْلَامِ'' کی بابت سوال کیا گیا کہ اللہ پاک اس کا سینہ کس طرح کھول دیتا ہے؟ تو جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا'' ایک نور اس کے سینہ میں چمکاتا ہے جس سے وہ کھل جاتا ہے اور وسیع بن جاتا ہے''۔ صحابہ رضی اللہ عنہم نے عرض کیا'' پس کیا اس کی کوئی نشانی بھی ہے جس سے ایسے شخص کو پہچانا جا سکے؟'' آپؐ نے ارشاد فرمایا (ہاں اس کی نشانی ہے) ہمیشگی کے گھر کی طرف پناہ لینا۔ دار الغرور سے بچنا اور موت آنے سے قبل مرنے کے واسطے تیار رہنا''۔ یہ حدیث مرسل ہے اور اس کے بکثرت متصل اور مرسل شواہد ہیں جن کے سبب سے یہ صحت اور حسن ہونے کے درجہ تک ترقی پاتی ہے۔

ابن مردویہ اور نحاس نے اپنی کتاب ناسخ میں ابی سعید خدری رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قولہ تعالیٰ ”وَاٰتُوْا حَقَّهٗ يَوْمَ حَصَادِهٖ“ کے بارہ میں فرمایا ’’وہ چیز جو کہ خوشہ سے گر پڑے‘‘ اور ابن مردویہ نے ایک ضعیف سند کے ساتھ سعید بن المسیبؒ کی مرسل حدیث سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قولہ تعالیٰ ”اَوْفُوا الْكَيْلَ وَالْمِيْزَانَ بِالْقِسْطِ لَا نُكَلِّفُ نَفْسًا اِلَّا وُسْعَهَا“ کے بارہ میں فرمایا کہ جو شخص ناپ تول میں اپنے ہاتھ کو زیادہ کرتا ہے بحالیکہ اللہ پاک ان باتوں کے بارہ میں اُس کی پورے کرنے کی نیت کا درست ہونا بخوبی جانتا ہے تو اس سے مواخذہ نہ ہوگا۔ اور وُسْعَهَا کی یہی تاویل ہے۔

احمد اور ترمذی نے ابی سعید خدری رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے قولہ تعالیٰ ”يَوْمَ يَاْتِيْ بَعْضُ اٰيٰتِ رَبِّكَ لَا يَنْفَعُ نَفْسًا اِيْمَانُهَا“ کے بارہ میں فرمایا ’’آفتاب کے مغرب کی سمت سے نکلنے کا دن‘‘ اس روایت کے بکثرت طریق صحیحین وغیرہ میں ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ اور دیگر راویوں کی حدیث سے آئے ہیں۔ اور طبرانی وغیرہ نے سند جید کے ساتھ عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بی بی عائشہ رضی اللہ عنہا سے فرمایا ”اِنَّ الَّذِيْنَ فَرَّقُوْا دِيْنَهُمْ وَكَانُوْا شِيَعًا“ وہ لوگ ہیں جو کہ بدعتی اور نفس پرست ہیں‘‘۔ اور طبرانی نے سند صحیح کے ساتھ ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”اِنَّ الَّذِيْنَ فَرَّقُوْا دِيْنَهُمْ وَكَانُوْا شِيَعًا“ وہ لوگ ہیں جو کہ اس امت میں بدعت پھیلانے والے اور خودغرض ہوں گے۔

الاعراف: ابن مردویہ وغیرہ نے سند ضعیف کے ساتھ انس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قولہ تعالیٰ ”خُذُوْا زِيْنَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ“ کے بارہ میں فرمایا ’’تم جوتے پہنے ہوئے نماز پڑھو‘‘۔ اس روایت کا ایک شاہد ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث سے ابی الشیخ کے پاس بھی ہے‘‘۔ اور احمد اور داؤد اور حاکم وغیرہ نے براء بن عازب رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اُس وقت کے بارہ میں ذکر کیا ’’جس وقت بندہ کافر کی روح قبض کی جاتی ہے۔ آپؐ نے فرمایا ’’فرشتے اس روح کو قبض کر کے آسمان کی طرف لے جاتے ہیں۔ پس وہ فرشتوں کی کسی جماعت پر نہیں گزرتے مگر یہ کہ وہ جماعتِ ملائکہ کہتی ہے۔ یہ کیسی خبیث روح ہے؟‘‘ یہاں تک کہ قابض ارواح فرشتے اُس کو لئے ہوئے آسمان دنیا تک پہنچتے ہیں اور اس کو کھلواتے ہیں مگر دروازہ آسمان اس روح کے لئے نہیں کھولا جاتا۔ پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قراءت فرمائی ”لَا تُفَتَّحُ لَهُمْ اَبْوَابُ السَّمَآءِ“۔ پھر اللہ پاک کہتا ہے۔ اس کا اعمالنامہ سجین میں لکھو جو کہ سب سے نچلی زمین میں ہے‘‘ پس کافر کی روح وہیں آسمان سے بری طرح نیچے پٹک دی جاتی ہے۔ اور پھر آپ نے پڑھا ”وَمَنْ يُّشْرِكْ بِاللّٰهِ فَكَاَنَّمَا خَرَّ مِنَ السَّمَآءِ فَتَخْطَفُهُ الطَّيْرُ اَوْ تَهْوِيْ بِهِ الرِّيْحُ فِيْ مَكَانٍ سَحِيْقٍ“۔

ابن مردویہ نے جابر بن عبداللہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ’’رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اس شخص کی نسبت سوال کیا گیا جس کی نیکیاں اور برائیاں برابر ہو جاتی ہیں۔ تو آپؐ نے ارشاد کیا ’’وہی لوگ اعراف میں رہنے والے ہیں۔ اس حدیث کے اور بھی شواہد ہیں۔ اور طبرانی اور بیہقی نے اور سعید بن منصور وغیرہم نے عبدالرحمن المزنی سے روایت کی ہے۔ اُس نے کہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اصحاب الاعراف کی نسبت سوال کیا گیا۔ تو آپؐ

نے ارشاد فرمایا ''وہ ایسے لوگ ہیں جو راہِ خدا میں قتل ہوئے اپنے ماں باپ کی نافرمانی کے ساتھ۔ پس اُن کو جنت میں داخل ہونے سے اُن کے ماں باپ کی نافرمانی نے روک دیا اور راہ خدا میں قتل ہونے سے وہ دوزخ میں نہیں گئے''۔ اس کا ایک شاہد ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث سے بیہقی کے نزدیک اور ابی سعید کی حدیث سے طبرانی کے پاس بھی ہے۔

بیہقی نے سند ضعیف کے ساتھ انس رضی اللہ عنہ سے مرفوعاً روایت کی ہے کہ ''وہ لوگ قومِ جن کے مؤمن ہیں''۔ اور ابن جریر نے عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت کی ہے اُنہوں نے کہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا طوفان موت ہے۔

اور احمد، ترمذی اور حاکم نے دونوں نے صحیح قرار دے کر انس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے پڑھا ''فَلَمَّا تَجَلّٰی رَبُّهٗ لِلْجَبَلِ جَعَلَهٗ دَكًّا'' فرمایا یوں (اور اپنے انگوٹھے کے کنارہ سے داہنی اُنگلی کے پورو پر اشارہ فرمایا) پھر پہاڑ دھنس گیا اور موسیٰؑ بے ہوش کر گر پڑے''۔ اور ابوالشیخ نے اس حدیث کی روایت بدیں لفظ کی ہے کہ ''رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے چھنگلی سے اشارہ کیا۔ اور کہا پس اللہ پاک نے اپنے نور سے پہاڑ کو پارہ پارہ کر دیا۔ اور ابوالشیخ نے جعفر بن محمد کے طریق پر اس کے باپ محمدؒ سے بواسطہ جعفر کے دادا (یعنی محمد کے باپ کے) روایت کی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ''موسیٰؑ پر جو تختیاں نازل ہوئی تھیں وہ جنت کے درخت سدرہ کی تھیں اور ہر ایک تختی کا طول بارہ ذراع (ہاتھ) تھا۔

احمد، نسائی اور حاکم نے صحیح قرار دے کر ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ''اللہ پاک نے پشت آدمؑ سے عرفہ کے دن کلمہ ایجاب کے ساتھ قول و قرار لے لیا تھا۔ پروردگار تعالیٰ نے آدمؑ کی صلب سے اُن کی تمام ذریت کو جو اس میں ودیعت رکھی تھی نکال کر آدمؑ کے سامنے پھیلا دیا اور پھر اُس نے یوں مخاطب ہو کر فرمایا ''اَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ'' کیا میں تمہارا رب نہیں ہوں؟ ذریت آدم نے کہا ''بے شک تو ہمارا رب ہے''۔ ابن جریر نے سند ضعیف کے ساتھ ابن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس آیت کے بارہ میں فرمایا ''اللہ پاک نے ذریت آدم کو ان کی پشت سے یوں پکڑ لیا جس طرح کنگھی سے سر کے بال پکڑ لئے جاتے ہیں۔ پھر اُن سے ارشاد کیا ''اَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ'' قَالُوا بَلٰی اور ملائکہ نے کہا ''شَهِدْنَا'' یعنی ہم اس اقرار کے گواہ ہوئے۔

احمد اور ترمذی نے حسن بنا کر اور حاکم نے صحیح قرار دے کر سمرۃ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ''جس وقت حوا کے لڑکا پیدا ہوا تو ابلیس نے اُن کے خواب میں آ کر انہیں بتایا کہ اس بچہ کا نام عبدالحارث رکھنا۔ اور حواء کا بچہ زندہ نہیں رہا کرتا تھا اس واسطے ابلیس نے اُن کو بتایا کہ یہ نام رکھو گی تو لڑکا زندہ رہے گا''۔ لہٰذا حواء نے اس بچہ کا عبدالحارث ہی نام رکھا اور وہ زندہ رہا۔ پس یہ بات شیطان کی بتائی ہوئی تھی اور اس کا حکم تھا ابن ابی حاتم اور ابوالشیخ نے شعبی سے روایت کی ہے اُس نے کہا جس وقت اللہ پاک نے ''خُذِ الْعَفْوَ'' نازل فرمائی اس وقت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جبریل سے دریافت کیا کہ ''یہ کیا چیز ہے؟'' جبریل نے کہا مجھ کو معلوم نہیں ہے میں اس کو عالم سے دریافت کر لوں'' یہ کہہ کر جبریل چلے گئے اور پھر واپس آ کر انہوں نے کہا ''اللہ پاک آپ کو حکم دیتا ہے کہ آپ اس شخص کو معاف کر دیں جو کہ آپ پر ظلم کرتا ہے۔ اور جو آپ کو محروم رکھتا ہے اُسے عطا کریں اور جو آپ سے جدا ہوتا ہو اُس سے ملیں''۔ یہ حدیث مرسل ہے۔

انفال: ابوالشیخ نے ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے قولہ تعالیٰ "وَاذْكُرُوْا اِذْ اَنْتُمْ قَلِيْلٌ مُّسْتَضْعَفُوْنَ فِي الْاَرْضِ تَخَافُوْنَ اَنْ يَّتَخَطَّفَكُمُ النَّاسُ" کے بارہ میں دریافت کیا گیا کہ ''یارسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم! یہ "اَلنَّاسُ" کون لوگ ہیں؟'' یعنی اس سے کون لوگ مراد ہیں تو آپ نے فرمایا ''اہل فارس''۔ اور ترمذی نے ضعیف قرار دے کر ابی موسیٰ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ''خدا تعالیٰ نے مجھ پر میری اُمت کے لئے دو امان نازل فرمائے ہیں "وَمَا كَانَ اللّٰهُ لِيُعَذِّبَهُمْ وَاَنْتَ فِيْهِمْ" اور "وَمَا كَانَ اللّٰهُ مُعَذِّبَهُمْ وَهُمْ يَسْتَغْفِرُوْنَ" پس جس وقت میں (دنیا) سے گزر جاؤں گا تو اُن میں استغفار کو روزِ قیامت تک کے لئے چھوڑ جاؤں گے''۔

مسلم وغیرہ نے عقبہ بن عامر سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا ''میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو برسر منبر یہ فرماتے سنا کہ "وَاَعِدُّوْا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ" آگاہ رہو کہ قوت تیراندازی کا نام ہے۔ پس اس کے معنی یہ ہوئے کہ دشمن کو غارت کرنے کے لئے سب سے بڑی اور کارآمد قوت تیراندازی ہے۔ واللہ اعلم۔ اور ابوالشیخ نے ابی مہدی کے طریق پر اس کے باپ سے اور اس کے باپ نے اُس شخص نے جس نے اُس سے حدیث بیان کی تھی۔ یہ روایت کی ہے کہ ''رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قولہ تعالیٰ "وَاٰخَرِيْنَ مِنْ دُوْنِهِمْ لَا تَعْلَمُوْنَهُمْ" کے بارہ میں فرمایا کہ ''وہ جن ہیں''۔ اور طبرانی نے اسی کے مانند یزید بن عبداللہ بن غریب سے اور اُس نے (یزید نے) اپنے باپ عبداللہ سے اور اس کے باپ (عبداللہ) نے اُس کے دادا (غریب) سے مرفوع طریقہ پر روایت کی ہوئی حدیث سے ایسی ہی روایت کی ہے۔

براءۃ: ترمذی نے علی رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا ''میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے "يَوْمُ الْحَجِّ الْاَكْبَرِ" کے بارہ میں سوال کیا تو آپؐ نے ارشاد کیا ''یوم النحر'' قربانی کا دن۔ اور اس حدیث کا ایک شاہد ابن عمر رضی اللہ عنہ کی روایت سے ابن جریر کے پاس ہے۔ اور ابن ابی حاتم نے مسور بن مخرمۃ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا عرفہ کا دن ہی يَوْمُ الْحَجِّ الْاَكْبَرِ ہے''۔

اور احمد اور ترمذی اور ابن حبان اور حاکم نے ابی سعید سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا جس وقت تم کسی آدمی کو مسجد میں جانے کا عادی دیکھو تو اس کے ایمان کی شہادت دو۔ اللہ پاک فرماتا ہے "اِنَّمَا يَعْمُرُ مَسَاجِدَ اللّٰهِ مَنْ اٰمَنَ بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ الْاٰخِرِ" اور ابن المبارکؒ نے الزہد میں اور طبرانی اور بیہقی نے البعث میں عمران بن الحصین اور ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ ان دونوں صاحبوں نے کہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے قولہ تعالیٰ "وَمَسٰكِنَ طَيِّبَةً فِيْ جَنّٰتِ عَدْنٍ" کے بارہ میں دریافت کیا گیا تو آپؐ نے فرمایا ''ایک قصر ایک ڈال موتی کا ہے جس کے اندر ستر مکانات ایک ڈال دانہ کے یاقوتِ سرخ کے بنے ہیں۔ ہر ایک مکان میں ستر کمرے زمرد سبز کے ہیں اور ہر کمرہ میں ایک تخت ہے جس پر ستر فرش رنگ برنگ کے بچھے ہیں۔ ہر ایک بستر پر ایک زوجہ حور عین میں سے موجود ہے۔ ہر ایک کمرہ میں ستر دستر خوان ہیں۔ ہر ایک دستر خوان پر ستر طرح کے کھانے چنے ہیں۔ ہر ایک کمرہ میں ستر غلام اور باندیاں ہیں۔ اور ہر روز بندہ مؤمن کو اتنی قوت عطا ہوتی ہے کہ وہ ان سب نعمتوں سے حظ اٹھا لیتا ہے''۔

مسلمؒ وغیرہ نے ابی سعید رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے اُنہوں نے کہا ''دو شخصوں نے اس مسجد کے بارہ میں باہم

اختلاف کیا جس کی بنیاد تقویٰ پر ڈالی گئی تھی۔ ایک شخص نے کہا کہ وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی مسجد ہے اور دوسرے نے کہا کہ وہ مسجد قباء ہے۔ چنانچہ وہ دونوں آدمی صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آئے اور آپ نے اس بات کو دریافت کیا تو آپ نے فرمایا۔ وہ میری ہی مسجد ہے۔ احمد نے بھی اسی کے مانند سہل بن سعد اور اُبی بن کعبؓ کی حدیث سے روایت کی ہے۔ اور احمد اور ابن ماجہ اور ابن خزیمۃ نے عویم بن ساعدۃ الانصاری سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم انصار اصحاب کے پاس مسجد قباء میں تشریف لائے اور فرمایا ''اللہ پاک نے طاہر رہنے کے بارہ میں تمہاری وہاں بہت اچھی تعریف فرمائی ہے جس جگہ تمہاری مسجد کا حال بیان کیا ہے۔ لہٰذا تم بتاؤ کہ وہ طہارت کیا ہے؟ انصار نے کہا ''ہم لوگ تو اس کے سوا اور کچھ نہیں جانتے کہ پانی سے استنجاء کر لیتے ہیں'' رسول پاک صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد کیا ''وہ طہارت یہی ہے اس لئے تمہیں چاہئے کہ اس کا التزام رکھو''۔ ابن جریرؒ نے ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ انہوں نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ''السَّائِحُوْنَ'' وہی روزہ دار لوگ ہیں۔

یونس، مسلم نے صہیب رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قولہ تعالیٰ ''لِلَّذِیْنَ اَحْسَنُوا الحسنی وزیادۃ'' کے بارہ میں فرمایا: حسنی سے مراد ہے جنت اور ''زیادۃٌ'' سے دیدار الٰہی۔ اور اسی باب سے اُبی بن کعب، ابی موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ کعب بن عجرۃ، انس رضی اللہ عنہ اور ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ سے بھی روایتیں آئی ہیں''۔ ابن مردویہ نے ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ''لِلَّذِیْنَ احسنوا'' اس بات کی گواہی دینا ہے کہ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں ہے۔ الحُسنیٰ جنت ہے۔ اور وَزِیَادَۃٌ اللہ پاک کا دیدار ہے۔ ابوالشیخ وغیرہ نے انس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قولہ تعالیٰ قُلْ بفضل اللّٰہِ کے معنی یوں بیان فرمائے کہ وہ قرآن ہے۔ اور وبِرَحْمَتِہٖ کے معنی یہ ہیں کہ اللہ پاک نے تم کو اپنا اہل بنایا''۔

ابن مردویہ نے ابی سعید خدری رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا ''ایک شخص رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آیا اور اس نے عرض کیا کہ مجھ کو کچھ (بیماری) شکایت ہے''۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد کیا ''تو قرآن پڑھ۔ اللہ پاک فرماتا ہے ''وَشِفَاءٌ لِمَا فِی الصُّدُوْرِ''۔ اس روایت کا ایک اور شاہد واثلۃ بن الاسقع کی حدیث سے بھی ملتا ہے جس کو بیہقی نے شعب الایمان میں روایت کیا ہے اور ابوداؤد وغیرہ نے عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ''بے شک خدا تعالیٰ کے بندوں میں کچھ ایسے لوگ بھی ہیں جن کی ریس انبیاء علیہ السلام اور شہید کرتے ہیں''۔ صحابہ رضی اللہ عنہم نے سوال کیا ''یارسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم! وہ کون لوگ ہیں؟ آپ نے فرمایا وہ لوگ جنہوں نے بغیر کسی اموال اور انساب کے اللہ واسطے باہم دوستی اور محبت رکھی وہ اُس وقت سراسیمہ نہ ہوں گے جب کہ تمام آدمی گھبرائے اور ڈرے ہوئے پائے جائیں گے اور اُن کو اُس وقت کوئی رنج نہ ہوگا جب کہ سب لوگ رنج میں مبتلا ہوں گے''۔ پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے تلاوت فرمائی ''اَلَا اِنَّ اَوْلِیَاءَ اللّٰہِ لَا خَوْفٌ عَلَیْھِمْ وَلَا ھُمْ یَحْزَنُوْنَ''۔

ابن مردویہ نے ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قولہ تعالیٰ ''اَلَا اِنَّ اَوْلِیَآءَ اللّٰہِ'' کے بارہ میں فرمایا ''وہ ایسے لوگ ہیں جو کہ اللہ واسطے باہم دوستی رکھتے ہیں''۔ اور اسی روایت کے مانند جابر بن

عبداللہ رضی اللہ عنہ کی حدیث سے بھی روایت وارد ہوئی ہے جس کو ابن مردویہ نے نقل کیا ہے۔ اور احمد' سعید بن منصور اور ترمذی وغیرہم نے ابی الدرداء رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ اُس نے آیۂ کریمہ "لَهُمُ الْبُشْرٰی فِی الْحَیٰوۃِ الدُّنْیَا" کے بارہ میں سوال کیا تو اُنہوں نے کہا" جب سے میں نے اس آیت کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا تھا اُس وقت سے اب تک کسی نے بھی اس کو مجھ سے دریافت نہیں کیا ہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے میں نے اُس کو پوچھا تھا تو آپؐ نے بھی یہ ارشاد کیا کہ" جس وقت سے یہ آیت نازل ہوئی ہے اُس وقت سے اب تک تمہارے سوا کسی نے اس کی بابت مجھ سے سوال نہیں کیا تھا۔ یہ رؤیائے صالحہ ہے جس کو مرد مسلمان دیکھتا ہے یا اُس کو دکھایا جاتا ہے پس یہ اس کے واسطے دنیا کی زندگی میں بشارت ہے اور اُس کو یہ آخرت میں جنت کی خوشخبری ہے"۔ اس روایت کے طریقے بکثرت ہیں۔ اور ابن مردویہ نے عائشہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قولہ تعالیٰ "اِلَّا قَوْمَ یُوْنُسَ لَمَّا اٰمَنُوْا" کی تفسیر میں فرمایا اُنہوں نے دعا کی"۔

ہود: ابن مردویہ نے سند ضعیف کے ساتھ ابن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا" رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس آیت "لِیَبْلُوَکُمْ اَیُّکُمْ اَحْسَنُ عَمَلًا" کو تلاوت فرمایا تو میں نے کہا" یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم! اس کے کیا معنی ہیں؟ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد کیا" جو شخص کہ تم میں سے ازروئے عقل کے بہت اچھا ہوگی وہی تم میں خدا تعالیٰ کی حرام کی ہوئی چیزوں سے بہت پرہیز کرے گا اور طاعت الٰہی پر زیادہ عمل پیرا ہوگا"۔ اور طبرانی نے سند ضعیف کے ساتھ ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا" رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا" میں نے نئی نیکی سے بڑھ کر قدیم برائی کے حق میں کوئی شے ازروئے طلب کے احسن اور ازروئے ادراک کے زیادہ سرعت کرنے والی نہیں دیکھی۔ بے شک نیکیاں بدیوں کو دور کر دیتی ہیں"۔

احمد نے ابی ذر رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے اُنہوں نے کہا۔ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کی کہ مجھے کچھ نصیحت فرمایئے؟ تو آپ نے ارشاد فرمایا" جس وقت تو کوئی برا کام کرے تو اس کے بعد ہی ایک اچھے کام کا بھی ارتکاب کر کہ وہ اُس برائی کو محو کر دیتا ہے" میں نے عرض کی یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم! کیا لَا اِلٰہَ اِلَّا اللّٰہُ نیکیوں میں سے ہے؟ آپؐ نے فرمایا" یہ تمام نیکیوں سے افضل نیکی ہے"۔ اور طبرانی اور ابوالشیخ نے جریر بن عبداللہ سے روایت کی ہے۔ اس نے کہا" جس وقت قولہ تعالیٰ "وَمَا کَانَ رَبُّکَ لِیُهْلِکَ الْقُرٰی بِظُلْمٍ وَّاَهْلُهَا مُصْلِحُوْنَ" کا نزول ہوا۔ اس وقت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا" بحالیکہ اس قریہ کے رہنے والے ایک دوسرے کے ساتھ انصاف کا برتاؤ کرتے ہوں"۔

یوسف: سعید بن منصور' ابویعلی اور حاکم نے صحیح قرار دے کر اور بیہقی نے الدلائل میں جابر بن عبداللہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے اُنہوں نے کہا" رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں ایک یہودی آیا اور اس نے کہا" یا محمد صلی اللہ علیہ وسلم تم مجھ کو اُن ستاروں کی خبر دو جن کو یوسف علیہ السلام نے خواب میں اپنے تئیں سجدہ کرتے دیکھا تھا۔ اُن ستاروں کے کیا نام ہیں؟ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اُس یہودی کو کچھ بھی جواب نہیں دیا یہاں تک کہ آپ کے پاس جبریلؑ تشریف لائے اور اُنہوں نے رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو خبر دی پھر آپ نے اُس یہودی کو بلوا بھیجا اور اس سے فرمایا

''اگر میں تجھ سے اُن ستاروں کا حال بیان کروں تو کیا تو ایمان لائے گا؟ یہودی نے عرض کی بے شک۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کہا وہ ستارے خرتان، طارق، الذیال، ذوالکیعان، ذوالفرع، وثاب، عمودان، قابس، الصروح، المصبح، الغلیق، الضیاء اورالنور تھے''۔ یہ بات سن کر یہودی نے کہا ہاں واللہ یہی اُن کے نام ہیں'' اور سورج اور چاند یعنی یوسف علیہ السلام کے باپ اور اُن کی ماں۔ یوسفؑ نے ان سب کو آسمان کے کنارہ میں اپنے تئیں سجدہ کرتے دیکھا تھا پھر جب کہ اُنہوں نے اپنا یہ خواب اپنے باپ سے بیان کیا تو اُن کے والد ماجد نے کہا میں دیکھتا (خیال کرتا ہوں) کہ ایک پراگندہ امر کو اللہ پاک جمع بنائے گا''۔ اور ابن مردویہ نے انس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ''جس وقت یوسفؑ نے کہا ''ذٰلِکَ لِیَعْلَمَ اَنِّیْ لَمْ اَخُنْہُ بِالْغَیْبِ'' تو اُس وقت جبریل علیہ السلام نے اُن سے کہا ''یوسفؑ! اپنے مائل ہو جانے کو یاد کرو''۔ اور یہ سن کر یوسف نے جواب دیا وَمَا اُبَرِّئُ نَفْسِیْ

الرعد: ترمذی نے حسن اور حاکم نے صحیح قرار دے کر ابی ہریرۃ رضی اللہ عنہ سے اور ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ حضورِ انور نے قولہ تعالیٰ ''وَنُفَضِّلُ بَعْضَھَا عَلٰی بَعْضٍ فِی الْاُکُلِ'' کے بارہ میں فرمایا ''الدقل[1] اور الفارسی اور شیریں اور ترش اور احمد اور ترمذی نے صحیح قرار دے کر اور نسائی نے ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے، اُنہوں نے کہا کہ یہودی لوگ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آئے اور اُنہوں نے کہا ''ہم کو بتائیے کہ رعد کیا چیز ہے؟ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ایک فرشتہ ہے ابر پر موکل اُس کے ہاتھ میں آگ کا مخراق (کوڑا جو کہ رومال یا کپڑے سے بٹ کر بنالیا جاتا ہے) اُس سے وہ ابر کو زجر کرتا (دھمکاتا) ہے اور جس طرف خدا کا حکم ہوتا اُس طرف ابر کو لے چلتا ہے یہودیوں نے کہا پھر یہ آواز کیسی ہے جس کو ہم سنتے ہیں؟ رسول پاک نے ارشاد فرمایا ''یہ اُسی کی آواز ہے''۔ ابن مردویہ نے عمرو بن نجاد الاشعری سے روایت کی ہے۔ اُس نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ''رعد ایک فرشتہ ہے جو ابر کو گھڑکتا ہے اور برق ایک فرشتہ کی نگاہ (یا آنکھ) ہے جس کا نام ہے روفیل۔

ابن مردویہ ہی نے جابر بن عبداللہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ''ایک فرشتہ ابر پر موکل ہے جو کہ دور دور کی بدلیوں کو باہم ملاتا اور بلند ابر کے ٹکڑوں کو باہم پیوست کرتا ہے اس کے ہاتھ میں ایک سانٹا ہے جس وقت وہ اُس کو اٹھاتا ہے اُس وقت بجلی چمکتی ہے۔ اور جب وہ گھڑکتا ہے تو گرج پیدا ہوتی ہے۔ اور جس وقت وہ کوڑا مارتا ہے اُس وقت بجلی گرتی ہے۔ اور احمد اور ابن حبان نے ابی سعید خدری رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا ''رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ طوبیٰ ایک درخت ہے جنت میں وہ ایک سو سال کا راستہ ہے (یعنی) اُس کا سایہ اتنی مسافت تک پھیلا ہے اور طبرانی نے سند ضعیف کے ساتھ ابن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا ''میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ فرماتے سنا ہے کہ ''اللہ پاک جو کچھ کرتا ہے وہ محو کرتا اور ثبت فرماتا ہے مگر بدبختی اور نیک بختی اور زندگی اور موت'' یعنی اس کو محو یا ثبت نہیں فرماتا۔ اور ابن مردویہ نے جابر بن عبداللہ بن رعاب سے روایت کی ہے کہ ''نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے قولہ تعالیٰ ''یَمْحُوا اللّٰہُ مَایَشَآءُ وَیُثْبِتُ'' کے بارہ میں فرمایا ''رزق میں سے محو کرتا اور اُس میں زیادتی فرماتا ہے۔ اور اجل (میعادِ زندگی) میں سے مٹاتا اور اُس میں زیادتی کرتا ہے''۔

---

[1] کار کھجور سڑی ہوئی یا پلی ہوئی۔

ابن مردویہ نے ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے قولہ تعالیٰ ”یَمۡحُو اللّٰهُ مَايَشَآءُ وَيُثۡبِتُ“ کے بارہ میں سوال کیا گیا تو آپؐ نے فرمایا ”یہ ہر ایک قدر کی رات میں ہوتا ہے۔ اللہ تعالیٰ رفع کرتا، جبر نقصان فرماتا اور روزی دیتا ہے۔ علاوہ حیات اور موت اور شقاوت اور سعادت کے کیونکہ یہ باتیں تبدیلی نہیں پاتیں“۔

اور ابن مردویہ ہی نے علی رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اس آیت کی تفسیر دریافت کی تھی تو حضور رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”البتہ میں اس کی تفسیر سے تمہاری آنکھ ٹھنڈی بناؤں گا اور البتہ میں نے اپنے بعد اپنی امت کی آنکھ اس آیت کی تفسیر سے ٹھنڈی کروں گا۔ صدقہ اُس کے قاعدہ پر، ماں باپ سے نیک سلوک اور احسان اور نیکی کرنا بدبختی کو خوش نصیبی سے بدلتا اور عمر میں زیادتی کرتا ہے“۔

ابراہیم: ابن مردویہ نے ابن مسعود سے روایت کی ہے اُنہوں نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”جس شخص کو شکر دیا گیا (یعنی شکر کی توفیق) وہ زیادتی (نعمۃ) سے محروم نہیں رکھا گیا کیونکہ اللہ پاک فرماتا ہے ”لَئِنۡ شَكَرۡتُمۡ لَاَزِيۡدَنَّكُمۡ“ اور احمد، ترمذی، نسائی اور حاکم نے صحیح قرار دے کر۔ اور اُن کے علاوہ دوسرے لوگوں نے ابی امامہ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قولہ تعالیٰ ”وَيُسۡقٰى مِنۡ مَّآءٍ صَدِيۡدٍ يَّتَجَرَّعُهٗ“ کی تفسیر میں فرمایا ”دوزخی شخص اس کے قریب لایا جائے گا تو وہ اس سے کراہت کرے گا۔ پھر جب کہ اس سے اور قریب کیا جائے گا تو اس کا چہرہ بھن جائے گا اور اس کے سر کی کھال بالوں سمیت اُتر کر گر پڑے گی۔ اور جس وقت وہ اُس پانی کو پی لے گا تو اس کی انتڑیاں کٹ کر پاخانہ کی راہ سے نکل پڑیں گی۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے ”وَسُقُوۡا مَآءً حَمِيۡمًا فَقَطَّعَ اَمۡعَآءَهُمۡ“ اور باری تعالیٰ ارشاد کرتا ہے ”وَاِنۡ يَّسۡتَغِيۡثُوۡا يُغَاثُوۡا بِمَآءٍ كَالۡمُهۡلِ يَشۡوِى الۡوُجُوۡهَ“۔

ابن ابی حاتم اور طبرانی اور ابن مردویہ نے کعب بن مالکؓ سے روایت کی ہے۔ میرا خیال ہے کہ راوی نے اس حدیث کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف رفع کیا ہے اور یہ تفسیر قولہ تعالیٰ ”سَوَآءٌ عَلَيۡنَاۤ اَجَزِعۡنَاۤ اَمۡ صَبَرۡنَا مَا لَنَا مِنۡ مَّحِيۡصٍ“ کے بارہ میں وارد ہوئی ہے۔ راوی نے کہا ”اہل دوزخ باہم صلاح کریں گے کہ آؤ صبر کریں چنانچہ وہ پانچ سو سال تک صبر کئے رہیں گے۔ پھر جب دیکھیں گے کہ اس بات نے اُنہیں کچھ نفع نہیں پہنچایا تو وہ آپس میں کہیں گے کہ آؤ اب ہم گریہ وزاری اور بیقراری کریں۔ چنانچہ وہ پانچ سو سال کی مدت تک روتے چلاتے رہیں گے اور جس وقت دیکھیں گے کہ اس بات نے بھی اُن کو کچھ فائدہ نہیں بخشا تو وہ کہیں گے۔ ہمارے لئے ایکساں ہے چاہے ہم فریاد وزاری کریں یا صبر کریں۔ ہم کو کوئی چارہ نہیں ملنے کا“۔

ترمذی، نسائی، حاکم اور ابن حبان وغیرہم نے انس رضی اللہ عنہ سے اور انس رضی اللہ عنہ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ قولہ تعالیٰ ”مَثَلُ كَلِمَةٍ طَيِّبَةٍ كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ“ کے بارہ میں رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا یہ کھجور کا درخت ہے۔ اور قولہ تعالیٰ ”مَثَلُ كَلِمَةٍ خَبِيۡثَةٍ كَشَجَرَةٍ خَبِيۡثَةٍ“ کے بارہ میں ارشاد کیا کہ ”وہ حنظل (تھوہڑ) ہے“۔ احمد اور ابن مردویہ نے سند جید کے ساتھ ابن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قولہ تعالیٰ ”كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ“ کے بارہ میں فرمایا وہ ایسا درخت ہے جس کے پتے ناقص نہیں ہوتے وہ کھجور کا درخت ہے“۔

اور آئمۃ ستہ نے براء بن عازب رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے کہا ”جس وقت مسلمان سے قبر

میں سوال ہوگا تو وہ شہادت دے گا کہ "لَا اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ مُحَمَّدٌ رَسُوْلُ اللّٰهِ" پس اسی بات کو اللہ پاک نے اپنے قول "یُثَبِّتُ اللّٰهُ الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ فِی الْحَیٰوةِ الدُّنْیَا وَفِی الْاٰخِرَةِ" میں بیان فرمایا ہے۔ اور مسلم نے ثوبان رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے اُنہوں نے کہا' 'ایک یہودی عالم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آیا اور اس نے کہا "اَیْنَ تَکُوْنُ النَّاسُ یَوْمَ تُبَدَّلُ الْاَرْضُ غَیْرَ الْاَرْضِ" یعنی جس دن زمین غیر زمین کے ساتھ بدل دی جائے گی اُس دن آدمی کہاں ہوں گے؟ (کیونکہ زمین نہ ہونے کی صورت میں اُن کے ٹھہرنے کی جگہ کہاں رہے گی) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اُس کو جواب دیا "هُمْ فِی الظُّلْمَةِ دُوْنَ الْحَشْرِ" وہ اندھیرے میں ہوں گے میدانِ حشر سے پرے''۔

مسلم اور ترمذی اور ابن ماجہ وغیرہ نے بی بی عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا' 'میں پہلا آدمی ہوں جس نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اس آیت "یَوْمَ تُبَدَّلُ الْاَرْضُ غَیْرَ الْاَرْضِ" کے بابت سوال کیا۔ میں نے کہا اُس دن آدمی کہاں ہوں گے؟ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا' 'صراط' 'پر۔ اور طبرانی نے اوسط میں اور بزار اور ابن مردویہ اور بیہقی نے بعث میں ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قولہ تعالیٰ "یَوْمَ تُبَدَّلُ الْاَرْضُ غَیْرَ الْاَرْضِ" کی تفسیر میں فرمایا' 'ایک سفید چٹی زمین گویا کہ وہ چاندی ہے اُس میں کوئی حرام خون نہیں بہایا گیا ہے اور نہ اُس میں کوئی گناہ کیا گیا ہے''۔

الحجر: طبرانی' ابن مردویہ اور ابن حبان نے ابی سعید خدری رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ اُن سے دریافت کیا گیا' 'کیا تم نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اس آیت "رُبَمَا یَوَدُّ الَّذِیْنَ كَفَرُوْا لَوْ كَانُوْا مُسْلِمِیْنَ" کے بارہ میں کچھ فرماتے ہوئے سنا ہے؟ ابی سعید رضی اللہ عنہ نے کہا' 'ہاں میں نے سنا ہے آپ فرماتے کہ اللہ پاک کچھ مومن لوگوں کو اس کے بعد نکالے گا جب کہ اُن کو واجبی سزا دے چکے گا (اور وہ ایسے لوگ ہوں گے کہ) جس وقت اللہ پاک اُن کو مشرکین کے ساتھ دوزخ میں بھیجے گا تو مشرک لوگ اُن سے کہیں گے۔ تم دنیا میں خدا کے دوست ہونے کا دعویٰ کرتے تھے۔ آج تم کو کیا ہو گیا کہ ہمارے ہمراہ دوزخ میں ہو؟ خداوند پاک مشرکین کی یہ بات سن کر اُن ایمان دار بندوں کی شفاعت کی جانے کا اذن دے گا پس فرشتے' انبیاء علیہم السلام اور مومن لوگ شفاعت کریں گے یہاں تک کہ وہ مومن لوگ بحکمِ الٰہی دوزخ سے نکال لئے جائیں گے۔ اور مشرک لوگ یہ حال دیکھ کر کہیں گے۔ اے کاش ہم بھی انہی کے مثل ہوتے تو ہم کو بھی شفاعت کا نفع ملتا اور ہم بھی اُن کے ساتھ دوزخ سے نکل جاتے''۔ پس یہی مفہوم ہے قولہ تعالیٰ "رُبَمَا یَوَدُّ الَّذِیْنَ كَفَرُوْا لَوْ كَانُوْا مُسْلِمِیْنَ" کا۔ اور اس روایت کا شاہد ابی موسیٰ اشعری' جابر بن عبداللہ اور علی رضی اللہ عنہ کی حدیث سے بھی موجود ہے۔

ابن مردویہ نے انس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے انہوں نے کہا' 'رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قولہ تعالیٰ "لِكُلِّ بَابٍ جُزْءٌ مَّقْسُوْمٌ" کے بارہ میں ارشاد کیا' 'ایک حصہ ان لوگوں کا ہے جنہوں نے شرک کیا۔ دوسرا حصہ وجودِ باری تعالیٰ میں شک رکھنے والوں کا۔ اور تیسرا حصہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے غافل رہنے والوں کا ہوگا''۔

بخاری اور ترمذی نے ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اُمُّ الْقُرْاٰن یہی السَّبْعُ الْمَثَانِی اور قرآنِ عظیم ہے۔ اور طبرانی نے الاوسط میں ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں

نے کہا ’’ایک شخص نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کیا اور کہا ’’کیا آپ نے اللہ پاک کے قول “کَمَا اَنْزَلْنَا عَلَی الْمُقْتَسِمِیْنَ” کی بابت کچھ خیال کیا ہے؟ یعنی (اس کی مراد پر غور فرمایا ہے؟) تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ’’یہود اور نصاریٰ‘‘۔ سائل نے دریافت کیا اور قولہ تعالیٰ “اَلَّذِیْنَ جَعَلُوا الْقُرْاٰنَ عِضِیْنَ” میں عضین کیا چیز ہے؟ آپ نے ارشاد کیا ’’وہ لوگ کسی قدر قرآن پر ایمان لائے اور کسی قدر قرآن کی نافرمانی اور اُس کا انکار کیا۔

ترمذی‘ ابن جریر اور ابن ابی حاتم اور ابن مردویہ نے انس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا ’’رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قولہ تعالیٰ “فَوَرَبِّکَ لَنَسْئَلَنَّهُمْ اَجْمَعِیْنَ عَمَّا کَانُوْا یَعْمَلُوْنَ” کے بارہ میں فرمایا “لَا اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ” کہنے سے (یعنی اس کی نسبت سوال ہوگا)

النحل: ابن مردویہ نے براء رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا ’’نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے قولہ تعالیٰ “زِدْنٰهُمْ عَذَابًا فَوْقَ الْعَذَابِ” کی تفسیر دریافت کیا گئی تو آپ نے ارشاد کیا بچھو لمبے لمبے کھجور کے درختوں کے مانند اُن لوگوں کو جہنم میں نوچتے ہوں گے۔

الاسراء: بیہقی نے الدلائل میں سعید المقبری سے روایت کی ہے کہ ’’عبداللہ بن سلامؓ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اُس سیاہ دھبہ کے بارہ میں سوال کیا جو کہ چاند میں ہے تو رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ’’وہ دو آفتاب تھے پس اللہ پاک نے فرمایا “وَجَعَلْنَا اللَّیْلَ وَالنَّهَارَ اٰیَتَیْنِ فَمَحَوْنَا اٰیَةَ اللَّیْلِ” لہٰذا جو سیاہی تم نے دیکھی ہے یہ وہی محو ہے‘‘۔ اور حاکم نے التاریخ میں اور دیلمی نے جابر بن عبداللہ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قولہ تعالیٰ “وَلَقَدْ کَرَّمْنَا بَنِیْ اٰدَمَ” کے بارہ میں فرمایا ’’وہ کرامت انگلیوں کے ساتھ کھانا ہے‘‘۔ اور ابن مردویہ نے علی رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا ’’رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قولہ تعالیٰ “یَوْمَ نَدْعُوْا کُلَّ اُنَاسٍ بِاِمَامِهِمْ” کے بارہ میں فرمایا ’’ہر ایک قوم اپنے ایک امام کے نام سے جو اُن کے واسطے رہا ہوگا اور اپنے پروردگار کی کتاب کے نام سے پکاری اور بلائی جائے گی۔

ابن مردویہ نے عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قولہ تعالیٰ “اَقِمِ الصَّلٰوةَ لِدُلُوْکِ الشَّمْسِ” کی تفسیر میں فرمایا ’’زوالِ آفتاب کے وقت‘‘ اور بزار اور ابن مردویہ نے سندِ ضعیف کے ساتھ ابن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا ’’رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ “دُلُوْکِ الشَّمْسِ” اُس کا زوال ہے۔ اور ترمذی نے ابن ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے اور نسائی نے اس کو صحیح بتایا ہے۔ ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قولہ تعالیٰ “اِنَّ قُرْاٰنَ الْفَجْرِ کَانَ مَشْهُوْدًا” کی تفسیر میں فرمایا ’’رات اور دن کے ملائکہ اس کو مشاہدہ کرتے ہیں‘‘۔ اور احمد وغیرہ نے ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ ’’نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے قولہ تعالیٰ “عَسٰۤی اَنْ یَّبْعَثَکَ رَبُّکَ مَقَامًا مَّحْمُوْدًا” کے بارہ میں فرمایا ’’یہ وہی مقام ہے جس میں میں اپنی امت کے لئے شفاعت کروں گا۔ اور ایک لفظ میں اس کی روایت یوں آئی ہے کہ ’’وہی شفاعت ہے‘‘۔ اور اس روایت کے بکثرت مطول اور مختصر طریق بھی صحاح وغیرہ کتب میں ہیں۔

شیخین نے انس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا کہ ’’یا

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم! حشر کے دن لوگ اپنے مونہوں کے بل کس طرح چلائے جائیں گے؟'' تو آپ ؐ نے ارشاد کیا ''جس ذات نے ان کو اُن کے پیروں کے سہارے پر چلایا ہے وہ اس بات پر بھی قدرت رکھتا ہے کہ اُن کو اُن کے مونہوں کے بل چلائے''۔

الکہف: احمد اور ترمذی نے ابی سعید خدری رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ''رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا ہے ''دوزخ کے پردوں کی چار دیواریں ہیں ہر ایک دیوار کی دبازت (موٹائی) چالیس سال کی مسافت کے مانند ہے''۔ اور انہی دونوں راویوں نے ابی سعید رضی اللہ عنہ ہی سے یہ روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قولہ تعالیٰ ''بِمَاءٍ كَالْمُهْلِ'' کی تفسیر میں فرمایا ''مانند تیل کی گاد کے پھر جس وقت کہ وہ پانی اُس (دوزخی شخص) کے قریب لایا جائے گا تو اس کے چہرے کی کھال اُتر کر اُس میں گر پڑے گی''۔ اور احمد نے بھی اسی راوی (ابی سعیدؓ) سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا ''رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ''بَاقِيَاتِ صَالِحَاتِ'' تکبیر، تہلیل، تسبیح، حمد اور لَا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ اِلَّا بِاللّٰهِ کہنا ہے۔ (یعنی ان کا ورد رکھنا) اور احمد نے نعمان بن بشیر رضی اللہ عنہ کی حدیث سے مرفوعاً روایت کی ہے کہ ''سُبْحَانَ اللّٰهِ وَالْحَمْدُ لِلّٰهِ وَلَا اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ وَاللّٰهُ اَكْبَرُ'' یہی باقیات صالحات ہیں''۔ اور طبرانی نے اسی کے مانند سعد بن خبادہ رضی اللہ عنہ کی حدیث سے روایت کی ہے۔ اور ابن جریر نے ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ''سُبْحَانَ اللّٰهِ وَالْحَمْدُ لِلّٰهِ وَلَا اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ وَاللّٰهُ اَكْبَرُ'' یہی باقیات الصالحات ہیں''۔

احمد نے ابی سعید رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ''رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کافر بمقدار پچاس ہزار سال کے مبتلائے آفت رکھا جائے گا جیسا کہ اُس نے دنیا میں عمل نہیں کیا تھا اور کہ بے شک کافر چالیس سال کی مسافت سے جہنم کو دیکھے گا اور یہ گمان کرے گا کہ بس اب یہ مجھ کو آئے لیتا ہے''۔ اور بزار نے سند ضعیف کے ساتھ ابی ذر رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے اور اس نے اُس کو رفع کیا ہے۔ ابی ذر نے کہا وہ کنز جس کا ذکر اللہ پاک نے اپنی کتاب میں فرمایا ہے وہ ایک ٹھوس تختی سونے کی ہے۔ مجھے اس شخص پر تعجب آتا ہے جس نے قدر (تقدیر الٰہی) پر یقین کیا وہ کیوں عذاب میں ڈالا گیا؟ اور اُس آدمی کی نسبت جس نے دوزخ کو یاد کیا یہ حیرت ہوتی ہے کہ وہ کیونکر ہنستا ہے؟ اور اس شخص کی حالت سے بھی مجھ کو سخت حیرت ہوتی ہے جو موت کو یاد کر کے پھر غافل ہو۔ لَا اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ مُحَمَّدٌ رَسُوْلُ اللّٰهِ اور شیخین نے ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ''جس وقت تم اللہ پاک سے کچھ مانگو تو اس سے فردوس مانگو۔ کیونکہ فردوس جنت کا بلند ترین اور وسط درجہ ہے اور اُسی میں سے جنت کی نہریں نکلی ہیں''۔

مریم: طبرانی نے سند ضعیف کے ساتھ ابن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا ''رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا وہ سری (چشمہ) جس کی نسبت اللہ پاک نے مریم سے کہا تھا ''قَدْ جَعَلَ رَبُّكِ تَحْتَكِ سَرِيًّا'' ایک نہر تھی جس کو اللہ پاک نے اُن کے پانی پینے کے لئے نکالا (پیدا کیا) تھا''۔ اور مسلم وغیرہ نے مغیرة بن شعبہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا ''مجھ کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے نجران کی طرف بھیجا تو وہاں کے لوگوں (یہودیوں)

نے کہا کیا تم نے کبھی یہ خیال کیا ہے کہ تم لوگ "یَا اُخْتَ هٰرُوْنَ" پڑھتے ہو۔ حالانکہ موسیٰؑ عیسیٰؑ سے اتنے زمانہ قبل گزرے ہیں؟ پھر میں واپس آیا تو میں نے اس بات کا ذکر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے کیا اور رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا "کیوں نہ تم نے اُن کو ان کو یہ خبر دی کہ وہ (بنی اسرائیل) لوگ اپنے قبل گزرے ہوئے انبیاء اور صالحین ہی کے ناموں پر اپنے بچوں کے نام رکھا کرتے تھے۔ اور احمد اور شیخین نے ابی سعید رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "جس وقت وقت اہل جنت جنت میں اور دوزخی لوگ دوزخ میں داخل ہو چکیں گے تو موت کو لایا جائے گا اس طرح کہ گویا وہ ایک فربہ دنبہ ہے پس وہ جنت اور دوزخ کے مابین کھڑا کر دیا جائے گا اور کہا جائے گا کہ اے جنت والو! کیا تم اس کو پہچانتے ہو؟ رسول پاک نے فرمایا "پس جنتی لوگ نظر اٹھا کر دیکھیں گے اور کہیں گے "ہاں یہ موت ہے" پھر حکم دیا جائے گا کہ اس کو ذبح کر دو اور وہ ذبح کر دیا جائے گا اور کہا جائے گا "اے اہل جنت خلود (ہمیشہ رہنا) ہے اور موت نہیں۔ اور اے اہل دوزخ خلود ہے اور موت نہیں۔ (یعنی تم کو) پھر رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم نے قراءت کی "وَاَنْذِرْهُمْ يَوْمَ الْحَسْرَةِ اِذْ قُضِیَ الْاَمْرُ وَهُمْ فِیْ غَفْلَةٍ" اور اپنے ہاتھ سے اشارہ فرما کر کہا "دنیا کے لوگ غفلت میں ہیں"۔

ابن جریر نے ابی امامۃ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا غی اور اثام جہنم کے سب سے نچلے طبقہ میں دو کنوئیں ہیں کہ اُن دونوں میں دوزخیوں کا کچ لہو بہتا ہے"۔ ابن کثیر نے کہا ہے کہ یہ ایک منکر حدیث ہے۔ اور احمد بن ابی سمتہ نے روایت کی ہے۔ اُس نے کہا کہ "ہم لوگوں نے ورود کے بارہ میں باہم اختلاف کیا۔ پس ہم میں سے چند شخصوں نے کہا کہ اُس میں کوئی موبن داخل نہ ہوگا۔ اور بعض لوگوں نے کہا نہیں بلکہ اُس میں سب لوگ داخل ہوں گے پھر اللہ پاک اُن لوگوں کو نجات دے دے گا جو کہ اُس سے ڈرے ہیں (متقی لوگوں کو)۔ پس میں جابر بن عبداللہ رضی اللہ عنہ سے ملا اور میں نے اُن سے اس بات کو دریافت کیا تو انہوں نے کہا "میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ فرماتے سنا ہے کہ کوئی نیکوکار اور بدکار باقی نہ رہے گا مگر یہ کہ وہ اُس میں داخل ہوگا پس وہ مؤمن پر ٹھنڈک اور سلامتی ہوگی جیسی کہ ابراہیمؑ پر تھی یہاں تک کہ اُن کی ٹھنڈک سے دوزخ کو شور مچانا ہوگا ثُمَّ نُنَجِّی اللّٰهُ الَّذِیْنَ اتَّقُوْا وَیَذَرُ الظّٰلِمِیْنَ فِیْهَا جِثِیًّا" یعنی پھر اللہ پاک اُن لوگوں کو نجات دے گا جو کہ پرہیزگار رہے ہیں اور ظالم (گنہگار) لوگوں کو اس میں پڑا رہنے دے گا۔

مسلم اور ترمذی نے ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا جس وقت اللہ پاک کسی بندہ کو دوست رکھتا ہے تو اس وقت وہ جبریل علیہ السلام سے ارشاد کرتا ہے کہ میں نے فلاں کو اپنا محبوب بنایا پس میں اس کو دوست رکھتا ہوں۔ پھر جبریل اس کی منادی آسمانوں میں کر دیتے ہیں اور اس کے بعد اُس بندہ کے لئے زمین میں محبت نازل ہوتی ہے۔ پس یہی بات قولہ تعالیٰ "سَیَجْعَلُ لَهُمُ الرَّحْمٰنُ وُدًّا" میں بتائی گئی ہے۔

طٰہٰ: ابن ابی حاتم اور ترمذی نے جندب بن عبداللہ البجلی سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا جس وقت تم کسی ساحر کو پاؤ تو اُسے قتل کر دو۔ اور پھر آپ نے پڑھا "لَا یُفْلِحُ السَّاحِرُ حَیْثُ اَتٰی" اور فرمایا "وہ جہاں بھی پایا جائے اُس کو امن نہ دیا جائے گا"۔ اور بزار نے سند جید کے ساتھ ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ

انہوں نے کہا ''رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قولہ تعالیٰ "فَاِنَّ لَهٗ مَعِيْشَةً ضَنْكًا" کے بارہ میں فرمایا عذاب قبر۔

الانبیاء: احمد نے ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ''میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ ''یارسول اللہ! آپ مجھے ہر ایک شے سے آگاہ فرمایئے'' تو آپ نے ارشاد کیا ''ہر ایک چیز پانی سے پیدا کی گئی ہے''۔

الحج: ابن ابی حاتم نے یعلی بن امیۃ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا مکہ میں غذا کی چیزوں کو گراں کر کے بیچنے کی نیت سے جمع کرنا الحاد ہے''۔ اور ترمذی نے حسن قرار دے کر ابن زبیر سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ''رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ''خانہ کعبہ کا نام بیت العتیق محض اس لئے رکھا گیا کہ اس پر کسی جبار نے فتح نہیں پائی ہے''۔ ور احمد نے خریم بن فاتک الاسدی سے روایت کی ہے کہ اس نے کہا نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ''جھوٹی گواہی خدا کے ساتھ شرک کرنے کے برابر کی گئی ہے اور پھر آپ نے تلاوت فرمائی "فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْاَوْثَانِ وَاجْتَنِبُوْا قَوْلَ الزُّوْرِ"۔

المؤمنون: ابن ابی حاتم نے مرۃ البہزی سے روایت کی ہے کہ اس نے کہا۔ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو ایک شخص سے یہ فرماتے سنا کہ تو الربوۃ میں مرے گا''۔ چنانچہ وہ ربوہ ہی میں مرا''۔ ابن کثیر کہتا ہے کہ یہ حدیث نہایت غریب ہے۔ اور احمد نے بی بی عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ''یارسول اللہ! کہا "اَلَّذِيْنَ يُؤْتُوْنَ مَا اٰتَوْا وَّقُلُوْبُهُمْ وَجِلَةٌ" وہی شخص ہے جو کہ چوری اور زنا کرتا ہے اور شراب پیتا ہے بحالیکہ وہ اللہ تعالیٰ سے ڈرتا ہے؟'' رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ''نہیں اے صدیق کی بیٹی! اور لیکن وہ ایسا شخص ہے جو کہ روزہ رکھتا' نماز پڑھتا اور صدقہ دیتا ہے بحالیکہ وہ اللہ تعالیٰ سے ڈرتا ہے''۔ اور احمد اور ترمذی نے ابی سعید خدری رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ''رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "وَهُمْ فِيْهَا كٰلِحُوْنَ" آپؐ نے فرمایا ''آگ اس کو بھون دے گی پس اس کا اوپر کا ہونٹھ سکڑ جائے گا یہاں تک کہ اس کے سر کے وسط تک پہنچ جائے گا اور اس کا نیچے کا ہونٹ لٹک آئے گا یہاں تک کہ اس کی ناف سے لگا کھانے لگے گا''۔

النور: ابن ابی حاتم نے ابی سورۃ کے واسطہ سے جو ابی ایوبؓ کے برادرزادہ ہیں۔ ابی ایوب رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا میں نے عرض کیا کہ یارسول! اللہ پاک نے ہم کو سلام ہدایت فرمائی ہے پس یہ استئناس کیا ہے؟ تو آپؐ نے ارشاد کیا ''آدمی خدا تعالیٰ کی تسبیح' تکبیر اور تحمید کے ساتھ کلام کرے اور کھنکار کر گھر والوں سے اجازت طلب کرے''۔

الفرقان: ابن ابی حاتم نے یحییٰ بن ابی اسید سے جو کہ حدیث کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تک مرفوع کرتا ہے یہ روایت کی ہے کہ اس نے کہا ''رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے قولہ تعالیٰ "وَاِذَآ اُلْقُوْا مِنْهَا مَكَانًا ضَيِّقًا مُّقَرَّنِيْنَ" کی نسبت دریافت کیا گیا تو آپؐ نے فرمایا ''اس ذات پاک کی قسم ہے جس کے قبضۂ قدرت میں میری جان ہے کہ بے شک وہ (دوزخی) لوگ ویسے ہی دوزخ میں زبردستی داخل کئے جائیں گے جس طرح کہ دیوار میں میخ ٹھوک دی جاتی ہے''۔

القصص: بزار نے ابی ذر رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا۔ موسیٰؑ نے

دو میعادوں میں سے کسی میعاد کو پورا کیا تھا؟ تو آپ نے فرمایا۔ دونوں میعادوں میں سے زیادہ پوری اور زیادہ بہتر اور نیک میعاد کو"۔ اور فرمایا "اور اگر کوئی تجھ سے یہ دریافت کرے کہ موسیٰؑ نے دونوں عورتوں میں سے کس کے ساتھ شادی کی تھی تو کہنا کہ اُن میں سے جو سب سے چھوٹی تھی اس کے ساتھ"۔ اس روایت کے اسناد ضعیف ہیں مگر اس کے بہت سے شواہد موصول اور مرسل روایتوں کی قسم سے پائے جاتے ہیں۔

العنکبوت: احمد اور ترمذی نے حسن قرار دے کر اور نیز دیگر راویوں نے ام ہانی رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا "میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے قولہ تعالیٰ "وَتَأْتُوْنَ فِيْ نَادِيْكُمُ الْمُنْكَرَ" کے بارہ میں سوال کیا تو آپ نے فرمایا "وہ لوگ (مشرکین مکہ) راستہ والوں کو چھیڑتے اور اُن سے ہنسی کیا کرتے تھے۔ پس یہی وہ منکر (فعل ناپسندیدہ) ہے جس کے وہ لوگ مرتکب ہوتے تھے۔

لقمان: ترمذی وغیرہ ابی امامۃ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "تم لوگ گانے ناچنے والی لونڈیوں کو نہ بیچو اور نہ اُن کو خریدو۔ اور نہ ان کو تعلیم دو۔ اور اس تجارت میں کوئی اچھائی نہیں ہے جس میں ایسی لونڈیاں (فروخت ہوتی) ہوں۔ اور اُن کی قیمت حرام ہے۔ چنانچہ اسی کے مانند کام کے بارہ میں اس آیت کا نزول ہوا ہے "وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَّشْتَرِيْ لَهْوَ الْحَدِيْثِ لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيْلِ اللّٰهِ" اس روایت کے اسناد ضعیف ہیں۔

السجدہ: ابن ابی حاتم نے بواسطہ ابن عباس رضی اللہ عنہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے کی ہے کہ آپ نے قولہ تعالیٰ "اَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهٗ" کے بارہ میں فرمایا آگاہ رہو کہ گو بندروں کے سرین خوبصورت نہیں ہیں۔ لیکن اللہ پاک نے اُن کی آفرینش بھی نہایت حکمت کے ساتھ فرمائی"۔ اور ابن جریر نے معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ کے واسطہ سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے قولہ تعالیٰ "تَتَجَافٰى جُنُوْبُهُمْ عَنِ الْمَضَاجِعِ" کے بارہ میں فرمایا "بندہ کا رات کے وقت قیام کرنا" (یعنی اس سے شب کو عبادت کرنا مراد ہے) اور طبرانی نے بواسطہ ابن عباس رضی اللہ عنہ قولہ تعالیٰ "وَجَعَلْنٰهُ هُدًى لِّبَنِيْٓ اِسْرَآئِيْلَ" کے بارہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ آپ نے فرمایا "موسیٰ کو بنی اسرائیل کے لئے ہادی بنایا"۔ اور آپ نے قولہ تعالیٰ "فَلَا تَكُنْ فِيْ مِرْيَةٍ مِّنْ لِّقَآئِهٖ" کے بارہ میں ارشاد کیا کہ "موسیٰؑ کے اپنے پروردگار کو دیکھنے میں شک نہ کرو"۔

الاحزاب: ترمذی نے معاویۃ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا۔ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ فرماتے ہوئے سنا ہے کہ "طلحہ" ان لوگوں میں سے ہے جنہوں نے اپنی جان دی (طلحة مِمَّنْ قَضٰى نحبه) اور ترمذی وغیرہ نے عمرو بن ابی سلمۃ سے اور ابن جریر وغیرہ نے بی بی ام سلمہ رضی اللہ عنہا سے روایت کی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے جس وقت کہ آیۃ کریمہ "اِنَّمَا يُرِيْدُ اللّٰهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ اَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيْرًا" کا نزول ہوا اس وقت فاطمہؓ علیؓ حسن اور حسین رضی اللہ عنہم کو بلا کر ایک چادر کے نیچے ڈھانپ لیا اور فرمایا۔ واللہ یہی لوگ میرے اہل بیت ہیں پس بار الٰہا تو اُن سے ناپاکی کو دور کر اور ان کو ایسا پاک بنا دے جیسا کہ پاک بنانے کا حق ہے"۔

سباء: احمد وغیرہ نے ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ "ایک شخص نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے

’’سباء‘‘ کی نسبت سوال کیا کہ آیا وہ مرد ہے یا عورت۔ یا زمین؟ تو رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد کیا ’’نہیں بلکہ وہ ایک مرد تھا جس کے دس بیٹے پیدا ہوئے تھے از انجملہ چھ بیٹوں نے ملک یمن میں سکونت رکھی اور چار لڑکے ملک شام میں سکونت پذیر ہوئے‘‘۔ اور بخاری نے ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مرفوعاً روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا جس وقت اللہ پاک آسمان میں حکم نافذ فرماتا ہے تو اُس وقت فرشتے فرمانِ باری تعالیٰ کی ہیبت سے کانپتے ہوئے اپنے پروں کو پھڑ پھڑاتے ہیں، جن کی صدا ایسی ہوتی ہے کہ گویا کوئی زنجیر سخت پتھر پر کھڑک رہی ہو۔ پھر جس وقت اُن کے دلوں سے گھبراہٹ دور ہو جائے گی تو وہ (باہم) کہیں گے۔ تمہارے رب نے کیا ارشاد کیا؟ اور پھر خود بخود جواب دیں گے کہ جو کچھ اُس نے فرمایا وہ حق ہے اور وہی بلند مرتبہ بڑا ہے‘‘۔

فاطر: احمد اور ترمذی نے ابی سعید خدری رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ’’رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس آیت ’’ثُمَّ اَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِيْنَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِّنَفْسِهٖ وَمِنْهُمْ مُّقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌۢ بِالْخَيْرَاتِ‘‘ کے بارہ میں فرمایا کہ یہ سب لوگ بمنزلہ واحد ہیں اور سب کے سب جنت میں ہوں گے‘‘۔ اور احمد وغیرہ نے ابی الدرداء رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا ’’میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ فرماتے ہوئے سنا ہے۔ آپ ارشاد کرتے تھے ’’اللہ پاک نے فرمایا ہے کہ ’’ثُمَّ اَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِيْنَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِّنَفْسِهٖ وَمِنْهُمْ مُّقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌۢ بِالْخَيْرَاتِ‘‘ پس جو لوگ کہ نیکیوں میں سبقت لے گئے ہیں وہ ایسے لوگ ہیں جو کہ بے حساب وکتاب جنت میں داخل کئے جائیں گے۔ اور وہ لوگ جنہوں نے میانہ روی کی ہے اُن سے تھوڑا بہت آسان حساب لیا جائے گا۔ لیکن وہ لوگ جنہوں نے اپنے نفسوں پر ظلم کیا ہے اس قسم لے لوگ ہیں جو کہ محشر کے تمام زمانہ تک قید رہیں گے پھر وہی لوگ ہوں گے کہ اللہ پاک اپنی رحمت سے اُن کی تلافی فرمائے گا اور وہی یہ کہیں گے ’’اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ الَّذِيْ اَذْهَبَ عَنَّا الْحَزَنَ‘‘۔

طبرانی اور ابن جریر نے ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ ’’رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا جس دن قیامت کا روز ہوگا اُس دن کہا جائے گا ’’کہاں ہیں شصت ۶۰ سالہ لوگ‘‘ اور یہی وہ عمر ہے جس کی بابت اللہ پاک نے فرمایا ہے کہ ’’اَوَلَمْ نُعَمِّرْكُمْ مَا يَتَذَكَّرُ فِيْهِ مَنْ تَذَكَّرَ‘‘۔

یٰسین: شیخین نے ابی ذر رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے قولہ تعالیٰ ’’وَالشَّمْسُ تَجْرِيْ لِمُسْتَقَرٍّ لَّهَا‘‘ کی نسبت دریافت کیا تو آپ نے فرمایا کہ ’’آفتاب کا مستقر عرش کے نیچے ہے۔ اور انہی دونوں راویوں نے ابی ذر رضی اللہ عنہ ہی سے یہ بھی روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ’’میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ مسجد میں غروب آفتاب کے وقت موجود تھا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ’’ابوذر رضی اللہ عنہ! کیا تم جانتے ہو کہ آفتاب کہاں غروب ہوا کرتا ہے؟ میں نے عرض کیا کہ اللہ اور اس کا رسول بہت اچھا جاننے والا ہے‘‘۔ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد کیا ’’وہ چلا جاتا ہے یہاں تک کہ عرش کے نیچے جا کر سجدہ کرتا ہے۔ پس یہی (مطلب ہے) قولہ تعالیٰ ’’وَالشَّمْسُ تَجْرِيْ لِمُسْتَقَرٍّ لَّهَا‘‘ (کا)

الصافات: ابن جریر نے بی بی اُم سلمہ رضی اللہ عنہا سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا میں نے رسول اللہ صلی اللہ

علیہ وسلم سے عرض کی کہ یارسول اللہ! آپ مجھ کو قولہ تعالیٰ ”حُوْرٌ عِیْنٌ“ کے مفہوم سے آگاہ فرمایئے؟ تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد کیا ”عین“ بڑی آنکھوں والی حور کے آنکھ کا شفر عقاب کے بازو کی مانند ہے۔ بی بی اُم سلمہ رضی اللہ عنہا کہتی ہیں کہ میں نے کہا۔ یارسول اللہ! اور قولہ تعالیٰ ”كَاَنَّهُنَّ بَيْضٌ مَّكْنُوْنٌ“ کے کیا معنی ہیں؟ یہ بھی بتایئے۔ تو آپؐ نے ارشاد کیا ”اُن کی (کھال کی) رقت (باریکی) کا یہ عالم ہے جیسے کہ بیضہ کے پوست سے نیچے کی اندرونی جھلی پتلی ہوتی ہے“۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا قول ”شفر“ حرفِ فا کے ساتھ ہے اور وہ ”اَلْحَوْزَاء“ کی طرف مضاف ہے۔ اُس کے معنی ہیں آنکھ کا پپوٹا (غلاف چشم) اور میں نے اس لفظ کو باوجود واضح ہونے کے اس واسطے ضبط کر دیا کہ میں نے بعض اپنے زمانہ کے مہمل لوگوں کو اس کی تصحیف کر کے اُس کو قاف کے ساتھ ”شقر“ کہتے ہوئے سنا ہے۔ اور وہ کہتے تھے کہ ”اَلْحَوْزَاءُ مِثْلُ جَنَاحِ النَّسْرِ“ مبتدا اور خبر ہے جس کے معنی یہ ہیں کہ سبب روی اور چستی میں اُس کی یہ کیفیت ہے۔ حالانکہ یہ بات کذب اور سراسر نادانی ہے اور دین میں الحاد اور اللہ و رسول پر جراءت کرنے کے ہم پلہ۔

ترمذی وغیرہ نے سمرۃ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ قولہ تعالیٰ ”وَجَعَلْنَا ذُرِّيَّتَهٗ هُمُ الْبَاقِيْنَ“ سے حام۔ سام اور یافث (نوحؑ کے تینوں بیٹے) مراد ہیں“۔ اور ایک دوسری وجہ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”سام۔ عرب والوں کا باپ (جد اعلیٰ) ہے۔ اور حام اہل حبش کا مورثِ اعلیٰ۔ اور یافث روم والوں کا باپ (جدِ اعلیٰ) ہے“۔ اور ابی بن کعب رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے قولہ تعالیٰ ”وَاَرْسَلْنَاهُ اِلٰى مِائَةِ اَلْفٍ اَوْ يَزِيْدُوْنَ“ کے بابت دریافت کیا کہ اس کا مدعا کیا ہے؟ تو آپؐ نے ارشاد کیا ”يَزِيْدُوْنَ عِشْرِيْنَ اَلْفًا“ (یعنی بیس ہزار زائد تھے) اور ابن عساکر نے علاء بن سعید سے روایت کی ہے کہ ”ایک دن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے ہم نشینوں سے فرمایا ”آسمان کراہ رہا ہے اور اُس کا کراہنا حق ہے۔ اس میں ایک قدم رکھنے کی جگہ بھی ایسی نہیں جس پر کوئی فرشتہ رکوع یا سجدہ میں مصروف نہ ہو۔ اور پھر آپؐ نے قراءت کی ”وَاِنَّا لَنَحْنُ الصَّافُّوْنَ وَاِنَّا لَنَحْنُ الْمُسَبِّحُوْنَ“

الزمر: ابویعلی اور ابن ابی حاتم نے عثمان بن عفان رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے قولہ تعالیٰ ”لَهٗ مَقَالِيْدُ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ“ کی تفسیر دریافت کی تو حضور انور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”اس بات کو تم سے پہلے مجھ سے کسی شخص نے دریافت نہیں کیا تھا۔ اس کی تفسیر ہے۔ لَا اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ وَاللّٰهُ اَكْبَرُ وَسُبْحَانَ اللّٰهِ وَبِحَمْدِهٖ اَسْتَغْفِرُ اللّٰهَ وَلَا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ اِلَّا بِاللّٰهِ الْاَوَّلِ الْاٰخِرِ الظَّاهِرِ الْبَاطِنِ بِيَدِهِ الْخَيْرُ يُحْيِيْ وَيُمِيْتُ“ یہ حدیث غریب ہے اور اُس میں سخت نکارت (خرابی) ہے۔ اور ابن ابی الدنیا نے جنت میں ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے جبریلؑ سے آیۂ کریمہ ”فَصَعِقَ مَنْ فِي السَّمٰوٰتِ وَمَنْ فِي الْاَرْضِ اِلَّا مَنْ شَآءَ اللّٰهُ“ کے بارہ میں دریافت کیا کہ ”وہ کون لوگ ہیں جن کی بابت اللہ پاک نے یہ نہیں چاہا کہ وہ بے ہوش ہو جائیں؟“ جبریلؑ نے کہا ”وہ شہید لوگ ہیں“۔

غافر: احمد اور اصحاب السنن نے اور حاکم اور ابن حبان نے نعمان بن بشیر رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ دعا ہی عبادت۔ اور پھر آپؐ نے اس آیت کی قراءت کی ”اُدْعُوْنِيْ

اَسْتَجِبْ لَكُمْ اِنَّ الَّذِيْنَ يَسْتَكْبِرُوْنَ عَنْ عِبَادَتِيْ سَيَدْخُلُوْنَ جَهَنَّمَ دَاخِرِيْنَ ۔

فصلت: نسائی۔ بزار اور ابویعلی وغیرہم نے انس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا ’’رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمارے سامنے آیت کریمہ ’’اِنَّ الَّذِيْنَ قَالُوْا رَبُّنَا اللّٰهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوْا‘‘ کی تلاوت فرمائی اور ارشاد کیا ’’آدمیوں میں سے بہت سے آدمیوں نے اس بات کو کہا تھا پھر اُن میں سے اکثر کافر ہو گئے۔ لہٰذا جس شخص نے اس کو تادم مرگ کہا وہی اُن لوگوں میں داخل ہوا جنہوں نے اس قول پر ثابت قدمی دکھائی ہے‘‘۔

حمعسق: احمد وغیرہ نے علی رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا ’’کیا میں تم کو کتاب اللہ کی افضل آیت سے آگاہ نہ کروں بحالیکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اُس کو ہم سے بیان فرمایا ہے؟ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد کیا ’’مَا اَصَابَكُمْ مِنْ مُصِيْبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ اَيْدِيْكُمْ وَيَعْفُوْا عَنْ كَثِيْرٍ‘‘ اور فرمایا کہ اے علی رضی اللہ عنہ اب میں تم کو اس کی تفسیر بتاتا ہوں۔ دنیا میں جو بیماری‘ سزا یا تکلیف تم کو پہنچتی ہے۔ وہ تمہارے کرتوت کی وجہ سے ہوتی ہے۔ اور اللہ پاک اس بات سے بہت زیادہ بُردبار ہے کہ آخرت میں پھر اس پر دوبارہ سزا کا اعادہ کرے۔ اور جس چیز کو اللہ پاک نے دنیا ہی میں معاف کر دیا پس وہ اس سے بہت زیادہ صاحب کرم ہے کہ معاف کرنے کے بعد پھر اس سے پلٹ جائے‘‘۔

زخرف: احمد اور ترمذی وغیرہ نے ابی امامۃ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ’’رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ’’کوئی قوم اُس ہدایت کو پانے کے بعد جس پر وہ پہلے تھی ہرگز گمراہ نہیں ہوئی مگر یہ کہ اس نے جدل (مناظرہ) کو اختیار کیا۔ پھر آپ نے تلاوت فرمائی ’’مَا ضَرَبُوْهُ لَكَ اِلَّا جَدَلًا بَلْ هُمْ قَوْمٌ خَصِمُوْنَ‘‘ اور ابن ابی حاتم نے ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا ’’رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ ہر ایک دوزخی اپنی جنت کی جگہ کو حسرت کی نگاہوں سے دیکھے گا اور کہے گا کہ کاش اللہ تعالیٰ نے مجھ کو ہدایت دی ہوتی تو میں بھی پرہیزگاروں میں سے ہوتا۔ اور ہر ایک جنتی اپنی دوزخ کی جگہ کو دیکھ کر کہے گا کہ اور نہ تھے ہم کہ ہدایت پاتے اگر ہم کو اللہ پاک راہ راست نہ دکھاتا۔ پس اس کا یہ کہنا نعمت الٰہی کا شکر ہوگا‘‘۔ ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ نے کہا اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ’’کوئی ایسا آدمی نہیں جس کا ایک مقام جنت میں اور ایک مقام دوزخ میں نہ ہو۔ پس کافر مومن کی دوزخ کی جگہ وارث ہوتا ہے۔ اور مومن کافر کے جنت کے مقام کا وارث بنتا ہے۔ اور یہی مفہوم ہے قولہ تعالیٰ ’’وَتِلْكَ الْجَنَّةُ الَّتِيْ اُوْرِثْتُمُوْهَا بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُوْنَ‘‘ کا۔

الدخان: طبرانی اور ابن جریر نے سند جید کے ساتھ ابی مالک الاشعری سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ’’رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ’’بے شک تمہارے پروردگار نے تم کو تین چیزوں سے ڈرایا ہے۔ دخان (دھواں) مومن کو اس طرح آلے گا جیسے زکام ہوتا ہے اور کافر کو اس طرح آلے گا کہ وہ پھول جائے گا یہاں تک کہ یہ دھواں اُس کے ہر ایک سننے کی جگہ سے باہر نکل جائے گا۔ اور دوسری چیز جس سے ڈرایا گیا ہے وہ دَابَّةُ الْاَرْضِ ہے اور تیسرا دجال‘‘۔ اس حدیث کے بہت سے شواہد ہیں۔ اور ابویعلی اور ابن ابی حاتم نے انس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا ’’رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ’’کوئی بندہ ایسا نہیں جس کے واسطے آسمان میں دو دروازے نہ ہوں۔ ایک دروازہ سے اُس کا رزق باہر نکلتا ہے اور دوسرے دروازہ سے اُس کے عمل اندر داخل ہوتے ہیں۔ پس جب وہ بندہ مر جاتا ہے۔

اور اُس کے دروازے اُسے نہیں پاتے تو وہ اُس پر روتے ہیں''۔ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ آیت تلاوت فرمائی "فَمَابَكَتْ عَلَيْهِمُ السَّمَآءُ وَالْاَرْضُ" اور آپ نے ذکر کیا کہ وہ لوگ (جن کی خبر اس آیت میں دی گئی ہے) روئے زمین پر کوئی ایسا نیک کام ہی نہیں کرتے تھے جو کہ اُن پر روئے اور نہ اُن کے کلام اور عمل میں سے کوئی طیب کلام اور صالح عمل آسمان کی جانب صعود کر کے آیا تھا جس کی وجہ سے اُن کے دروازے ان کو نہ پاتے تو اس پر روتے''۔ اور ابن جریر نے شریح بن عبید الحضرمی سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا ''رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ''کوئی غریب الدیار مؤمن ایسا نہیں جو کہ غربت میں مر جائے اور اس پر رونے والے موجود نہ ہوں مگر یہ کہ اس پر آسمان اور زمین روتے ہیں' پھر آپؐ نے اس آیت کی قراءت فرمائی "فَمَابَكَتْ عَلَيْهِمُ السَّمَآءُ وَالْاَرْضُ" اور اس کے بعد آپؐ نے ارشاد کیا کہ وہ دونوں (یعنی آسمان وزمین) کسی کافر پر نہیں روتے ہیں''۔

الاحقاف: احمد نے ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا ''نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے قولہ تعالیٰ "اَوْ اَثَارَةٍ مِنْ عِلْمٍ" کی تفسیر میں ارشاد فرمایا "اَلْخَطّ" (یعنی اس سے خط مراد ہے)

الفتح: ترمذی اور ابن جریر نے ابی بن کعب رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ کہتے سنا تھا کہ قولہ تعالیٰ "وَالْزَمَهُمْ كَلِمَةَ التَّقْوٰى" سے لا اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ مراد ہے۔

الحجرات: ابوداؤد اور ترمذی نے ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ''رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا گیا کہ ''غیبت کیا چیز ہے؟'' تو آپؐ نے فرمایا ''تیرا اپنے بھائی کو ایسی چیز کے ساتھ یاد کرنا جس کو وہ برا مانے''۔ سائل نے کہا ''اگر میرے بھائی میں وہ بات موجود ہو جس کو میں کہتا ہوں تو پھر آپؐ کا کیا خیال ہے؟'' رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد کیا ''اگر جو بات تو کہتا ہے وہ اس شخص میں پائی جاتی ہے تو بے شک تو نے اس کی غیبت کی۔ اور اگر وہ بات اس میں نہیں ہے جس کو تو کہتا ہے تو بلاشبہ تو نے اس پر بہتان باندھا''۔

ق: بخاری نے انس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "يُلْقٰى فِى النَّارِ وَتَقُوْلُ هَلْ مِنْ مَزِيْدٍ حَتّٰى يَضَعَ قَدَمَهٗ فِيْهَا فَتَقُوْلُ قَطْ قَطْ.

الذاریات: بزار نے عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا "اَلذّٰرِيٰتِ ذَرْوًا" یہ ہوائیں ہیں۔ "فَالْجٰرِيٰتِ يُسْرًا" یہ کشتیاں ہیں۔ "فَالْمُقَسِّمَاتِ اَمْرًا" یہ فرشتے ہیں۔ اور اگر میں نے یہ بات رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے نہ سنی ہوتی تو میں اس کو کبھی نہ کہتا''۔

الطور: عبداللہ بن احمد نے زوائد مسند میں علی رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ''رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا بے شک مؤمنین اور اُن کی اولاد جنت میں ہوگی اور مشرکین اور اُن کی اولاد دوزخ میں''۔ پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس آیت کی قراءت فرمائی "وَالَّذِيْنَ اٰمَنُوْا وَاتَّبَعَتْهُمْ ذُرِّيَّتُهُمْ بِاِيْمَانٍ اَلْحَقْنَا بِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ.

النجم: ابن جریر اور ابن ابی حاتم نے سند ضعیف کے ساتھ ابی امامہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس آیت کی تلاوت فرمائی "وَاِبْرٰهِيْمَ الَّذِىْ وَفّٰى" اور پھر آپؐ نے فرمایا ''کیا تم لوگ جانتے ہو کہ ابراہیم نے کیا پورا کیا تھا؟'' ابی امامہ کہتے ہیں ''میں نے عرض کیا کہ اللہ اور اس کا رسول بہتر جانتا ہے''۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ’’انہوں نے اپنے دن کا عمل دن کے شروع میں چار رکعت نماز پڑھ کر پورا کیا‘‘۔ اور انہی دونوں راویوں نے معاذ بن انس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کیا میں تم کو یہ خبر نہ دو کہ اللہ پاک نے اپنے خلیل ابراہیمؑ کو ’’اَلَّذِیْ وَفّٰی‘‘ کے ساتھ کیوں نامزد کیا ہے؟ وہ ہر صبح وشام کے وقت کہا کرتے تھے۔ ’’فَسُبْحَانَ اللّٰہِ حِیْنَ تُمْسُوْنَ وَحِیْنَ تُصْبِحُوْنَ‘‘۔ اور بغوی نے ابی العالیہ کے طریق سے اُبی بن کعب سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا ’’رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قولہ تعالیٰ ’’وَاَنَّ اِلٰی رَبِّکَ الْمُنْتَھٰی‘‘ کے بارہ میں فرمایا کہ ’’خدا تعالیٰ کے بارہ میں فکر کا کوئی دخل نہیں‘‘۔ بغویؒ نے کہا ہے کہ یہ حدیث بالکل اس دوسری حدیث کے مانند ہے کہ ’’مخلوقات الٰہی کے بارمیں غور سے کام لو مگر اللہ پاک کی ذات میں غور نہ کرو‘‘۔

الرحمٰن: ابن ابی حاتم نے ابی الدرداء سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ’’رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قولہ تعالیٰ ’’کُلَّ یَوْمٍ ھُوَ فِیْ شَاْنٍ‘‘ کے بارہ میں فرمایا ’’خدا تعالیٰ کی شان یہ ہے کہ وہ کسی گناہ کو معاف کرتا ہے کسی مصیبت کو دور فرماتا ہے اور ایک قوم کو سر بلند کرتا اور دوسری قوم کو پستی میں گراتا ہے‘‘۔ ابن جریر نے بھی اسی کے مانند عبداللہ بن منیبؓ کی حدیث سے اور بزار نے بھی یونہی ابن عمر رضی اللہ عنہ کی حدیث سے روایت کی ہے۔ شیخین نے ابی موسیٰ رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ ’’رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا دو جنتیں اس طرح کی ہیں کہ اُن کے برتن اور جو کچھ اُن میں ہے سب کچھ سونے کا ہے۔ اور بغوی نے انس بن مالکؓ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا ’’رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے آیۂ کریمہ ’’ھَلْ جَزَاءُ الْاِحْسَانِ اِلَّا الْاِحْسَانُ‘‘ کی قراءت فرمائی اور ارشاد کیا ’’کیا تم جانتے ہو کہ تمہارے رب تعالیٰ نے یہ کیا فرمایا ہے؟ صحابہ نے عرض کیا ’’اللہ اور اس کا رسول ہی بہتر جانتا ہے‘‘۔ پھر رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ’’اللہ پاک ارشاد کرتا ہے کہ ’’آیا جس شخص پر میں نے توحید کے ساتھ انعام پاشی کی ہے اُس کا معاوضہ جنت کے سوا کچھ اور ہو سکتا ہے؟ (یعنی وہ جنت ہی میں جائے گا)

الواقعہ: ابوبکر النجاد نے مسلم بن عامرؓ سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا ’’ایک اعرابی نے رسول پاک کی خدمت میں آ کر عرض کیا ’’یا رسول اللہ! (صلی اللہ علیہ وسلم) اللہ پاک نے جنت میں ایک موذی درخت کا ذکر فرمایا ہے جو کہ اپنے مالک کو تکلیف پہنچاتا ہے‘‘۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے دریافت کیا ’’وہ کون سا درخت ہے؟‘‘ اعرابی نے کہا ’’سِدْر (بیر) جس کے کانٹے اذیت دینے والے ہوتے ہیں‘‘۔ یہ سن کر رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد کیا ’’کیا اللہ پاک نے اپنے قول ’’فِیْ سِدْرٍ مَّخْضُوْدٍ‘‘ میں یہ نہیں فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے اس کے کانٹوں کو دور کر دیا ہے اور ہر ایک کانٹے کی جگہ پر ایک پھل لگا دیا ہے اور اس حدیث کا ایک شاہد ابن عبدالسلمی کی حدیث سے بھی ملتا ہے جس کو ابن ابی داؤد نے البعث میں ذکر کیا ہے۔

شیخین نے ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا ’’رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جنت میں ایک ایسا درخت ہے جس کے زیر سایہ اسپ سوار ایک سو سال چلے تو بھی اس کو قطع نہ کر سکے۔ اگر تمہارا دل چاہے تو پڑھو ’’فِیْ ظِلٍّ مَّمْدُوْدٍ‘‘ اور ترمذی اور نسائی نے ابی سعید خدری رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا ’’رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قولہ تعالیٰ ’’وَفُرُشٍ مَّرْفُوْعَۃٍ‘‘ کے بارہ میں ارشاد کیا ’’ان کا ارتفاع ایسا ہے جیسا کہ زمین اور

آسمان کے مابین کی بلندی اور زمین و آسمان کے مابین پانچ سو سال کی مسافت ہے"۔ اور ترمذی نے انس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قولہ تعالیٰ "اَنْشَاْنَا هُنَّ اِنْشَآءً" کے بارہ میں فرمایا۔ وہ بڑھیا عورتیں جو کہ دنیا میں چندھی چپڑی تھیں"۔

ترمذی ہی نے کتاب الشمائل میں حسن سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا "ایک بڑھیا عورت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں آئی اور اُس نے عرض کی کہ یارسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم! آپ اللہ تعالیٰ سے دعا کریں کہ وہ مجھ کو جنت میں داخل کرے۔ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "اے فلاں شخص کی ماں! جنت میں تو کوئی بڑھیا داخل ہی نہ ہوگی" یہ بات سن کر بڑھیا روتی ہوئی واپس چلی۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "اس سے کہہ دو کہ یہ بڑھیا ہونے کی حالت میں داخل جنت نہ ہوگی کیونکہ اللہ پاک فرماتا ہے "اِنَّا اَنْشَاْهُنَّ اِنْشَآءً فَجَعَلْنَا هُنَّ اَبْكَارًا" (یعنی یہ جوان ہو کر جنت میں جائے گی) اور ابن ابی حاتم نے جعفر بن محمد سے روایت کی ہے کہ اس نے اپنے باپ محمد کے واسطے سے اپنے دادا سے یہ روایت کی کہ "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ قولہ تعالیٰ "عُرُبًا" کے یہ معنی ہیں کہ اُن عورتوں کی زبان عربی ہو گی"۔

طبرانی نے بی بی اُم سلمہ رضی اللہ عنہا سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا "میں نے عرض کی کہ یارسول اللہ! صلی اللہ علیہ وسلم آپ مجھ کو قولِ باری تعالیٰ "حُوْرٌ عِیْنٌ" کے معنی بتایئے؟ آپ نے ارشاد کیا حُوْرٌ سفید چٹی عِیْنٌ بڑی آنکھوں والیاں۔ حوراء کی آنکھوں کے غلاف بمنزلہ عقاب کے بازو کے ہیں"۔ بی بی صاحبہ فرماتی ہیں کہ پھر میں نے کہا۔ قولہ تعالیٰ "كَاَمْثَالِ اللُّؤْلُؤِ الْمَكْنُوْنِ" کے کیا معنی ہیں؟ بتایئے"۔ رسول پاک نے ارشاد کیا "اُن کی صفائی (آب و تاب) اُس دُرِ ملنون کے مانند ہے جو کہ سیپوں میں بند رہتے ہیں اور ہنوز ہاتھوں نے ان کو چھوا تک نہیں ہے"۔ بی بی صاحبہ کہتی ہیں۔ میں نے کہا اور قولہ تعالیٰ "فِيْهِنَّ خَيْرَاتٌ حِسَانٌ" کے معنی بتایئے؟ آپؐ نے ارشاد کیا اچھے اخلاق والیاں زیبا چہروں والیاں"۔ بی بی صاحبہ کہتی ہیں "میں نے کہا اور قولہ تعالیٰ "كَاَنَّهُنَّ بَيْضٌ مَّكْنُوْنٌ" کے معنی بتایئے؟ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد کیا "اُن کی (جلد بدن کی) رقت (باریکی) کا وہ عالم ہے جو کہ اس پتلی جھلی کا ہوتا ہے جسے تم انڈے کے اندر موٹے چھلکے سے ملی ہوئی دیکھتی ہو"۔ بی بی صاحبہؓ میں نے کہا "قولہ تعالیٰ "عُرُبًا اَتْرَابًا" کے معنی بتایئے؟ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم۔ وہ ایسی عورتیں ہیں جو کہ دنیا سے بالکل بڈھی پھونس ہو کر اٹھائی گئی تھیں۔ خدا تعالیٰ نے ان کو بڑھاپے کے بعد پیدا فرمایا تو اُنہیں کنواری نوجوان عورتیں کر دیا۔ "عُرُبًا" معشوقہ اور محبوبہ بنائے جانے کے قابل۔ اَتْرَابًا ایک ہی سن و سال والیاں۔

ابن جریر نے ابن عباس رضی اللہ عنہ سے قولہ تعالیٰ "ثُلَّةٌ مِّنَ الْاَوَّلِيْنَ وَثُلَّةٌ مِّنَ الْاٰخِرِيْنَ" کے بارہ میں روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ وہ دونوں سب کے سب میری اُمت میں سے ہیں"۔ اور احمد اور ترمذی نے علی رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا قولہ تعالیٰ "وَتَجْعَلُوْنَ رِزْقَكُمْ" اللہ پاک کہتا ہے۔ شُكْرَكُمْ (اپنا شکر ادا کرنا) اَنَّكُمْ تُكَذِّبُوْنَ وہ یہ کہتے ہیں کہ فلاں فلاں موسمی ہوا کے باعث ہم پر پانی برسا ہے"۔

الممتحنۃ: ترمذی نے اس کو حسن قرار دے کر۔ اور ابن ماجہ اور ابن جریر نے بی بی ام سلمہ رضی اللہ عنہا سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا ''رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قولہ تعالیٰ ''وَلَا یَعْصِیْنَکَ فِیْ مَعْرُوْفٍ'' کے بارہ میں فرمایا ''اَلنَّوْح'' (یعنی نوحہ کرنا بین کر کے رونا)

الطلاق: شیخین نے ابن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ ''انہوں نے اپنی بیوی کو طلاق دے دی بحالیکہ وہ حائض تھیں۔ عمر رضی اللہ عنہ نے اس بات کا ذکر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے کیا۔ آپؐ اس بارہ میں غصہ ہوئے اور پھر فرمایا۔ چاہئے کہ وہ اس عورت سے رجعت کر لے پھر اس کو اپنے پاس روکے رہے یہاں تک کہ وہ عورت طاہر ہو جائے بعدہٗ پھر اُس کو حیض آئے اور طاہر ہو جائے۔ پس اگر اس (ابن عمرؓ) کو یہ مناسب معلوم ہو کہ وہ اُس عورت کو بحالتِ طہارت قبل اس کے کہ اُسے مَس کرے طلاق دے دے تو یہی وہ عدت (میعاد) ہے جس کے بارہ میں اللہ پاک نے حکم دیا ہے کہ اُس کے لئے عورتوں کو طلاق دی جائے''۔ پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ آیت پڑھی ''اِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَآءَ فَطَلِّقُوْھُنَّ عِدَّتِھِنَّ'' (یعنی اُن کی عدت سے پہلے)

نٓ: طبرانی نے ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ''رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ''سب سے پہلے اللہ پاک نے جس چیز کو پیدا کیا وہ قلم تھا اور مچھلی۔ اللہ تعالیٰ نے (قلم سے) کہا ''لکھ'' (قلم نے) کہا کیا لکھوں؟ اللہ پاک نے فرمایا ''ہر وہ چیز جو کہ ہونے والی ہے روزِ قیامت تک'' اور پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قراءت فرمائی ''نٓ. وَالْقَلَمِ'' اور النون مچھلی ہے اور ''القلم'' قلم ہے اور ابن جریر نے معاویہ بن قرہ سے اور اُس نے اپنے باپ، قرہ سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ''نٓ وَالْقَلَمِ وَمَا یَسْطُرُوْنَ'' ایک تختی نور کی ہے اور ایک قلم نور کا (جو) چلتا ہے اس چیز کے ساتھ جو کہ روز قیامت تک ہونی والی ہے''۔ ابن کثیر نے کہا ہے کہ (یہ حدیث) مرسل غریب ہے''۔ اور ابن جریر ہی نے زید بن اسلم سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا ''رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ''جس بندہ کو اللہ پاک نے صحت جسمانی' کشادگی شکم (یعنی رزق کافی) اور دنیا سے بہرہ وافی عطا کیا ہو اور پھر وہ لوگوں پر بہت ظلم کرے تو ایسے بندہ پر آسمان روتا ہے''۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ''پس یہی بندہ ''عُتُلٍّ زَنِیْمٍ'' ہے۔ حدیث مرسل ہے اور اس کے بہت سے شواہد ہیں۔ اور ابو یعلی اور ابن جریر نے ایک ایسی سند کے ساتھ جس میں (ایک) مبہم (راوی) ہے ابی موسیٰ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ''رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قولہ تعالیٰ ''یَوْمَ یُکْشَفُ عَنْ سَاقٍ'' کے بارہ میں فرمایا کہ ایک ایسا عظیم نور نمایاں کیا جائے گا جس کو دیکھ کر لوگ اُس کے سامنے سجدہ میں گر پڑیں گے''۔

سأل: احمد نے ابی سعید رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے کہا گیا کہ قولہ تعالیٰ ''یَوْمًا کَانَ مِقْدَارُہٗ خَمْسِیْنَ اَلْفَ سَنَةٍ'' میں جس دن کا ذکر ہے وہ کس قدر بڑا دن ہوگا؟'' رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اس ذات پاک کی قسم ہے جس کے قبضہ قدرت میں میری جان ہے کہ بے شک وہ دن مومن پر اس قدر خفیف بنا دیا جائے گا کہ ایک نماز فرض کے وقت سے بھی جس کو وہ دنیا میں ادا کرتا ہے خفیف تر (کمتر) ہو جائے گا۔

المزمل: طبرانی نے ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ''رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قولہٖ

تعالیٰ "فَاقْرَءُوْا مَا تَيَسَّرَ مِنْهُ" کے بارہ میں فرمایا۔ ایک سو آیتیں۔ ابن کثیر نے کہا ہے کہ یہ حدیث نہایت ہی غریب ہے۔

المدثر: احمد اور ترمذی نے ابی سعید رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ''رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "اَلصُّعُوْد" ایک دوزخ کا پہاڑ ہے اس پر دوزخی شخص ستر سال چڑھایا جائے گا اور پھر اُس کو اتنی ہی مدت تک اس کے اوپر سے نیچے کی طرف لڑھکایا جائے گا''۔ احمد اور ترمذی نے حسن بتا کر اور نسائی نے انس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انس نے کہا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قولہ تعالیٰ "هُوَ اَهْلُ التَّقْوٰى وَاَهْلُ الْمَغْفِرَةِ" کو پڑھا اور پھر فرمایا ''تمہارا پروردگار فرماتا ہے کہ میں اس بات کا اہل ہوں کہ مجھ سے خوف کیا جائے پس میرے ساتھ کسی اور معبود کو شریک نہ بنایا جائے لہٰذا جس شخص نے اس بات سے پرہیز کیا وہ میرے ساتھ کسی اور کو عبادت میں شریک بنائے وہ شخص اس بات کا اہل ہوگا کہ میں اس کی مغفرت کروں''۔

النباء: بزار نے بواسطہ ابن عمر رضی اللہ عنہ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ آپؐ نے فرمایا ''واللہ'' کوئی شخص دوزخ سے اس وقت تک باہر نہ نکلے گا جب تک کہ اُس میں کئی احقاب تک رہ نہ لے۔ اور ''حقب'' اسّی سال سے چند سال اوپر کا زمانہ ہوتا ہے۔ ہر ایک سال تین سو ساٹھ دنوں کا اُن دنوں میں سے جن کو تم لوگ شمار کرتے ہو''۔

التکویر: ابن ابی حاتم نے ابن یزید بن ابی مریم سے روایت کی ہے اور اُن نے اپنے باپ (ابن یزید) سے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قولہ تعالیٰ "اِذَا الشَّمْسُ كُوِّرَتْ" کے بارہ میں فرمایا (لپیٹا یا) داخل کیا جائے گا جہنم میں''۔ اور قولہ تعالیٰ "وَاِذَا النُّجُوْمُ انْكَدَرَتْ" کے بارہ میں ارشاد کیا ''جہنم میں اور ابن ابی حاتم ہی نے بواسطہ نعمان بن بشیر رضی اللہ عنہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ آپؐ نے قولہ تعالیٰ "وَاِذَا النُّفُوْسُ زُوِّجَتْ" کے بارہ میں مایا ''ایک دوسرے کے ساتھ ہر شخص ہر ایک ایسی قوم کے ساتھ ہوگا جس کے عمل (کام) وہ کیا کرتے تھے''۔

الانفطار: ابن جریر اور طبرانی نے سند ضعیف کے ساتھ موسیٰ بن علی بن رباغ کے طریق سے عن ابیہ عن جدہ روایت ی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اُس کے دادا (یعنی حدیث کے راوی رباح) سے فرمایا تیرے کون سا بچہ پیدا ہوا ہے؟ رباح نے عرض کیا۔ ابھی تو کوئی بچہ بھی پیدا نہیں ہوا ہے۔ شاید ہو تو لڑکا ہوگا یا لڑکی''۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد کیا ''پس وہ کس کے مشابہ ہوگا''۔ رباح نے کہا ''معلوم نہیں کس کے مشابہ ہوگا۔ اپنے باپ کے یا ماں کے''۔ رسول کریم نے فرمایا ''نہیں تم یہ بات ہرگز نہ کہو کیونکہ جس وقت نطفہ رحم مادر میں قرار پاتا ہے اُس وقت اللہ تعالیٰ ہر ایک نسب کو جو اُس نطفہ اور آدم علیہ السلام کے مابین ہے اس کے روبرو لاتا ہے کیا تم نے نہیں پڑھا ہے قال تعالیٰ "فِىْٓ اَىِّ صُوْرَةٍ مَّا شَآءَ رَكَّبَكَ" رسول پاک نے فرمایا "سلکک" (یعنی تجھ کو جس صورت میں چاہا اُس میں داخل کیا) اور ابن عساکر نے اپنی تاریخ میں ابن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ انہوں نے کہا ''رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ''خداوند پاک نے ان لوگوں کو ابرار صرف اس وجہ سے کہا کہ ان لوگوں نے ماں باپ اور بیٹوں کے ساتھ اچھا سلوک کیا تھا۔

المطففین: شیخین نے بواسطہ ابن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ آپ نے فرمایا "يَوْمَ يَقُوْمُ النَّاسُ لِرَبِّ الْعٰلَمِيْنَ" (یعنی جس دن لوگ پروردگار عالم کے روبرو استادہ ہوں گے) یہاں تک کہ اُن میں سے ہر ایک شخص اپنے پسینے

میں اپنے دونوں کانوں کے نصف حصوں تک غرق ہو جائے گا"۔ اور احمد اور ترمذی اور حاکم نے صحیح قرار دے کر۔ اور النسائی نے ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا جس وقت بندہ کوئی گناہ کرتا ہے وہ گناہ اس کے قلب میں ایک سیاہ نکتہ بن کر رہ جاتا ہے پس اگر وہ اس گناہ سے توبہ کر لیتا ہے تو اس کا قلب صاف اور صیقل شدہ ہو جاتا ہے۔ اور اگر گناہ میں زیادتی کرتا ہے تو سیاہی بڑھتی جاتی ہے یہاں تک کہ اس کے تمام قلب پر چھا جاتی ہے پس یہی حالت وہ "ران" ہے جس کا ذکر اللہ تعالیٰ نے قرآن میں اپنے قول "كَلَّا بَلْ رَانَ عَلٰى قُلُوْبِهِمْ مَا كَانُوْا يَكْسِبُوْنَ" میں فرمایا ہے۔

الانشقاق: احمد اور شیخین وغیرہ نے بی بی عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ جس شخص سے حساب میں مناقشہ کیا گیا وہ عذاب میں ڈالا گیا۔ اور ایک لفظ میں ابن جریر کے نزدیک یوں آیا ہے کہ "کسی شخص کا محاسبہ نہ ہوگا مگر یہ اس کو عذاب کیا جائے گا"۔ بی بی صاحبہؓ فرماتی ہیں کہ پھر میں نے کہا "کیا اللہ تعالیٰ ہی یہ نہیں فرماتا ہے "فَسَوْفَ يُحَاسَبُ حِسَابًا يَّسِيْرًا" (یعنی اس سے آسانی کے ساتھ حساب لیا جائے گا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد کیا "یہ حساب نہیں ہے لیکن یہ عرض (پیشی) ہے"۔ اور احمد نے ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا "میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ یا رسول اللہ! حساب یسیر کیا چیز ہے؟ تو آپؐ نے فرمایا یہ کہ اُس کے اعمالنامہ پر نظر ڈالی جائے پس اس کے لئے اُس سے درگزر کیا جائے بے شک اُس دن جس شخص سے حساب میں مناقشہ کیا جائے گا وہ ہلاک ہوگا"۔

البروج: ابن جریر نے ابی مالک الاشعری سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "اَلْيَوْمِ الْمَوْعُوْدِ" روز قیامت ہے۔ وَشَاهِدٍ روز جمعہ وَمَشْهُوْدٍ روز عرفہ۔ اس حدیث کے بہت سے شواہد ہیں۔ اور طبرانی نے ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "اللہ پاک نے لوحِ محفوظ کو سفید یک دانہ موتی سے پیدا کیا ہے۔ اُس کے صفحے ایک ڈال دانہ یاقوتِ سرخ کے ہیں۔ اُس کا قلم نور ہے اور اس کی لکھائی نور ہے۔ اللہ تعالیٰ ہر روز اُس میں تین سو ساٹھ نظریں ڈالتا ہے پیدا کرتا ہے۔ روزی دیتا ہے۔ مارتا ہے۔ جلاتا ہے۔ عزت دیتا ہے۔ ذلت دیتا ہے اور جو چاہتا ہے وہ کرتا ہے"۔

الاعلیٰ: بزار نے بواسطہ جابر بن عبداللہ رضی اللہ عنہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے قولہ تعالیٰ "قَدْ اَفْلَحَ مَنْ تَزَكّٰى" کے بارہ میں روایت کی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کہا "جس شخص نے یہ گواہی دی کہ اللہ تعالیٰ کے سوا اور کوئی معبود نہیں اور خدا تعالیٰ کے شریکوں کو نہ مانا اور یہ گواہی دی کہ میں خدا تعالیٰ کا رسول ہوں"۔ اور قولہ تعالیٰ "وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهٖ فَصَلّٰى" کا مطلب آپ نے یہ ارشاد کیا کہ "یہ پنجگانہ نمازیں ہیں اور ان کی محافظت اور اُس کا اہتمام رکھنا"۔ اور بزار نے ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا "جس وقت آیۃ کریمہ "اِنَّ هٰذَا لَفِي الصُّحُفِ الْاُوْلٰى" نازل ہوئی اُس وقت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد کیا۔ یا یہ سب ابراہیمؑ اور موسیٰؑ کے صحیفوں میں تھا"۔

الفجر: احمد اور نسائی نے بواسطہ جابر رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ آپ نے فرمایا "عَشْرٍ" سے اضحیٰ (بقرعید) کے دس دن یا (دسویں تاریخ) مراد ہیں۔ اور "وِتْر" عرفہ کا دن ہے اور "شَفْع" قربانی کا دن (یوم النحر)"۔ ابن کثیر کا قول؛

ہے کہ اس روایت کے رجال (راوی) ایسے ہیں جن میں کوئی خرابی نہیں۔ اور اس کے رفع میں نکارت (خرابی) ہے۔ اور ابن جریر نے جابر رضی اللہ عنہ سے مرفوعاً روایت کی ہے کہ "اَلشَّفْع" دو دن ہیں اور اَلْوِتر تیسرا دن''۔ اور احمد اور ترمذی نے عمران بن حصین سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا ''رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے شفع اور وتر کی نسبت سوال کیا گیا تو آپ نے فرمایا نماز کہ اس میں کچھ جفت ہیں اور بعض طاق''۔

البلد: احمد نے براء رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ''ایک اعرابی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آیا اور اُس نے کہا مجھ کو کوئی ایسا عمل سکھایئے جو کہ مجھ کو جنت میں داخل کرے'' رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ''جان کو آزاد کرنا اور (غلام کی) گردن کا چھڑانا''۔ اعرابی نے دریافت کیا: کیا یہ دونوں باتیں ایک چیز ہی نہیں ہیں؟ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد کیا ''جان (غلام) کا آزاد کرنا یہ ہے تو تنہا اس کو آزاد کر دے۔ اور گردن کا چھڑانا اس کا نام ہے تو اس کے آزاد کرانے میں اعانت کرے''۔

والشمس: ابن ابی حاتم نے جویبر کے طریق سے بواسطہ ضحاک۔ ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ''میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا ہے۔ آپؐ قولہ تعالیٰ "قَدْ اَفْلَحَ مَنْ زَكّٰهَا" کے بارہ میں فرماتے تھے۔ اُس نفس نے فلاح پائی جس کو اللہ تعالیٰ نے پاک بنایا''۔

الم نشرح: ابو یعلی اور ابن حبان نے اپنی صحیح میں بواسطۂ ابی سعید رضی اللہ عنہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ آپ نے فرمایا۔ جبریلؑ میرے پاس آئے اور انہوں نے کہا۔ آپؐ کا پروردگار ارشاد کرتا ہے کہ ''کیا تم کو معلوم ہے کہ میں نے تمہارا ذکر کس طرح بلند کیا ہے؟ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں میں نے کہا اللہ تعالیٰ ہی خوب جانتا ہے''۔ جبریلؑ نے کہا ''اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں (میں نے تمہارا ذکر اِس طرح بلند کیا ہے) کہ جس وقت میں یاد کیا جاؤں گا تم بھی اُس وقت میرے ساتھ یاد کیے جاؤ گے''۔

الزلزلۃ: احمد نے ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ''رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے آیۃ کریمہ "يَوْمَئِذٍ تُحَدِّثُ اَخْبَارَهَا" کو پڑھ کر فرمایا ''کیا تم لوگ جانتے ہو کہ زمین کی خبر دہی کیا ہوگی؟'' صحابہ نے عرض کی۔ اللہ اور اس کا رسول اچھا جاننے والا ہے''۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ''یہ کہ زمین ہر ایک (مرد) بندہ اور (عورت) باندی پر اس بات کی شہادت دے گی جو کہ اُس نے زمین کی پشت پر کیا ہے۔ یوں کہ زمین کہے گی۔ اس نے فلاں فلاں کام فلاں فلاں روز کیا تھا''۔

العادیت: ابن ابی حاتم نے سند ضعیف کے ساتھ ابی امامہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا ''رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قولہ تعالیٰ "اِنَّ الْاِنْسَانَ لِرَبِّهٖ لَكَنُوْدٌ" کے بارہ میں فرمایا کہ ''کنود'' وہ شخص ہے جو تنہا خور ہو اور اپنے غلام (زرخرید) کو مارتا ہو اور اُسے کھانے کو نہ دیتا ہو۔

الھاکم: ابن ابی حاتم نے زید بن اسلم سے مرسل طور پر روایت کی ہے کہ اُس نے کہا ''رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا قولہ تعالیٰ "اَلْهٰكُمُ التَّكَاثُرُ" (تم کو کثرتِ مال) نے عبادت (غافل بنا دیا) حَتّٰى زُرْتُمُ الْمَقَابِرَ یہاں تک کہ تم کو موت آ گئی۔ اور احمد نے جابر بن عبداللہ سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا ''رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور ابو بکر اور عمر

رضی اللہ عنہما نے تازہ کھجور کھا کر پانی پیا تو اُس وقت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ''یہی وہ تعلیم ہے جس کی نسبت تم سوال کرو گے''۔ (یعنی جس کے ملنے کی دعا مانگو گے) اور ابن ابی حاتم نے ابن مسعود سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ''رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قولہ تعالیٰ "ثُمَّ لَتُسْئَلُنَّ يَوْمَئِذٍ عَنِ النَّعِيمِ" کے بارہ میں فرمایا ''امن اور تندرستی''۔

الھُمزۃ: ابن مردویہ نے ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قولہ تعالیٰ "اِنَّهَا عَلَيْهِمْ مُؤْصَدَةٌ" کے بارہ میں فرمایا "مُطْبِقَةٌ (یعنی وہ آگ اُن کو ڈھانپے ہوئے ہوگی)

اَرَاَیْتَ: ابن جریر اور ابویعلیٰ نے سعد بن وقاص رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ''میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے قولہ تعالیٰ "اَلَّذِيْنَ هُمْ عَنْ صَلٰوتِهِمْ سَاهُوْنَ" کی بابت دریافت کیا کہ وہ کون لوگ ہیں؟ تو آپؐ نے ارشاد کیا۔ وہ ایسے لوگ ہیں جو نماز کو اُس کے وقت سے تاخیر کر کے پڑھتے ہیں''۔

الکوثر: احمد اور مسلم نے انس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا ''رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ''کوثر ایک نہر ہے جس کو میرے پروردگار نے مجھے جنت میں عطا فرمایا ہے؟ اس حدیث کی روایت کے بہت سے طریقے ہیں جن کا شمار نہیں ہوسکتا''۔

النصر: احمد نے ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا جس وقت قولہ تعالیٰ "اِذَا جَآءَ نَصْرُ اللّٰهِ وَالْفَتْحُ" کا نزول ہوا تھا اُس وقت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ''میرے مرنے کی خبر آ گئی''۔

الاخلاص: ابن جریر نے بریدہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے میں نہیں جانتا مگر یہ کہ اُس نے اس حدیث کو رفع کیا ہے۔ (راوی نے) کہا ''صمد'' وہ ہے جس کے پیٹ (یا خلا) نہ ہو''۔

الفلق: ابن جریر نے ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا ''رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "فَلَقٌ" ایک اندھا کنواں ہے جہنم میں ڈھکا ہوا۔ ابن کثیر نے کہا ہے کہ یہ روایت غریب ہے اُس کا رفع کرنا صحیح نہیں ہے۔

احمد اور ترمذی (ترمذی نے اس کو صحیح قرار دیا ہے) اور نسائی نے بی بی عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ''رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے میرا ہاتھ تھام کر مجھے چاند دکھایا جب کہ وہ طلوع ہو چکا تھا اور آپ نے فرمایا ''اس کے شر سے خدا تعالیٰ کی پناہ مانگو۔ یہی غاسق ہے جب کہ چھپ جاتا ہے''۔ اور ابن جریر نے ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ''رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قولہ تعالیٰ "وَمِنْ شَرِّ غَاسِقٍ اِذَا وَقَبَ" کے بارہ میں فرمایا "اَلنَّجْمُ الْغَاسِقُ" (تاریکی لانے والا ستارہ)۔ ابن کثیر نے کہا ہے کہ اس حدیث کا مرفوع کرنا صحیح نہیں ہے''۔

النّاس: ابویعلیٰ نے انس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ''رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ''شیطان اپنی سونڈ ابن آدم کے قلب پر رکھے ہے۔ پس اگر آدمی خدا تعالیٰ کو یاد کرتا ہے تو شیطان ''خَنَسَ'' یعنی ساکن ہو جاتا (ٹھہر جاتا) ہے اور اگر آدمی خدا تعالیٰ کو بھولتا ہے تو شیطان اُس کے قلب کو نگل جاتا (لقمہ کر لیتا ہے) پس یہی اَلْوَسْوَاسِ الْخَنَّاسِ ہے۔

ایسی مرفوع تفسیروں میں سے جن سے رفع کی تصریح آئی ہے، صحیح، حسن، ضعیف، مرسل، اور معضل ہر طرح کی روایتیں

بھی ہیں جو مجھ کو ملیں۔ اور میں نے موضوع اور باطل روایتوں پر خود ہی اعتماد نہیں کیا۔ اور اُن کے علاوہ بھی تفسیر کے باب میں تین بڑی لمبی حدیثیں وارد ہوئی ہیں جن کو میں نے ترک کر دیا۔ از انجملہ ایک حدیث موسیٰؑ اور خضرؑ کے قصہ میں ہے اور اس میں سورۃ الکہف کی بہت سی آیتوں کی تفسیر مذکور ہے۔ یہ حدیث صحیح بخاری وغیرہ کتب حدیث میں موجود ہے۔

دوسری حدیث۔ الفتون بے حد لمبی آئی ہے جو نصف کراس میں ہے اُس میں موسیٰؑ کا قصہ اور اس قصہ کے متعلق بکثرت آیتوں کی تفسیر شامل ہے۔ اس حدیث کو نسائی وغیرہ نے روایت کیا ہے۔ لیکن حدیث کے حافظوں نے جن میں المزی اور ابن کثیر بھی شامل ہیں اس بات پر مطلع بنایا ہے کہ وہ حدیث ابن عباس رضی اللہ عنہ کے کلام سے موقوف ہے اور اس میں اس طرح کا مرفوع حصہ کم ہے جس کی نسبت صراحتاً رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے کی گئی ہو۔ ابن کثیر نے کہا ہے کہ ابن عباس رضی اللہ عنہ نے اس کو اسرائیلیات (یعنی بنی اسرائیل کے قصوں یا کتابوں) س حاصل کیا تھا''۔

تیسری ''صور'' کی حدیث ہے کہ ''الفنون'' کی حدیث سے بھی زیادہ طویل ہے۔ اُس میں قیامت کا حال مفصل بیان ہوا ہے اور متفرق سورتوں کی بہت سی ایسی آیتوں کی تفسیر شامل ہے جو قیامت کے بارہ میں نازل ہوئی ہے۔ اُس حدیث کو ابن جریر اور بیہقی نے ''البعث'' میں اور ابو یعلی نے روایت کیا ہے۔ اور اُس حدیث کا مدار اسماعیل بن رافع مدینہ کے قاضی پر ہے جس کے بارہ میں اُسی حدیث کے سبب سے کلام کیا گیا ہے اور اس حدیث کے بعض سیاق (عبارت) میں نکارت ہے۔ اور کہا گیا ہے کہ راوی نے اُس کو بہت سے روایت کے طریقوں اور متفرق جگہوں سے جمع کر کے پھر اسے ایک ہی سیاق (انداز) پر بیان کر دیا ہے۔

جیسا کہ ہم پہلے بیان کر آئے ہیں ابن تیمیہ وغیرہ نے اس بات کی تصریح کر دی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے اصحابؓ سے تمام قرآن یا اُس کے بیشتر حصہ کی تفسیر بیان فرمائی تھی۔ اس قول کی تائید وہ روایت بھی کرتی ہے جس کو احمد اور ابن ماجہ نے عمر رضی اللہ عنہ سے نقل کیا ہے کہ اُنہوں نے کہا کہ ''سب سے اخیر میں جو قرآن نازل ہوا وہ ربا کی آیت تھی اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی تفسیر بیان فرمانے سے قبل ہی دنیا سے رحلت فرمائی''۔ چنانچہ اس کلام کا فحویٰ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اصحاب کرام رضی اللہ عنہم سے تمام نازل ہونے والے قرآن کی تفسیر بیان فرما دیتے تھے۔ اور آپ اس آیت ربا کی تفسیر صرف اس وجہ سے نہیں کرنے پائے کہ اس کے نزول کے بعد بہت جلد آپ نے دنیا سے رحلت کی تھی۔ ورنہ عمر رضی اللہ عنہ کو اس آیت کے یوں خاص بنانے کی کوئی وجہ نہیں تھی۔ اور بزار نے ام المؤمنین عائشہ رضی اللہ عنہا سے جو یہ روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قرآن میں سے کسی شے کی تفسیر نہیں فرمائی تھی مگر چند گنتی کی آیتیں کہ اُن آیتوں کی تفسیر جبریلؑ نے آپ کو تعلیم کی تھی''، تو یہ منکر حدیث ہے جیسا کہ ابن کثیر نے کہا ہے۔ اور ابن جریر وغیرہ نے اس کی یہ تاویل کی ہے کہ جبریلؑ کا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو بعض آیتوں کی تفسیر سکھانا چند مشکل آیتوں کی طرف اشارے ہیں جو آپ کو مشکل معلوم ہوئی تھیں۔ اور آپ نے اللہ تعالیٰ سے اُن کا علم حاصل ہونے کی درخواست فرمائی تو خداوند کریم نے جبریل علیہ السلام کی زبانی آپ پر اُن کی تفسیر نازل کی''۔

خداوند کریم کا ہزار ہزار شکر و سپاس ہے کہ اُس نے اپنی عنایت سے مجھ کو اس بے مثال کتاب کے تمام کرنے کی توفیق

دی۔ ورنہ اس کو ترتیب دینا سخت دشوار تھا۔ اگر اس کی ترتیب اور تنظیم کو سلک گوہر پر فائق کیا جائے تو بجا ہے۔ اور اس کو بے نظیر قرار دیا جائے تو روا' اتنے فوائد اور ایسی خوبیاں اس سے پہلے گزشتہ زمانوں کی کسی کتاب میں ہرگز جمع نہیں ہوئے ہیں۔ میں نے اس میں مقررہ قواعد کی بنیاد پر کتاب منزل کے معانی کی فہم حاصل کرانے کی بنیاد رکھی ہے اور اس میں ایسی ایسی نادر باتیں درج کی ہیں جن کی مدد سے کتاب اللہ کے مقفل خزانے باآسانی کھولے جاسکتے ہیں۔ اس میں معقول کا خلاصہ کیا ہے اور منقول کا دریا کوزہ میں بھرد ہے۔ اور ہر ایک مقبول قول میں سے جو درست قول تھا وہ اس میں درج کیا ہے۔ انواع و اقسام کی علمی کتابوں کا عطر کھینچ کر میں نے اس کو عطر مجموعہ بنا دیا ہے۔ اور تمام فنون سے چوٹی کے مسائل لے کر اس کو مرصع اور پُرکار بنایا ہے میں نے اس کی تدوین میں تفسیر کی کثیر التعداد کتابوں کے خرمن سے خوشہ چینی کی ہے۔ اور فنون قرآن کے دریاؤں میں غوطے لگا لگا کر درہائے شاہوار نکالے اور اس معشوقہ بے مثال کے آویزہ گوش بنائے۔ لہٰذا اس میں وہ نادر باتیں مل سکتی ہیں جو کہ برسوں کی کتب بینی اور مطالعہ سے بھی نہ حاصل ہوسکیں۔ اور میں نے اس کی ہر ایک نوع کے تحت میں وہ تمام باتیں اکٹھا کی ہیں جو صدہا متفرق تالیفوں میں بکھری پڑی تھیں۔ مگر باوجود ان سب خوبیوں کے بھی میں یہ دعویٰ ہرگز نہیں کرتا کہ میری یہ تالیف بے عیب اور ہر ایک خرابی سے پاک ہے کیونکہ انسان لاریب نقص کا محل ہے اور عیب سے بری صرف ایک ذاتِ واحد یکتا ہے''۔

پھر میں ایک ایسے زمانہ میں ہوں جس میں لوگوں کے دل حسد سے بھرے ہوئے ہیں اور بدطینتی اُن کی ہر ایک رگ میں خون کی طرح دوڑ رہی ہے

وَاِذَا اَرَادَ اللّٰہُ نُشَرَ فَضِیْلَۃٍ
طَوِیَتْ اَتَاحَ لَھَا لِسَانُ حَسُوْدٍ
لَوْلَا اشْتِعَالُ النَّارِ فِیْمَا جَاوَرَتْ
مَا کَانَ یُعْرَفُ طِیْبَ عَرْفِ الْعُوْدِ

''اور جس وقت اللہ پاک کسی نامعلوم فضیلت کو عیاں کرنا چاہتا ہے تو وہ اس کے لئے حاسدوں کی زبان کھول دیتا ہے۔ کیونکہ آگ اگر اپنے پاس آنے والی چیزوں کو نہ جلا کرتی تو ممکن نہ تھا کہ چوب عود کی خوشبو کی طرح معلوم ہوسکتی''۔

وہ ایسا گروہ ہے کہ نادانی نے ان کو مغلوب کرلیا ہے۔ اور برتری اور ریاست کی محبت نے انہیں لالچ میں مبتلا کر کے اندھا اور بہرا بنا دیا ہے۔ انہوں نے علم شریعت سے منہ پھیر لیا ہے اور اسے بھول گئے ہیں۔ اور فلسفہ و حکمت پر مٹے ہوئے ہیں۔ اُن میں سے ہر ایک آدمی آگے بڑھنا چاہتا ہے مگر خداوند کریم ان کے بڑھانے سے انکار فرما کر انہیں اور زیادہ پسپا بنا رہا ہے۔ ہر شخص سربلندی اور عزت کا جویا ہے مگر اس کے طریق حصول سے بے خبر اور اس لئے اس کو کوئی مددگار اور یاور نہیں ملتا ہے۔

اتمسی القوافِلُ تحت غیر لوائنا. ونحن علی اَقْوَالِھَا اُمَرَاءُ

مگر بایں ہمہ جس کو دیکھو دون ہی کی لیتا ہے اور جس دل کو ٹٹولو وہ حق سے دور ہی پایا جاتا ہے۔ اور باتیں کرتے ہیں

تو مکر اور افتراء سے بھری ہوئی۔ ہر چند اُن کو راہ حق دکھاؤ مگر اُن کا گونگا پن اور بہرا پن زیادہ ہی ہوتا جائے گا۔ معلوم ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اُن کے اعمال اور اقوال کا کوئی ضابطہ محافظ ہی اُن پر مقرر نہیں فرمایا ہے۔ عالم اُن کے مابین گل بازی بن رہا ہے۔ اور کامل اُن کے نزدیک برا اور ناکارہ ہے۔ خدا جانتا ہے کہ یہ بے شک وہی زمانہ ہے جس میں چپ رہنا لازم ہے۔ اور گھر میں بند ہو کر بیٹھ جانا۔ اور علم پر خود ہی عمل کر لینا مناسب۔ لیکن کیا کیا جائے کہ اس میں بھی بچت نہیں ہوتی اور حدیث صحیح "مَنْ عَلِمَ عِلْمًا فَكَتَمَهُ اَلْجَمَهُ اللّٰهُ بِلِجَامٍ مِنْ نَارٍ"[1] اپنی تہدید اور وعید سنا کر جو کچھ آتا ہو اُس کے دوسروں تک پہنچا دینے کا حکم سناتی ہے۔ اور کسی نے کیا خوب کہا ہے

اداب علی جمع الفضائل جاهدا
وآدم لها تعب القريحة والجسد
واقصد بها وجه الاله ونفع من
بلغته ممن جدّ فيها واجتهد
واترك كلام الحاسدين وبَغيَهم
هملا فبعد الموت ينقطع الحسد

''تو ہمیشہ فضائل کے جمع کرنے میں کوشاں رہ اور اس پر دماغی اور جسمانی محنت دائما صرف کرتا جا۔ اس کے ذریعہ سے صرف رضائے الٰہی اور اُس شخص کو نفع پہنچانے کی خواہش رکھ جس کو تیری بات پہنچ گئی اور اُس نے کوشش کر کے اسے اختیار کیا حسد کرنے والوں کی باتوں اور اُن کی بے ہودگیوں کا خیال ہی چھوڑ دے کیونکہ حسد تو موت ہی کے بعد منقطع ہوتا ہے''۔

اور میں اللہ جل جلالہ سے بعجز وزاری عرض کرتا ہوں کہ جس طرح اُس نے احسان فرما کر یہ کتاب مجھ سے تمام کرادی اسی طرح اس کو خلعت عام عطا فرما کر اپنی نعمت کو کامل بنائے۔ اور ہم کو اپنے رسول کے پیروؤں میں سابقین اوّلین کے گروہ میں داخل کرے۔ اے بارِالٰہ! تو ہماری اس اُمید کو ناکامیاب نہ رکھنا کیونکہ تو ایسا کریم ہے جس کے باب کرم سے اُمیدوار کا خالی ہاتھ آنا محال ہے اور جو تیری طرف توجہ کرتا اور تیرے ماسوا سے منقطع بن جاتا ہے تو بھی اُسے ہرگز نہیں چھوڑتا۔ **وَصَلَّى اللّٰهُ عَلٰى مَنْ لَّانَبِيَّ بَعْدَهٗ سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ وَّاٰلِهٖ وَصَحْبِهٖ وَسَلَّمَ كُلَّمَا ذَكَرَهُ الذَّاكِرُوْنَ وَغَفَلَ عَنْ ذِكْرِهِ الْغَافِلُوْنَ.**

---

[1] جس شخص نے کوئی علم سیکھا اور اُس کو چھپایا تو اللہ تعالیٰ اس کے منہ میں ایک آگ کی لگام چڑھائے گا۔

تمت بالخیر

خاکسار مترجم محمد حلیم انصاری ردولوی۔ ابن محمد سلیم۔ خدا کے احسان و کرم کا جس قدر بھی شکر ادا کرے وہ کم ہے کہ اس نادر بے نظیر کتاب کا ترجمہ اس کے ہاتھوں انجام تک پہنچا اور ارباب بصیرت کی خدمت میں بادب التجا ہے کہ اگر اس ترجمہ میں کسی قسم کی غلطی یا لغزش اُن کی نظر سے گزرے تو براہ کرم خطاپوشی سے کام لیں اور ہیچمیرز کو اس سے آگاہ فرمائیں تاکہ آئندہ اُس کی اصلاح کر دی جائے۔ ورنہ میں خود بخوبی جانتا ہوں کہ اس بارِ گراں کا تحمل میری طاقت سے بہت بڑھ کر تھا۔ تاہم ایک علمی خدمت سمجھ کر میں نے اِس کام کو انجام دیا اور شکر ہے کہ یہ ختم ہو گیا۔ گو میں نے اِس کو آسان اور عام فہم بنانے کی کوشش میں اپنا بہت سا عزیز وقت صرف کیا ہے تاہم میں خود دیکھتا ہوں کہ اِس کے اکثر دقیق اور علمی مقاماتِ ایسے صاف نہیں ہو سکے جس کو عامی لوگ بخوبی سمجھیں اور علمائے کرام کے لئے اِن کا ترجمہ ہونا یا نہ ہونا یکساں تھا مگر یہ مجبوری زبان کے دائرہ کی تنگی سے پیش آئی کیونکہ زبان اُردو میں اُن علمی اصطلاحوں کے واسطے آسان اور مناسب الفاظ نہیں ملتے ہیں۔ وَالْمَجْبُوْرُ مَعْذُوْرٌ. وَالْعُذْرُ عِنْدَ كِرَامِ النَّاسِ مَقْبُوْلٌ. وَاٰخِرُ دَعْوَانَا اَنِ الْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعٰلَمِيْنَ. اَللّٰهُمَّ اغْفِرْلِيْ وَلِوَالِدَيَّ وَلِجَمِيْعِ الْمُؤْمِنِيْنَ وَالْمُؤْمِنٰتِ وَالْمُسْلِمِيْنَ وَالْمُسْلِمٰتِ بِرَحْمَتِكَ يَا اَرْحَمَ الرّٰحِمِيْنَ.

* * *

علامہ سیوطیؒ کی تحریروں کو ایک خاص امتیاز یہ حاصل ہے کہ وہ علوم وفنون کے تقریباً تمام شعبوں پر حاوی ہیں۔ ان کی بعض تالیفات تو فی الواقع بڑی قیمتی ہیں کیونکہ وہ بعض گم شدہ قدیم علمی کتابوں کی نیز علوم ومعارف کی نایاب قیمتی ذخیروں کی جگہ پُر کرتی ہیں اور علمائے متقدمین کے نادر علوم کی عکاسی کرتی ہیں۔ ان کی قیمتی اور عظیم تالیفات کی فہرست میں ان کی یہ کتاب۔ ''الاتقان فی علوم القرآن'' سرِ فہرست ہے۔

حاجی خلیفہ نے اپنی مشہور کتاب ''کشف الظنون'' میں ''الاتقان'' پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھا ہے:

اس کتاب کی ابتداء ''الحمد لله الذی انزل علی عبده الکتاب'' سے ہوتی ہے اور یہ شیخ جلال الدین عبدالرحمٰن ابن ابی بکر سیوطیؒ کی تحریر فرمودہ ہے جن کا ۹۱۱ھ میں انتقال ہوا۔ یہ کتاب ان کے علمی آثار میں عمدہ ترین اور مفید تر ہے۔ اس کتاب میں علامہ سیوطیؒ نے اپنے شیخ کافیجی کی تصنیف اور علامہ بلقینی کی مواقع العلوم اور علامہ زرکشی کی ''البرہان فی علوم القرآن'' کے علوم کو خاص طور پر جمع کیا ہے۔ علامہ سیوطیؒ نے اپنی تصنیف ''التحبیر'' پر اضافہ کرنے کے بعد ۸۰ انوع پر مشتمل ''الاتقان'' تحریر فرمائی جو درحقیقت ان کی بڑی تفسیر ''مجمع البحرین'' کا مقدمہ ہے''۔

(کشف الظنون)

علامہ جلال الدین سیوطیؒ کو یوں تو علوم شریعت، قرآن وتفسیر، حدیث وفقہ، ادب ولغت، تاریخ وتصوف سب سے مناسبت تھی اور ان میں سے ہر موضوع پر ان کی کتاب موجود ہے مگر علم قرآن اور تفسیر قرآن سے خاص شغف تھا۔ انہوں نے قرآن کریم کی خدمت کا کوئی موقع اپنے ہاتھ سے جانے نہ دیا اور ان موضوعات پر گراں قدر کتابیں اپنے ترکہ میں چھوڑیں جو خواص و عوام کے لیے مفید ثابت ہوئیں۔

مکتبۃ العلم
۱۸- اُردو بازار لاہور پاکستان
☎ 37211788

☎ 37231788